Séptimo Concurso de Ensayo

Caminos de la Libertad

Memorias

Séptimo Concurso de Ensayo

Caminos de la Libertad

Coordinador:
Sergio Sarmiento

Memorias

Séptimo Concurso de Ensayo
“Caminos de la Libertad”

Memorias

Coordinación editorial:
Fomento Cultural Grupo Salinas
Mercedes García Ocejo
Emma J. Hernández Tena

Diseño:
Vidar Hagerman

Cuidado de la edición:
Rafael Falcón

Agradecimientos:
Carlos Hesles Flores, Bertha Pantoja Arias, Alan Torices Vite, Dunia Rassy Kuri, Maritere de Velasco Septién, Ana Elisa Artigas, Yeimi Aguilar Rodríguez, Tomás Silva Basso, Paul Hernández, Miguel Ángel Hernández, Claudia Morales Flores, Rosa Aurora Pérez Alemán, Susana Rodríguez Ramírez, Hilda Moreno.

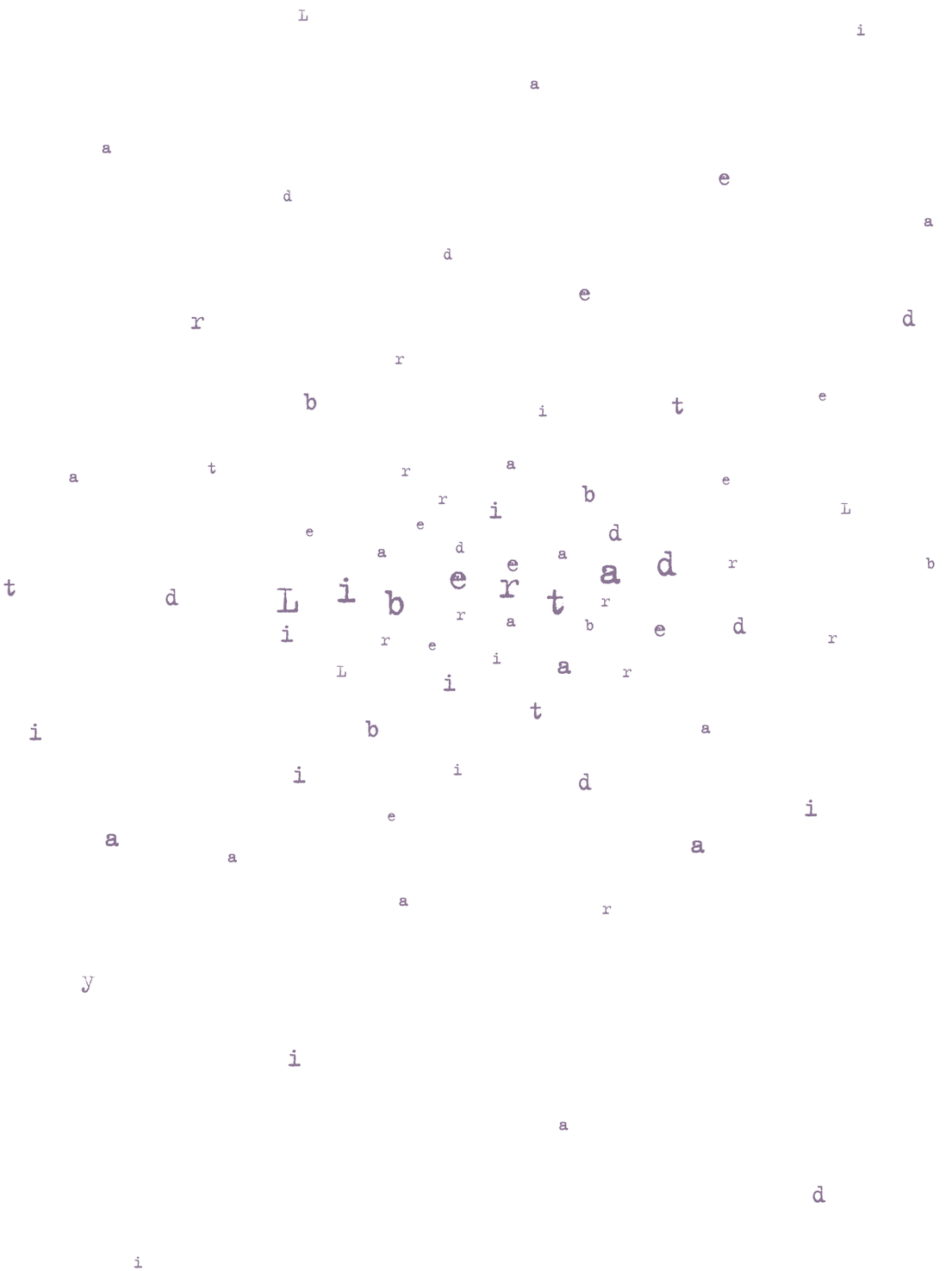
Retratos:
Jorge Alcaide, pág. 190
Bernardo Arcos, págs. 16, 20, 30, 94, 116, 166, 250, 270, 290
Fernando Espejo, pág. 138
Luis Pedro Mirón A., pág. 66
Santiago Ruiseñor, pág. 12

DR© 2013 Grupo Salinas

TV Azteca S.A.B. de C.V.
Periférico Sur 4121
Col. Fuentes del Pedregal
México, D.F. 14141
Teléfono (55) 1720 1313
www.gruposalinas.com
www.caminosdelalibertad.com.mx
www.fcgs.com.mx

ISBN 978-607-9076-21-4

Reservados todos los derechos.
Prohibida la reproducción total o parcial de la presente publicación, incluido el diseño de la cubierta, el almacenado o transmisión por cualquier medio existente o por existir, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos.



Ricardo B. Salinas Pliego
Górbachev y el futuro de México **12**

Sergio Sarmiento
Forjador de libertades **16**

Mijaíl Górbachev
Movimiento hacia la libertad **20**
Premio "Una Vida por la Libertad"

Premios

Primer lugar
Libres de envidia: la legitimación de la envidia como axioma moral del socialismo **28**
Guillermo Rodríguez González

Segundo lugar
Libertad y pobreza **64**
Martín Krause

Tercer lugar
Liberalismo: el verdadero y el falso **92**
Axel Kaiser

Premio categoría "Estudiantes"
La condición humana: ensayo sobre el sentido de la libertad **114**
Canek Sandoval Toledo

Menciones

El derecho de Estado (*Law of rule*): hacia un nuevo movimiento constitucional **136**
José Benegas

Propiedad privada: garantía de la libertad bolivariana **164**
Thomas José Chacón Santana

Mutación, contraataque y resistencia antiterrorista liberal en Perú **188**
Eugenio D'Medina Lora

El retroceso de la libertad individual ante la ilusión populista **228**
Ricardo López Göttig

El devenir de la libertad en América Latina **248**
Guillermo Lousteau Heguy

La libertad y las objeciones de conciencia **268**
Jorge Peña Vial

La pérdida de la unidad: un argumento pragmatista para replantear la libertad **288**
Alberto Quintero

Séptimo Concurso de Ensayo
Caminos de la Libertad

En esta séptima edición del concurso Caminos de la Libertad se recibieron 463 trabajos en la categoría abierta a todo el público, provenientes de dieciocho países: Alemania, Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Cuba, España, Estados Unidos, Honduras, Guatemala, Israel, México, Panamá, Paraguay, Perú, Rumania, Uruguay y Venezuela.

El jurado, constituido por José Antonio Aguilar Rivera, Arturo Damm, Mario Brenes, Sergio Sarmiento y Bertha Pantoja, decidió otorgar el primer lugar al ensayo "Libres de envidia: la legitimación de la envidia como axioma moral del socialismo", de Guillermo Rodríguez González. El segundo y el tercer lugares fueron concedidos, respectivamente, a los trabajos de Martín Krause ("Libertad y pobreza") y Axel Kaiser ("Liberalismo: el verdadero y el falso").

Por la calidad de los trabajos se decidió otorgar menciones honoríficas a José Benegas ("El derecho de Estado [*Law of rule*]: hacia un nuevo movimiento constitucional"), Thomas José Chacón Santana ("Propiedad privada: garantía de la libertad bolivariana"), Eugenio D'Medina ("Mutación, contraataque y resistencia antiterrorista liberal en Perú"), Ricardo López Göttig ("El retroceso de la libertad individual ante la ilusión populista"), Guillermo Lousteau Heguy ("El devenir de la libertad en América Latina"), Jorge Peña Vial ("La libertad y las objeciones de conciencia") y Alberto Quintero ("La pérdida de la unidad: un argumento pragmatista para replantear la libertad").

En la categoría "Estudiantes" participaron 217 trabajos realizados en cinco países: Argentina, Colombia, Guatemala, México y Paraguay. Los jurados Adolfo Gutiérrez, Esteban González y Dunia Rassy concedieron el primer lugar a Canek Sandoval Toledo por su trabajo "La condición humana: ensayo sobre el sentido de la libertad".

Górbachev y el futuro de México

Ricardo Salinas Pliego

Pocas personas en la historia han tocado tantos millones de vidas como Mijaíl Górbachev. Sus medidas para reestructurar la economía y lograr una apertura en la Unión Soviética llevaron, es verdad, al colapso de un sistema político que se había mantenido estable durante décadas en una región muy importante del mundo, pero también otorgaron una mayor libertad económica, política y personal a millones de personas en Rusia y en los países vecinos.

Al escuchar a Górbachev los mexicanos debemos recordar la historia no solo de la Unión Soviética sino también de nuestro país. Nosotros también tuvimos una revolución, algunos años antes que la soviética, y, aunque tuvo virtudes, restringió libertades económicas, políticas y personales. Nos dio un sistema de estabilidad política, pero también de pobreza para una gran parte de la población.

Hoy debemos aprender del valor de Górbachev cuando se enfrentó a las fuerzas políticas de su propio país y decidió mantener el curso de sus reformas a pesar de las voces que se levantaron en su contra. Hoy también México debe construir más libertades económicas y políticas. Seguimos teniendo demasiadas restricciones que nos impiden tener un país más libre y más próspero.

México tiene un Estado excesivamente interventor. De una población de 112 millones de habitantes (48 millones de los cuales tienen trabajo), 4.6 millones de ellos trabajan en el sector público y ganan, en promedio, más de 23 mil pesos al mes, mucho más que el trabajador común y corriente.

Juntos, los trabajadores y empleados formales del sector privado y del sector público suman unos 20 millones. Esto quiere decir que más de la mitad de los mexicanos trabajan en el sector informal. Y claro que lo hacen. Las reglas del país están hechas para dar grandes ventajas a la economía informal y para castigar con impuestos y regulaciones a quienes invierten y trabajan en la economía formal.

México necesita una *perestroika*, una reestructuración económica que nos haga ser más productivos. Debemos eliminar las restricciones innecesarias a la inversión. Tenemos que combatir los monopolios públicos y privados, como el que tienen Teléfonos de México y Telcel sobre las telecomunicaciones, uno de los sectores más importantes para hacer competitivo a cualquier país en el siglo XXI.

Pero los mexicanos también necesitamos una *glasnost*, una apertura política e informativa. Seguimos enfrentando enormes obstáculos para conocer el destino del gasto público, el cual se esconde, por ejemplo, detrás de fideicomisos para evitar su transparencia o se eroga de manera irresponsable. Cada día nos enteramos de un nuevo político que tiene mucho más de lo que honestamente habría podido ganar en toda la vida.

La ley electoral de 2007 confiscó, sin compensación alguna, valiosos tiempos de radio y televisión para el uso de los partidos políticos. Además prohibió que nadie que no fueran los partidos o candidatos oficiales pudiera contratar tiempos en los medios para expresar sus ideas políticas. Esto redujo nuestras libertades y nos ha llevado a sufrir una andanada constante de mensajes de propaganda.

El Estado mexicano debe también hacer un esfuerzo enorme para garantizar la seguridad en el país. El número de homicidios dolosos se cuadruplicó de 2007 a 2011, en buena medida por los esfuerzos para combatir el consumo de las drogas. Lo peor de todo es que esta violencia no produjo una baja en el consumo.

En realidad, son muy pocos los mexicanos que consumen drogas. El número aumentó entre 2008 y 2011, pero solo representan entre 1.4 y 1.5 por ciento del total de la población, según la Encuesta Nacional de Adicciones. El consumo de drogas no es nuestro problema sino el de nuestros vecinos del norte. Pero con la prohibición Estados Unidos traslada a México la responsabilidad de enfrentar el crimen organizado.

El propio presidente de la República, Felipe Calderón, dijo en septiembre en la Asamblea General de las Naciones Unidas que si los norteamericanos no están dispuestos a reducir su demanda de drogas, entonces quizás haya

que buscar soluciones de mercado. La represión violenta simplemente no está funcionando.

México tiene un enorme potencial económico. Contamos con un mercado interno muy grande y con una población deseosa de trabajar y dispuesta incluso a arriesgar la vida para cruzar la frontera y obtener los empleos que no consigue en nuestro país. Tenemos también una gran riqueza y diversidad de recursos naturales.

Pero para generar un mayor crecimiento es preciso dar rienda suelta a las fuerzas de la libertad. Debemos promover, en lugar de restringir, actividades en las que somos competitivos, como la minería. Debemos sacar mejor provecho a nuestros más valiosos recursos, como el petróleo y el gas. Debemos dejar de castigar con impuestos especiales a los sectores más productivos, como el de las telecomunicaciones. Debemos eliminar las prohibiciones a la compra de espacios en medios para la expresión de ideas políticas. Debemos dejar de usar el Banco de México para imprimir dinero sin respaldo real. Debemos darnos cuenta de que sin libertad no hay creatividad ni posibilidad de hacer inversiones de riesgo.

En un momento en que se aproxima un cambio de gobierno, México tiene frente a sí una agenda muy importante de reformas que pueden llevar a la construcción de un país más próspero y productivo. Para impulsar esta agenda se necesita una visión política de largo plazo, como la que mostró en su momento Mijaíl Górbachev, a quien por eso honramos hoy en Caminos de la Libertad.

Otto von Bismarck, el canciller que unificó Alemania en el siglo XIX, decía que "el político se preocupa de la siguiente elección y el estadista de la siguiente generación". Ha llegado el momento de que los mexicanos trabajemos también, pero no para ganar una elección sino para dejar un mejor país a nuestros hijos.

Forjador de libertades

Sergio Sarmiento

Algunos personajes llegan a ser participantes de la historia, pero otros son forjadores de la historia. Mijaíl Górbachev pertenece a esta última categoría.

Górbachev nació en Stávropol en 1931 en el seno de una familia de trabajadores agrícolas. Le tocó vivir el desplome de la producción agrícola y el hambre de 1931 y 1932, cuando Iósif Stalin era el dirigente máximo de la Unión Soviética. Fue testigo también de los abusos del régimen estalinista. Sus dos abuelos fueron detenidos por acusaciones políticas infundadas.

Mijaíl Serguéyevich trabajó en el campo, pero su inteligencia le permitió estudiar Derecho en Moscú. Se integró al Partido Comunista y ascendió con rapidez en la estructura de la organización. En 1985, cuando fue electo secretario general, máxima posición política en la URSS, era el miembro más joven del politburó. Más tarde fue presidente de la Unión Soviética.

Górbachev heredó una economía poco productiva y con poco crecimiento. Como gobernante impulsó dos políticas cruciales: la *perestroika*, que buscaba reestructurar la economía de la URSS otorgando mayores libertades de mercado, y la *glasnost*, una apertura política de información y de expresión.

Al contrario de sus predecesores al frente de la URSS, Górbachev decidió no intervenir cuando varios países de Europa oriental tomaron la decisión de cambiar su forma de gobierno y adoptaron regímenes más liberales. En 1990 recibió el Premio Nobel de la Paz en reconocimiento a las reformas que estaba realizando. En agosto de 1991 se registró un golpe de Estado que lo puso, con su familia, en arresto domiciliario. El golpe fracasó en parte

gracias a la resistencia de Boris Yeltsin, presidente de Rusia, y del pueblo moscovita. Pero un proceso profundo de cambio estaba ya en marcha. Para fin de año la Unión Soviética había dejado de existir.

La vida en libertad no es fácil. Las antiguas repúblicas de la URSS, y en especial Rusia, tuvieron enormes dificultades para adaptarse a una vida de libertades después de siete décadas de un régimen comunista. Con el paso del tiempo, sin embargo, Rusia y otras repúblicas han venido construyendo las instituciones de una democracia de mercado. A pesar de las críticas que se han hecho al proceso, pocos son los rusos que preferirían regresar a los viejos tiempos.

Górbachev pudo haber optado por mantener las estructuras de la vieja Unión Soviética. Tomó la decisión más riesgosa: impulsar una reforma de fondo. Esto quizás hizo que su paso por el poder fuera breve, pero le permitió realizar una transformación histórica no solo para su país sino para el mundo.

En Caminos de la Libertad, un proyecto de Grupo Salinas, buscamos promover la discusión sobre la libertad. Hemos encontrado esfuerzos por impulsar la libertad bajo ideologías políticas muy distintas. En los últimos años hemos otorgado el premio Una Vida por la Libertad a un socialista, el ex presidente del gobierno español Felipe González; y a un liberal, el escritor peruano Mario Vargas Llosa. En esta ocasión nos toca galardonar a un hombre que, desde el Partido Comunista y el gobierno de la URSS, abrió los caminos de la libertad a cientos de millones de personas en el mundo.

Hoy más que nunca es importante que seamos conscientes de la importancia de la libertad. Dos de nuestros premiados en el concurso de ensayo Caminos de la Libertad son venezolanos y no recibieron permiso para adquirir dólares con el fin de venir a esta premiación. Sus bolívares no son aceptados fuera de Venezuela. Las restricciones económicas se convierten así en una forma de coartar la libertad personal. Yoani Sánchez, la bloguera cubana que fue finalista en uno de nuestros concursos, fue detenida este año durante algunos días por el delito de tratar de cubrir un juicio como reportera. En México la guerra contra las drogas ha sido utilizada como pretexto para limitar las garantías individuales.

La libertad siempre es incómoda. Muchos en Rusia, México y otros países recuerdan con nostalgia los tiempos en que el Estado pretendía controlar todos los aspectos de la vida cotidiana. La libertad genera incertidumbre y puede llevar a errores. Pero hay una diferencia enorme entre los errores que se cometen en un régimen autoritario y en una sociedad libre. Lo más importante es que un país libre aprende de sus errores y puede corregirlos.

Quiero agradecer el generoso apoyo que Ricardo Salinas Pliego ha dado a Caminos de la Libertad.

A Mijaíl Górbachev, el hombre que desde el poder en un régimen comunista tuvo el valor de impulsar una reforma histórica, que abrió de manera dramática el campo de las libertades, le agradezco haber venido a un país deseoso de aprender de la experiencia de una de las transformaciones más importantes en la historia universal.

Para nosotros es un orgullo que reciba el premio Una Vida por la Libertad.

Movimiento hacia la libertad

Premio “Una Vida por la Libertad”
Mijaíl Górbachev

Recibo este premio que tiene un nombre tan impresionante: Una Vida por la Libertad. Es impresionante, muchísimas gracias. Es un gran honor participar en la lucha por la libertad y además recibir un reconocimiento. Se los agradezco enormemente, es un gran placer para mí.

Especialmente es muy agradable recibirlo en México porque es un país del que yo desde joven, todavía en la escuela, ya sabía. En Rusia adoran a México. A simple vista es difícil entender por qué, pero después, con el tiempo, se entiende la razón. Lo que pasa es que tenemos muchas coincidencias históricas, sobre todo en el siglo XX.

En Rusia entendemos el deseo e interés de los mexicanos por la libertad y la manera en que ven el futuro. La historia de su país, en la búsqueda de la libertad, ha tomado caminos revolucionarios, esto lo sabemos, y es una búsqueda que sigue hasta el momento.

Debo decir que este es un proceso que tampoco ha terminado en Rusia. Cuando me preguntan si es un éxito la manera en que se está moviendo la nación dentro del marco del proyecto democrático, digo que no. Muchas veces nos regañan, con justicia o no, pero yo quiero decir la verdad; si a alguien no le gusta la verdad, simplemente no me presten mucha atención.

Siempre es difícil ser libre. La libertad es un asunto difícil, y el camino hacia la libertad es difícil. Aprender a vivir en libertad es difícil. Poder dirigir y manejar los asuntos de la libertad es difícil. Es muy dulce esta palabra, libertad, pero el camino es amargo.

Ustedes han puesto mucho empeño en seguir este camino. Deseo que sigan y que tengan éxito, porque ustedes son personas muy diligentes y saben disfrutar de la vida y quieren hacerla mejor.

Mi vida ha abarcado gran parte del siglo xx. El primer decenio del nuevo siglo es un nuevo círculo, una espiral nueva, otra vuelta de la espiral. Pero, por más contradictorios que sean nuestros tiempos, estoy de acuerdo en que su contenido principal es el movimiento hacia la libertad, a pesar de todas las dificultades. Es lo más importante ahora, en este momento, cuando nos sentimos ya como personas que viven en un mundo global.

Acerca de mí ya se ha dicho mucho, no sé si repetirlo. Pero sí, voy a hablar un poco de mí. Yo soy campesino, al igual que mis abuelos y bisabuelos. He vivido una vida muy larga, no crean que voy a ocultar mi edad –ya subo tres escalones y debo pedir ayuda. Me acuerdo que en mi juventud podía brincar desde un tractor en movimiento. Ahora estoy terminando mi año número 82 en esta tierra. Ya no son tan fáciles, ni los escalones ni la vida, y es difícil llegar hasta México. Pero considero que, mientras el corazón me lata y tenga claridad de pensamiento, debo actuar, debo continuar lo que empezamos.

Nací y viví mis primeros veinte años en un lugar muy alejado de la ciudad, en el Cáucaso del Norte, que es mi patria pequeña, y mis puntos de vista se formaron ahí. Los principios con los que crecí son morales. Pienso, y la vida lo ha confirmado, que lo más importante, sobre lo que uno puede realmente apoyarse, es la vida de un campesino. Para los campesinos es muy difícil sobrevivir; para todos es difícil, pero en especial para ellos.

Cuando yo era joven empecé a sentir que quería ser útil para los demás, que quería servir a los demás. Probablemente es algo de mi naturaleza: no sé quién me dio esa cualidad, quién me la otorgó, es solo una característica personal que poseo.

Cuando estaba en la escuela pasaba mucho tiempo participando en Komsomol, la organización juvenil de comunistas. De joven, durante la ocupación alemana, me tocó vivir con mi mamá en los territorios ocupados por alemanes; las escuelas cerraron, y por lo mismo terminé la escuela a los 19 años, cuando por lo regular se acaba a los 16. A los 20 entré en el Partido Comunista; tenía un gran deseo de entrar en él.

Debo mucho a mi alma máter, la Universidad de Moscú. Los años ahí me dieron conocimientos e incluso un impulso espiritual. Después, regresé a mi tierra natal y conmigo llevé no solo un diploma rojo, con puros dieces, sino también a mi esposa, me llevé a mi esposa Raisa. Este fue el inicio

de la segunda etapa de mi vida. Debo decir que mi carrera ha sido muy exitosa, pero todo lo que tengo, todo lo que he alcanzado, es producto de nuestro esfuerzo, y estamos orgullosos de ello.

Así, en el año 55 terminé la universidad y de inmediato, después de siete días en la fiscalía de mi región, me llevaron a la política, porque en la universidad ya estaba metido en ella. Durante quince años ocupé muchos puestos políticos. Fui secretario del Partido Comunista en mi lugar natal, y quince años después fui el dirigente de la región de Stavropol, en el Cáucaso. Puedo decir que todo sucedió gracias a mi esfuerzo, no tengo nada que ocultar. Nunca pedí: denme ese trabajo. No, simplemente me elegían. Pero ¿quién marcó ese camino? No lo sé.

En octubre del 49, todavía en el noveno año de escuela, estábamos eligiendo al secretario de la organización de Komsomol, y mi candidatura fue promovida. Cada uno de los candidatos tenía que decir unas palabras. Lo que recuerdo es que cuando empecé a hablar quitaron la silla y me caí. Parece que ese evento fue muy importante porque, a través de una votación secreta, me eligieron, y ese fue el inicio de mi carrera política.

Como personaje político me formé durante la época soviética. A lo largo de los decenios del socialismo, la Unión Soviética tuvo un gran avance económico, con muchos adelantos en las áreas de protección social, medicina y educación. Sin embargo, la situación después del fin de la Segunda Guerra Mundial era terrible. La parte europea de Rusia había sido completamente destruida. Lo más sorprendente es que el impulso, en esa sociedad que pasaba por tantas dificultades, vino de las personas que regresaban de la guerra. Los soldados habían visto cómo se hacían las cosas en otros lugares, y querían restaurar la economía. Esa tarea fue realizada: si a alguien debemos la recuperación de Rusia después de la guerra es a ellos, a los soldados de la guerra.

Cuando trabajaba en la región del Cáucaso, en la periferia de Rusia, sentí y vi problemas en el sistema creado por Stalin, aun con los pocos cambios que se hicieron después de su muerte: en la economía, la centralización extrema, y en la ideología, la posición monopolista del Partido Comunista en todos los ámbitos de la vida, en la vida privada incluso. Todo ese control mantenía, por supuesto, encadenada a la sociedad. Con el tiempo las personas entendían que vivían en un país más educado, un país de artistas, actores e intelectuales, pero ese potencial no podía ser explotado a menudo.

Mientras trabajaba en la provincia, intentaba usar mi tiempo para impulsar iniciativas de apertura, cualquier iniciativa de apertura, e hice

mucho. A lo que hice durante esos diez años en la región de Stavropol lo llamé mi "pequeña *perestroika*", porque en ese lugar, en esa región muy árida, probé mis fuerzas y conocimientos, vi quién era en realidad. Lo más importante que me dejó esa experiencia fue que empecé a creer en mí mismo.

Ese fue un tiempo de cambios muy bruscos en la política del Partido Comunista. Lo más importante sucedió en 1956, cuando tuvo lugar el congreso número veinte del Partido Comunista, que terminó con el culto a la personalidad de Stalin y representó muchos problemas para nosotros y todo el mundo. Entonces tuve oportunidad de escuchar a personas que me decían: no creemos que Stalin haya sido así, ¿cómo es posible que él haya hecho esto, dónde estaban todos los demás, cómo pudieron permanecer callados? Era muy difícil seguir esas conversaciones.

Mi abuelo padeció las represalias de Stalin y estuvo a punto de ser fusilado. Pero pudo sobrevivir porque en ese momento ya empezaban a percibirse nuevas tendencias. Lo que pasa es que en aquel entonces una condena para fusilar a una persona tenía que ser firmada en instancias más altas. Mi abuelo –una persona que tenía catorce hermanos, que fue campesino y que creció en situaciones muy difíciles– fue acusado de un crimen injustamente, sin ningún fundamento. Y nuestra familia también sufrió. Cuando mi abuelo fue llevado a la prisión, donde estuvo catorce meses, nuestros amigos se olvidaron de nosotros; ni siquiera los parientes iban a vernos, o en todo caso iban a vernos en la noche porque era una casa de un enemigo del pueblo.

La oportunidad de buscar lo nuevo, y realmente voltear hacia una vida nueva, se presentó a finales de los años setenta. ¿Ustedes conocen a Brezhnev? Fue Secretario General del Partido Comunista después de Jrushchov. Cuando yo lo conocí, vi que todos los elementos, toda la información, indicaban que el país necesitaba grandes reformas. Y eso me hizo tomar todo muy en serio y adoptar una posición. Mi posición consistió en lo siguiente: el sistema necesitaba ser reformado. En realidad, teníamos todos los recursos para ser los más ricos del mundo, pero no podíamos proveer condiciones dignas para los ciudadanos. Estábamos atrás de los países productores líderes en el mundo, las personas estaban reaccionando a los lentos ritmos de desarrollo, y las condiciones de vida iban de mal en peor. Además, la gente no tenía libertad. Aparentemente dicen que no se puede comer libertad. Pero sin libertad y democracia, y sin participación en la toma de decisiones, ningún plan serio puede ser realizado en un país. Los cambios que tocaron las bases de nuestra sociedad, de nuestra vida, tienen que ver con la *perestroika*.

Cuando nuevas personas llegaron a dirigir al país, cuando se formó un grupo dentro del buró político y esa nueva generación, capaz de pensar de una manera moderna, asumió la responsabilidad, se convirtieron en la principal fuerza que movió a nuestro país. Ese movimiento también traspasó fronteras y llegó a los países de Europa Oriental.

Creo que no pudimos tener una comprensión inmediata de parte de nuestros homólogos en Occidente. En la Conferencia de Ginebra, con Ronald Reagan, hablamos de que la guerra nuclear no podía tener lugar. Y esto sigue siendo hasta hoy una directriz fundamental en la política del mundo, porque un misil nuclear puede aniquilar no solo a Europa sino a México y a la mitad del mundo. Todo ese potencial nuclear estaba concentrado en nuestros países, y nosotros mejor que nadie sabíamos a qué podía llevar. Teníamos que encontrar un camino común.

Antes de ese encuentro con Reagan, no habíamos tenido ninguno por seis años. Esa fue la culminación de la Guerra Fría. Después del encuentro yo le pregunté a mi delegación: ¿qué impresión les dejó Reagan? Lo considerábamos un águila, no, lo considerábamos un dinosaurio, un dinosaurio muy conservador. Dos días después supimos que a Reagan le habían hecho la misma pregunta, ¿qué impresión le dejó Górbachev?, y él contestó: es un bolchevique de cabeza dura. De todos modos empezamos a trabajar con Reagan, después de la reunión de Ginebra, pero al siguiente año ese espíritu, el espíritu de Ginebra, desapareció. Cuando las naves americanas llegaron a las aguas territoriales de la Unión Soviética, hablamos directamente con Reagan y le preguntamos: ¿qué vamos a hacer con estos buques militares? Los americanos no reaccionaban en absoluto cuando nosotros dábamos señales. Yo dije que primero avisaríamos, un disparo de aviso, y después daríamos un disparo de a de veras. ¿Qué querían los americanos? Querían probar nuestro temperamento, pero fue una provocación en realidad, esa es la palabra exacta. Después de uno o dos disparos desaparecieron del horizonte: se fueron al Mediterráneo y abandonaron el territorio de la Unión Soviética. Así, el proceso sí tuvo sus dificultades.

En 1986, un año después, atravesamos un proceso muy largo durante el cual se decidió qué íbamos a hacer con el armamento nuclear. Teníamos ya todo discutido, pero no pudimos firmar un acuerdo por lo siguiente: nosotros llegamos a la conclusión de que debíamos eliminar el armamento nuclear en la tierra, y no pudimos hacer nada. Reagan declaró que todo había sido un fracaso, y George Shultz tenía la misma opinión. Durante mi conferencia yo dije que consideraba que había sido un avance, porque

habíamos pasado ya los momentos más agudos. Para mí era un avance. En la mañana Shultz llamó a una conferencia y dijo: Górbachev tiene razón, es un avance.

Puedo hablar de esto interminablemente, pero tengo otro recuerdo. En Moscú recibimos al presidente Reagan, y él empezó a regañarme. A los cinco minutos de regaños lo detuve y le dije: usted no es mi maestro, y yo no soy un alumno; usted no es un fiscal, y yo no soy el acusado. Dos encuentros anteriores habían demostrado que podíamos llegar a un acuerdo y, si en esa ocasión no era posible, teníamos que considerar nuestra plática terminada. "No, usted no entendió correctamente", dijo, y entonces, poco a poco, después de un cierto tiempo, yo le dije que me podía llamar Mijaíl y yo le podía llamar Ronald.

Un tema muy importante era el de la libertad de los países europeos, de gran parte de los países de Europa Central y Oriental. Hubiera sido muy extraño que nosotros hubiéramos empezado nuestro proceso de democratización sin prestar atención a los países orientales de Europa. Si la Unión Soviética hace eso, entonces nosotros también lo vamos a hacer, pensaban ellos.

Todavía hoy preguntan algunas personas, no muy ilustradas, que por qué regresó Europa al capitalismo. Yo no recuerdo haber creído que ellos, que esos países, pertenecieran a nosotros. Pero, en todo caso, si ellos eran parte de nosotros, entonces sí los entregué. ¿A quién? Polonia a los polacos. Checoslovaquia a los checoslovacos. Hungría a los húngaros.

Digo todo esto porque sin esto no podemos hablar de la libertad en Europa y en el mundo; serían palabras vacías. Ahora ya estamos a salvo de la Guerra Fría, Bush afirmó que Rusia ya no es un país enemigo, y ya empiezan otros países a resolver los problemas del periodo de transición del socialismo al capitalismo. Todo esto requiere de grandes esfuerzos.

Cuando me preguntan ¿todo está bien en Rusia?, respondo que Rusia está en un periodo de transición. Sí, nosotros seguimos en ese proceso. Yo les he dicho a los americanos y a los ingleses: ustedes tienen una democracia de doscientos años y quieren que nosotros la construyamos en doscientos días. Nosotros, los rusos, tenemos muchos defectos, y hay luchas, pero seguimos en ese rumbo, en movimiento hacia la libertad.

Las personas quieren cambios, quieren libertad, y no quieren que todos esos cambios sean apoyados por bombas y misiles. Debe ser un proceso natural. Las características de los diferentes países deben ser tomadas en cuenta. Yo no puedo dejar de hablar acerca de la libertad, de la libertad

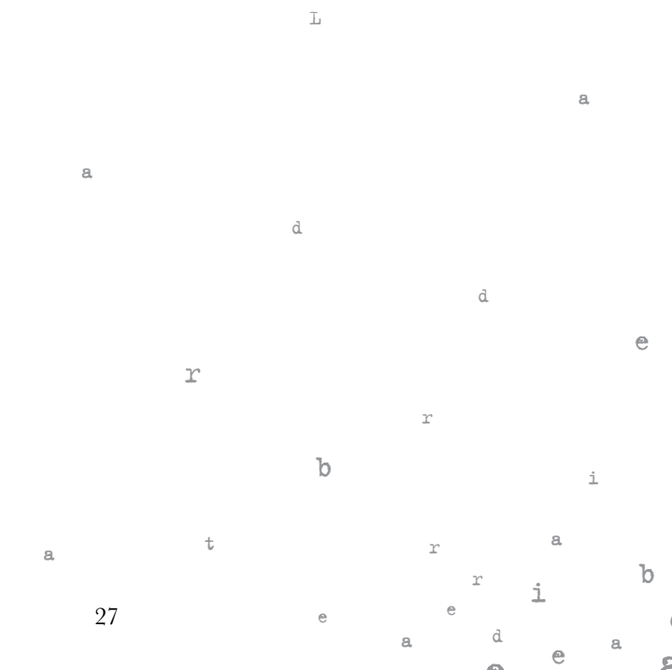
de creencias, de religión, de palabra, pero no podemos considerar que una persona que vive en la pobreza es libre. Hoy una de cada cinco personas en el mundo vive con uno o dos dólares al día, y ahí termina su libertad. Mil millones y medio de personas no tienen electricidad, dos mil millones no tienen condiciones higiénicas, y mil millones tienen hambre.

Quiero recordarles que el presidente, el famoso presidente, el gran presidente Franklin D. Roosevelt dijo: la Unión necesita estar libre de miedos y de pobreza, y no es un sueño, es la meta a la que nuestra generación debe llegar, y no dentro de mil años. En realidad, no hemos alcanzado esa meta, apenas la empezamos a tocar. Uno de los resultados es estar en el mundo global, pero ¿qué debemos hacer ahora? Todas las pláticas versan alrededor de un régimen global. El Papa, los presidentes, están hablando de eso, pero ¿dónde estamos en realidad?

Quisiera terminar con unas palabras de agradecimiento y desear que México tenga éxito en el mundo del siglo XXI. Este siglo seguramente no va a ser fácil, y todos van a atravesar dificultades. Pero esperemos que México, con sus personas talentosas y sus grandes recursos naturales, pueda alcanzar la meta. Veamos hacia el futuro con optimismo.

Muchas gracias.

Palabras pronunciadas el 5 de noviembre de 2012 durante la entrega del reconocimiento Una Vida por la Libertad.



Primer lugar

Libres de envidia: la legitimación de la envidia como axioma moral del socialismo

Guillermo Rodríguez González

No se nos otorgará la libertad externa más que en la medida exacta en que hayamos sabido, en un momento determinado, desarrollar nuestra libertad interna.
Mohandas Karamchand Gandhi

Guillermo Rodríguez González nació en Caracas, Venezuela, en 1964. Es profesor de Economía Política en el Instituto Universitario de Profesiones Gerenciales e investigador en el Instituto Libertad y Prosperidad y el Centro de Economía Política Juan de Mariana. Sus principales obras publicadas son *Tierra, petróleo y seguridad social* (2006), *El socialismo del siglo XXI* (2006), *El dilema de la política monetaria* (2010) y *Libertad y orden espontáneo* (2012). Su página web es www.guillermorodriguez.tk; su correo electrónico, correo@guillermorodriguez.tk.

Paradojas desagradables

La evidencia de las ventajas materiales y morales que ha traído la mayor libertad en aquellas sociedades contemporáneas que, en mayor grado, la disfrutan es tan abrumadora que parece inexplicable por qué no la entienden y defienden como principal valor rector del orden social la mayoría de sus obvios beneficiarios. Y, sin embargo, es imposible negar que una idea muy amplia y revanchista de igualdad es, en mayor o menor medida, el ideal que sentimentalmente prevalece entre nuestros contemporáneos. Que tal idea prevaleciera entre los habitantes de las sociedades menos libres y consecuencialmente más pobres de la Tierra no resultaría extraño (en cierto sentido las razones serían evidentes por sí mismas, aunque paradójicas); lo que sí exige explicación es que prevalezca la misma prejuiciosa idea entre la mayoría de los habitantes de la mayoría de las sociedades más libres y prosperas que el mundo ha conocido, como en efecto podemos constatar.

Y como en efecto constatamos: con la revancha como norte, las mayorías democráticas entronizan voluntariamente a quienes encarnan mejor su objetivo. La democracia como tiranía de la mayoría, y en la práctica de sus representantes, no es algo teórico ni lejano para parte alguna. Así, entre nosotros, en Latinoamérica, gobernantes autoritarios, con nítidos proyectos totalitarios por programa, son electos y reelectos por claras mayorías electorales en Venezuela, Argentina, Bolivia, Ecuador y Nicaragua, por mencionar únicamente los casos más notorios. Queremos creer que es una

cuestión puramente utilitaria, que esos electores ven equivocadamente en las promesas populistas la mejor, si no la única, oportunidad de mejorar su nivel de vida. Nos empeñamos en creerlo, porque de ser así lo único que se necesitaría sería convencerlos de que ese camino, aunque no deje de presentar mejoras temporales inmediatas, termina en la pobreza, mientras que él que proponemos, aunque implique sacrificios inmediatos, conduce a la prosperidad.

Pero ¿si no fuera el objetivo de la prosperidad propia lo que agrupa a esas mayorías tras las banderas igualitaristas de los nuevos caudillos socialistas? Si, más que el ansia del bien propio, ¿fuera el gozo del mal ajeno lo que impulsara mayormente a tales caudillos y a sus seguidores en primer lugar? En ese caso, acumular más pruebas de que la libertad es condición *sine qua non* para la creciente prosperidad material y el progreso moral de los hombres, aunque pueda ser útil, no sería nunca suficiente para convencer a tales mayorías. Y si dudáramos de lo anterior, tenemos ante nuestros ojos el hecho de que las grandes ventajas de las que podemos presumir en nuestro tiempo, en todos los campos del conocimiento, así como el notable progreso del nivel de vida de las personas comunes, son producto casi exclusivo de las sociedades más libres. Por otra parte, son escasos los frutos originales de las sociedades en que la libertad no se ha impuesto y, aunque pudieran acaso presumir de ciertos logros igualitaristas aislados en campos muy específicos, es innegable que para alcanzarlos han dependido de la ciencia, la tecnología y los métodos de organización copiados de aquellas otras sociedades en las que surgieron espontáneamente, como producto de la más amplia libertad. Y aún así atestiguamos cómo, incluso con la estremecedora miseria material y moral de tales fallidos experimentos a plena vista, la negación irracional de su naturaleza criminal y la simpatía por sus líderes pasados y presentes es todavía muy numerosa entre los intelectuales y las masas de las sociedades más libres que el mundo ha conocido. De hecho, están mucho más cerca de elegir en cualquier momento a sus propios Chávez, Correas u Ortegas de lo que creemos, o quizás algunos lo han hecho ya. No sería la primera vez, después de todo.

Las razones de tales paradojas no son desconocidas y explicación amplia pero diversa de sus posibles causas encontramos tanto en la filosofía moral, la economía y la sociología como en la etnografía, la historia e incluso la literatura. Son muchas, pues, las explicaciones, y algunas son mejores que otras, pero el caso es que algo ancestral e irracional parece estar en la base

del problema, por lo que el modesto objetivo de este ensayo es relacionar el trabajo de dos teóricos notables para reducir la causa de las mencionadas paradojas al factor ancestral e instintivo común, que resulta ser la primaria y mejor justificada explicación de esas paradojas. Aunque este no será un ensayo académico con las formalidades del caso, sino un intento de despertar amistosamente la reflexión introspectiva del lector, lo cierto es que relacionaremos en algún grado las investigaciones de Friedrich von Hayek sobre el evolutivo orden espontáneo de la sociedad a gran escala y la inviabilidad económica del socialismo en sentido amplio, con las investigaciones de Helmunt Schoeck sobre la naturaleza de la envidia y la influencia de su manejo en la evolución del orden social, desde los grupos primitivos hasta las altas culturas.[1] Por supuesto que nuestro análisis no es exhaustivo, ni de lejos; sería imposible dentro de los límites de un ensayo como este.

El motivo de envidia

Hay que advertir, antes de empezar, que la envidia identificada como tal es un sentimiento del que tendemos a avergonzarnos tan profunda e intensamente que su negación resulta de lo más común. Agreguemos a eso que la más eficiente forma de negación de la envidia no ha sido ocultarla sino disfrazarla de "justa" indignación, pues con ello logra el envidioso negar la verdadera naturaleza vergonzosa de su sentimiento ante sí mismo, al tiempo que justifica ante los demás las acciones que aquel le inspira. Coincido con el profesor Julio César De León Barbero en que "los enemigos de la libertad están por doquier y constituyen verdaderos obstáculos ideológicos. […] No son individuos, personas o agrupaciones. Los enemigos de la libertad son prejuicios",[2] así como en que esos prejuicios se relacionan con una mal disimulada nostalgia artificiosa por "regresar a experiencias sociológicas por las que el género humano atravesó hace miles de años".[3] Además, estimo, tras estudiar el trabajo del sociólogo Helmut Schoeck sobre la envidia, que el motivo de envidia es, generalmente, el origen declarado u oculto de aquellos prejuicios.

Y no se me escapa que, contra el argumento del motivo de envidia, se puede señalar que este caería en el terreno de la falacia *ad hominen*, y en cierto

[1] Partiendo del tipo de relación entre su obra *La fatal arrogancia* y la de Schoeck, *La envidia: Una teoría de la sociedad*, que el propio Hayek menciona en la primera. (Ver: Friedrich A Hayek. *Obras completas*, vol. I, *La fatal arrogancia: Los errores del socialismo*, segunda edición. Unión Editorial, 1997, pág. 230).
[2] Julio César De León Barbero. "La fragilidad de la libertad y la búsqueda de la comunidad". *Eleuteria*, marzo- junio, 2005, año 2, núm 1.
[3] Ibídem.

sentido así sería si nos limitaremos a señalar el vicio de la envidia en los enemigos de la libertad, incluso siendo cierto el señalamiento. Pero no se puede considerar falaz en modo alguno si podemos comprobar tanto que la envidia es universal, y tiene o tuvo utilidad evolutiva en específicas circunstancias, como que la tenencia o carencia de bienes materiales propios de cierta cuantía en nada disminuye o incrementa la posibilidad de envidiar; y, más importante incluso, que al darle entrada a su legitimación en su arsenal ideológico, quienes lo hacen comenten errores de hecho sobre la naturaleza de aquella utilidad evolutiva restringida, así como sobre los efectos de esa legitimación en los propios envidiosos y en la viabilidad del orden social mismo.

La envidia sería entonces la auténtica némesis oculta tras los prejuicios e ideologías que amenazan la libertad, la razón inconfesada por la que tantos se niegan a admitir las ventajas de las sociedades en que prevalece el mayor grado de libertad y la abyección de aquellas en que el poder logra eclipsarla, en nombre de otros muy sentidos y deseados objetivos, que, por lo demás, tampoco han alcanzado realmente.

Los hombres que se muestran ansiosos de entregar su libertad a cambio de una anhelada seguridad, pese a tener fundadas razones para sospechar que en realidad tampoco alcanzarán aquella, no actúan generalmente bajo el influjo de la superstición o la ignorancia. Lo hacen bajo el imperioso dominio de la inconfesable envidia y los amargos resentimientos, a los que se han entregado por la fuerza de una negación tan firme que les permite engañarse a sí mismos sobre sus verdaderos motivos.

Y no es novedoso en absoluto lo que planteamos: muchos han tomado nota de la envidia como pasión oculta tras la adherencia a políticas igualitarias. Un filósofo socialista tan importante como el tercer Conde de Russell entendía que:

La envidia es la base de la democracia. Heráclito dice que se debiera haber ahorcado a todos los ciudadanos de Éfeso por haber dicho: "No puede haber entre nosotros ninguno que sea el primero." El sentimiento democrático de los Estados griegos, casi en su totalidad, debió de haber sido inspirado por esta pasión. Y lo mismo puede decirse de la democracia moderna. Es cierto que hay una teoría idealista según la cual la democracia es la mejor forma de gobierno, y yo, por mi parte, creo que la teoría es cierta. Pero no hay ninguna rama de política práctica en donde las teorías tengan fuerza suficiente para efectuar grandes cambios; cuando esto ocurre, las teorías que lo justifican son siempre el disfraz

de la pasión. Y la pasión que ha reforzado las teorías democráticas es indiscutiblemente la pasión de la envidia.[4]

Que además de las teorías democráticas –las cuales pueden o no ser compatibles con las liberales dependiendo de los límites que admitan al poder de la mayoría– es la envidia la pasión que inspira a los adherentes a las más diversas teorías antiliberales, ya lo indicaba claramente Ludwig von Mises cuando afirmaba que "la gente no apoya el socialismo porque sepa que ha de mejorar su condición, ni rechaza el capitalismo porque sepa que les perjudica. Se convierten al socialismo porque quieren creer que con él progresarán y odian al capitalismo porque quieren creer que les daña; en verdad, la envidia y la ignorancia ciegan a los más"[5].

Pero lo cierto es que, ante los muchos esfuerzos liberales por iluminar esa ignorancia, aquellos otros que intentan combatir esa envidia resultan relativamente escasos. Es natural: los liberales aún somos, en algún sentido, hijos del iluminismo. Por más que nos aclare Hayek que hay dos racionalismos, uno verdadero y otro falso, explicándonos en la tradición de Hume los límites de la razón, un cierto espíritu "de las luces" está entre nuestros propios prejuicios empeñado en creer, contra toda evidencia, que la razón, con sus limitados poderes, tiene que ser más que suficiente para superar arraigados prejuicios anclados en hondos sentimientos. Y por desgracia no lo es. Parafraseando un poco a Mises pudiéramos decir que los liberales preferimos no iluminar la ignorancia de las personas acerca de la libertad no porque creamos que las personas superarán sus prejuicios antiliberales con tal conocimiento, sino porque queremos creer, contra toda evidencia, que ese será el resultado normal de adquirir tal conocimiento por el común de las personas, cuando en realidad sabemos que es un resultado extraordinario, aunque esté efectivamente al alcance de la razón de cualquier persona ordinaria. Es descorazonador para un liberal admitir que la luz de la razón poco puede contra la terca oscuridad de los prejuicios, especialmente cuando aquellos están basados en un sentimiento primitivo tan insidioso como la envidia.

Por otro lado, pese a lo que se empeñan en afirmar nuestros oponentes, los liberales somos tan humanos como cualesquiera otros, con las potenciales virtudes y vicios comunes a toda la humanidad. Y en consecuencia es obvio que el problema del manejo de la envidia también forme parte de nuestra vida diaria y de nuestros dilemas morales íntimos. No hay ser humano alguno libre

[4] Bertrand Russell. *La conquista de la felicidad,* treceava edición. Espasa-Calpe, 1985, pág. 53.
[5] Ludwig Mises. *Sobre liberalismo y capitalismo.* Unión Editorial, 1995, pág. 226.

de envidia: es un sentimiento universal. Quien afirma no haberla sentido, y cree sinceramente en la veracidad de lo que dice, simplemente se engaña a sí mismo con mucho menos efectividad que a los demás. Para tratar con un mínimo de objetividad la envidia, es necesario enfrentarla, cara a cara, entre nuestros propios sentimientos, y eso es desagradable; la negación es mucho más cómoda en lo que a envidia se refiere.

Pero, antes de seguir tratando el tema de la envidia y las razones por las cuales se transforma en la fuente de ideologías contrarias a la libertad, tenemos que exponer y explicar el significado de la libertad de la que hablamos. La libertad ciertamente es una e indivisible, pero los significados que diferentes personas dan al término resultan tan dispares y diversos que un deslinde de significados se impone para no terminar en el infructuoso exilio tras las fronteras de la confusión.

La libertad "sin apellido"

En psicología es apropiado hablar de libertad en el sentido de la decisión que no está influida por condiciones psíquicas o emocionales que limitan el juicio. Sean emociones violentas, sentimientos intensos, enfermedades mentales y/o neuronales, o efectos de influencias externas como drogas o daños físicos severos, es indudable que el hombre que no está en capacidad de juzgar normalmente no puede ser considerado libre en el mismo sentido que el que sí lo está. La libertad que se define ahí es precisamente la libertad interior, que, en buena parte, escapa a la capacidad de unos hombres para limitar la libertad de otros. Aunque llegado el momento deberemos considerarla, no es esa libertad interior a la que nos referimos aquí en principio, al menos no en la medida en que sus limitaciones no sean producto intencionado del poder, con el objetivo último de eliminar la acción libre y legítima del individuo en cuestión en la sociedad. No fue raro en los regímenes totalitarios hoy caídos el considerar la expresión de la disidencia como una enfermedad mental que debía ser sometida a tratamiento psicológico y "curada". Ni es raro que se practique aún en los que se mantienen en pie, e incluso en otros menos absolutos, de forma más solapada y en menor grado.

Tampoco nos referimos a la libertad política, no al menos en los dos sentidos en que se le suele entender en nuestros días. Ni la libertad de una nación ante otras nos dice gran cosa sobre la libertad de sus ciudadanos, pues no es raro que las banderas de la primera se alcancen al costo de la desaparición de la segunda. De hecho, ni siquiera la

denominaríamos libertad sino soberanía del Estado y/o la nación. Ni nos ocupa primariamente la libertad política en el sentido de participación en el gobierno; la libertad de votar, e incluso de postularse, es de suyo importante, pero ni su vigencia garantiza la libertad en el sentido que tratamos, ni su ausencia la excluye. Así, el caso es que la acción humana libre en el marco de la sociedad es lo que entendemos por libertad "sin apellido", pero con decir tal cosa aún no hemos definido realmente lo que entendemos por libertad sino solo señalado el ámbito de la misma: la sociedad del hombre.

Podemos excluir sin problema las ideas de libertad como amplia gama de posibilidades de acción, y la de la libertad como poder, por estar condicionadas a la disponibilidad relativa de medios. Y en un sentido más amplio desechar como absurda la idea de la libertad ante la realidad misma. El hombre, en efecto, es libre de actuar contra la razón y la realidad, pero en modo alguno es libre de las consecuencias de tal proceder.

Todas las definiciones de libertad, acertadas en sus contextos propios o absolutamente erróneas, nos interesan en algún grado; y muy especialmente nos interesa la de libertad interior. Pero libertad sin apellido, en el contexto de este ensayo, significa lo que Friedrich von Hayek definió como "aquella condición de los hombres por la que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo".[6] Así que adoptamos una definición negativa: por libertad sin apellidos entendemos "la ausencia de coacción arbitraria", lo que, como toda definición negativa, requiere justificación. Después de todo, una definición negativa nos dice lo que algo no es, no lo que algo es. Pero tal crítica de las definiciones negativas carece de sentido cuando lo que definimos es, en efecto, la ausencia de algo; no cabría definir la oscuridad sino como ausencia de luz, como no cabría definir la paz sino como la ausencia de conflictos violentos, ni la justicia de otra forma que como la ausencia de violaciones a los derechos inherentes a las personas, es decir, como ausencia de injusticia; y tampoco sería posible definir la libertad humana, en el específico contexto de la vida social, más que como la ausencia de coacción arbitraria de unos hombres sobre otros. Todas las otras acepciones posibles de libertad antes mencionadas, con la obvia excepción de una absurda libertad ante la realidad misma, pueden tener plena vigencia en ausencia de libertad. Así:

-El hombre puede tener libertad interior aun estando sometido a la coacción arbitraria, en la medida en que esta última suele conformarse con restringir o forzar su conducta, sin importar lo que en la intimidad de su

[6] Friedrich A. Hayek. *Los fundamentos de la libertad*, sexta edición. Unión Editorial, 1998, pág. 31.

conciencia piense sin llegar a comunicarlo. Pero, aun cuando esto último le importara, está a su alcance intentarlo, mas no lo está la seguridad de someter la intimidad de la conciencia de otro por medio de coacción alguna.

-Puede ser el individuo libre de votar, y hasta de postularse como candidato, y aun así encontrarse sometido a la arbitraria coacción de otros hombres. Es obvio que la coacción arbitraria de una mayoría sobre una minoría no exige que se excluya a la segunda de esa libertad política, sino que no se limite el poder arbitrario del gobierno mayoritario.

-Que la libertad de pueblos, naciones y/o Estados se pague con la libertad perdida de las personas que los componen no es algo que requiera de mucha explicación. Todos los Estados totalitarios del mundo son completamente libres de serlo, y es por ello que sus súbditos no lo son en absoluto.

-En cuanto a la libertad como abundancia de posibilidades materiales para ejercerla (que, además de un razonamiento circular, es una variante de la idea de la libertad como sinónimo de poder), y que se pretende presentar como la libertad exclusiva de los muy ricos, cuando en realidad sería exclusivamente la de los gobernantes totalitarios, no es difícil entender que quien disfruta de abundantes medios para perseguir sus fines puede estar sometido a la arbitraria coacción de otros en cuanto a los fines que ha de perseguir o no, en tanto que otro con muy limitados medios puede ser enteramente libre de elegir sus fines sin coacción arbitraria alguna.

-Finalmente, la idea de la libertad como posibilidad de elegir entre múltiples opciones es igualmente independiente de la libertad como la definimos. Puede el hombre sometido a la coacción arbitraria de otros tener muchas, pocas o una sola alternativa para cumplir con las demandas de tal coacción, y no será por ello ni más ni menos libre. En tanto que quien no esté sometido a la coacción de otros será libre incluso de no elegir la única de que dispusiera.

Podemos observar entonces lo que Lord Acton afirmó:

> Por libertad entiendo la seguridad de que todo hombre estará protegido para hacer cuanto crea que es su deber frente a la presión de la autoridad y de la mayoría, de la costumbre y de la opinión. […] En la antigüedad el Estado se arrogaba competencias que no le pertenecían, entrometiéndose en el campo de la libertad personal. En la Edad Media, por el contrario, tenía demasiada poca autoridad y debía tolerar que otros se entrometiesen. Los Estados modernos caen habitualmente en ambos excesos. El mejor criterio para juzgar si un país es realmente libre es el grado de seguridad de que gozan las minorías.[7]

[7] John Emerich Edward Dalberg-Acton. *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Unión Editorial, 1999, págs. 59-60.

Al identificar así a las fuerzas de las que a lo largo del tiempo ha provenido la arbitrariedad de la coacción, Lord Acton implícitamente nos presenta esta como el exceso que sobrepasa el límite de la coacción legítima. No es difícil identificar teóricamente tales límites: es evidente que lo legítimo se limita a coaccionar exclusivamente la acción que coacciona la libertad de otros; orientar el poder limitado por tal definición, sin embargo, puede resultar tan difícil como sencilla es la misma. Y una de la razones de ello, no la única, pero sí la que debemos destacar en este contexto, es que el hombre puede llegar a creer, con frecuencia desalentadora, que, en "justicia", es su deber moral, además de su legítimo derecho, el coaccionar por la fuerza a otros porque, sin daño alguno a terceros, simplemente se han destacado más.

Karl Marx, en *Trabajo asalariado y capital* (1849), racionaliza la envidia (sin mencionarla) como un malestar ante la desigualdad, independiente de mejoras en el nivel de vida de los más pobres, asumiendo que aquellos se comparan siempre, única y exclusivamente, con los que tienen o ganan más que ellos y nunca con ellos mismos en un pasado en que estuvieron en peor condición, siendo la desazón el resultado de cualquier mejora propia si aquélla ocurre al tiempo en que otros mejoran relativamente más:

> Sea grande o pequeña una casa, mientras las que la rodean son también pequeñas cumple todas las exigencias sociales de una vivienda, pero, si junto a una casa pequeña surge un palacio, la que hasta entonces era casa se encoge hasta quedar convertida en una choza. La casa pequeña indica ahora que su morador no tiene exigencias, o las tiene muy reducidas; y, por mucho que, en el transcurso de la civilización, su casa gane en altura, si el palacio vecino sigue creciendo en la misma o incluso en mayor proporción, el habitante de la casa relativamente pequeña se irá sintiendo cada vez más desazonado, más descontento, más agobiado entre sus cuatro paredes.[8]

El caso es que hasta ahí Marx simplemente está asumiendo que la envidia existe y que las diferencias relativas de riqueza la excitan, incluso cuando los envidiosos estén mejorando su condición material. Pero, para justificarlo, enmarca el fenómeno en su teoría de la explotación, elevándolo a categoría de su economía política:

[8] Karl Marx. *Trabajo asalariado y capital* [1849], edición en español de Marxists Internet Archive, 2000. Disponible en http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm.

> Un aumento sensible del salario presupone un crecimiento veloz del capital productivo. A su vez, este veloz crecimiento del capital productivo provoca un desarrollo no menos veloz de riquezas, de lujo, de necesidades y goces sociales. Por tanto, aunque los goces del obrero hayan aumentado, la satisfacción social que producen es ahora menor, comparada con los goces mayores del capitalista, inasequibles para el obrero, y con el nivel de desarrollo de la sociedad en general.[9]

El problema ahí no es tanto que la justificación de la envidia pasa a depender de una teoría de la explotación completamente construida sobre una errónea y ampliamente superada teoría del valor objetivo, pues creer en la teoría de la plusvalía contra toda evidencia es tan posible como creer en la hechicería contra toda evidencia; el problema es que limita la justificación de la envidia a las diferencias materiales. Para una legitimación universal de la envidia, no limitada a las diferencias materiales y completamente independiente de cualesquiera condiciones aparente o realmente injustas en el origen o desarrollo de las diferencias, debemos esperar hasta la segunda mitad del siglo xx.

Las nuevas supersticiones envidiosas

Es en tal sentido la envidia una superstición del envidioso que se empeña en creer que cuando otro se destaca algo le ha quitado a él, cosa muy fácil de sostener en sociedades en las que prevalece la creencia en la hechicería –por ser aquel el medio mágico señalado que no requiere de explicación ni evidencia– mientras que, en aquellas sociedades en que se ha superado mayormente tal superstición, la legitimación de la envidia requiere de construcciones ideológicas que justifiquen al envidioso, acusando falsamente a todo envidiado de ser más, injustificadamente y a costa de quienes le envidian. Que la creencia en ciertas ideologías sirva al envidioso en la sociedad moderna al mismo propósito que la creencia en la hechicería le sirve en otras más primitivas, es un primer indicio de la naturaleza supersticiosa y antisocial de tales ideologías. Y el que posiblemente sea el más elaborado ejemplo de esa línea de pensamiento, el filósofo estadounidense John Rawls, *University Professor* por la Universidad de Harvard, propone un Estado de cuatro ramas a cargo de cuatro funciones:

[9] Ibídem.

Una rama de asignación de recursos, para mantener el sistema de precios razonablemente competitivo y prevenir la formación de algún poder de mercado, entendiendo por poder de mercado la capacidad[10] de crear barreras a la entrada de competidores. Otra de estabilización, para proveer pleno empleo, en el sentido de que quienes quieran empleos pueden encontrarlos, de libre escogencia; y a tal efecto el Estado tendrá que proveer la demanda efectiva. La otra rama estaría a cargo del mínimo social, garantizando subsidios y servicios sociales para los poco aventajados. Y, finalmente, una rama a cargo de la distribución, aplicando impuestos para realizar ajustes a los derechos de propiedad.[11]

¿Y todo ello para qué? Porque, después de todo, se nos habla de evitar que se formen poderes en el mercado, sin importar que la fuente temporal de tales poderes pudiera ser la máxima eficiencia en identificar y satisfacer los deseos de los consumidores. Más bien se nos habla de favorecer una menor eficiencia, o de dejar los deseos de muchos consumidores insatisfechos –y peor, satisfechos los del resto–, con tal de evitar el poder de mercado. También nos habla de proveer demanda efectiva, muy keynesianamente, pero no por las razones de Keynes sino para garantizar la libre escogencia de empleos. Esto no es sino subsidiar, con cargo a los impuestos que pagan todos, los empleos que algunos prefieren, pero que nadie está dispuesto a mantener demandando lo que producen a un precio que pague lo que aspiran obtener los ocupados en esos empleos. Se nos habla también de sustituir la caridad y la solidaridad mutua por la confiscación y redistribución gubernamental, y finalmente de castigar lo que de todas formas subsista de riqueza con la redistribución a través de impuestos. El resultado de ello es una sociedad más pobre material y moralmente. Pero también se llama a derribar de su altar a la justicia y en su lugar entronizar la envidia. Ni más ni menos.

[10] Concepto muy problemático pues, por un lado, depende completamente de una arbitraria definición de "mercado" (en la medida en que la propiedad plural como tal es una barrera al uso por parte de terceros de los bienes privados, y en tal sentido es posible definir cualquier "barrera de entrada" a voluntad, puesto que se puede definir fácilmente el mercado en que entra cualquier propiedad exclusivamente como aquella parte del mismo restringido totalmente a, u ocupado mayormente por, la misma) y, por el otro, hay que considerar que, fuera de la construcción puramente imaginaria de una economía de giro uniforme, tales barreras aparecen y desaparecen de acuerdo con las variaciones en la eficiencia competitiva del lado de la oferta y las variaciones de preferencias del de la demanda; por lo que en una economía de mercado el problema subyacente resulta ser lo que Rawls denomina *poder de mercado*, o es producto de una mayor eficiencia del oferente en satisfacer más perfectamente y a menor costo alguna específica demanda en el mercado, o es producto de una barrera legal que impide el ingreso de determinados competidores en aquello que la ley define como mercado exclusivo de determinados agentes, lo que puede ser tanto resultado de la existencia misma de la propiedad plural y su protección por la ley en sentido material, como de privilegios de explotación restringida arbitrados por la legislación positivista.

[11] John Rawls. *A Theory of Justice*. Oxford University Press, 1999, pág. 245.

Y para quien lo dude, el propio Rawls lo dejó muy claro:

> El Principio de Diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienes quiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte solo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos. Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costos de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen a favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al Principio de Diferencia si queremos continuar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de dones naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas compensatorias.[12]

Es la envidia, legitimada como un absoluto social por Rawls, lo que lleva a la filosofa y novelista Ayn Rand a aclarar que:

> Ciertas maldades están protegidas por su propia enormidad: hay gente que, leyendo esa cita de Rawls, no podría creer que realmente quiere decir lo que dice. Pero lo hace. No es contra las instituciones sociales contra las que Rawls (y Mr. Cohen) se rebela, sino contra la existencia del talento humano. No contra los favores gubernamentales, sino contra la existencia del talento humano. No contra los privilegios políticos, sino contra la realidad. No contra los favores gubernamentales, sino contra la naturaleza humana (contra aquellos que "han sido favorecidos por la naturaleza", como si un término como favor pudiera ser aplicado aquí). No contra la injusticia social, sino contra el hecho de que algunos hombres nacen con mejores cerebros y hacen mejor uso de ellos que otros. La nueva "teoría de la justicia" exige que los hombres contrarresten la "injusticia" de la naturaleza mediante la institucionalización de la más obscenamente impensable injusticia: privar a aquellos "favorecidos por la naturaleza" (esto es, el derecho a la vida) y conceder a los incompetentes, los estúpidos, los vagos, el derecho al disfrute de bienes que no podrían producir, no podrían imaginar y ni siquiera sabrían que hacer con ellos.[13]

Hay que tomar nota de que una línea de izquierda crítica a la socialdemocracia de Rawls postula que, si la justicia rawlsiana fuera fiel a sí misma, no podría

[12] John Rawls. *Teoría de la justicia.* Fondo de Cultura Económica, 2000, pág. 104.
[13] Ayn Rand. *The Ayn Rand Letter*, vol. II, núm. 10, 1973.

permitir incentivos especiales de ningún tipo a los talentosos, y Rawls insiste en permitirlos con la condición de que mejoren a los no talentosos, lo que para algunos marxistas implica una "explotación extorsiva". Hay que tomar nota también de que Jacques Bidet[14] incluso identifica en Rawls un retroceso ante el imperativo categórico de Kant, ya que formula su "imperativo" de justicia como un optativo. Ya a principios del siglo pasado Tugan-Baranowsky[15] había postulado la idea de que las invenciones técnicas o científicas de cualquier naturaleza, así como el producto del trabajo intelectual en general, sería "peculio de todos" y no de sus creadores, pero a diferencia de Rawls no tenía realmente una justificación, por torcida que fuera, para su afirmación. Las críticas marxistas a Rawls lo acusan de no ser suficientemente rawlsiano, pues relativiza el principio de diferencia, el cual, de ser coherentemente seguido, exigiría la revolución y el socialismo como lo entienden los marxistas. Y en eso tienen razón: la idea de una economía de mercado funcionado bajo la extorsión de la envidia ideológicamente legitimada y devenida en legislación no se detendría jamás donde pide Rawls, sino que seguiría su propio camino de servidumbre hasta el socialismo totalitario, o renegaría de sí misma y retrocedería sobre sus pasos, cuando aún fuera tiempo, ante la evidencia de sus efectos.

¿Cuál es el problema?

A estas alturas podemos empezar a tratar el problema que nos ocupa. Se trata de una particular relación entre la libertad interior y esa libertad en el orden social que dejamos "sin apellido", y resulta ser lo que posiblemente llevo a Benjamin Franklin a considerar que "solo un pueblo virtuoso es capaz de vivir en libertad. A medida que las naciones se hacen corruptas y viciosas, aumenta su necesidad de amos".

¿Por qué la libertad interior, en el sentido antes citado, desaparecería bajo el influjo de las pasiones? Porque el hombre que actúa bajo la influencia de un poderoso sentimiento, tan poderoso que le denominamos pasión, no es libre, en el mismo sentido interior en que no lo es quien está mentalmente enfermo o bajo el efecto de ciertas drogas. No es libre interiormente porque su juicio está bajo el influjo de una pasión que lo nubla y le impulsa a actuar de forma completamente diferente a como es razonable suponer que actuaría sin esa influencia. Al hablar de ausencia

[14] Jacques Bidet. *John Rawls y la teoría de la justicia.* Edicions Bellaterra, 2000, pág. 133.
[15] Mijail Ivánovich Tugan-Baranowsky. *Los fundamentos teóricos del marxismo*. Hijos de Reus Editores, 1915, págs. 224-225.

de libertad interior estamos, hasta cierto punto, equiparando esa pasión que la causa, en el caso que nos ocupa, con la enfermedad que puede también causarla. La diferencia, obviamente, es que se trata de una enfermedad moral, no psicológica o neuronal. Es pues un vicio y, como vicio, algo que se sobrepone a la voluntad, la domina y la sustituye. No hay que dudar que la voluntad pueda dominar la pasión, el sentimiento y aun el instinto, y en tal sentido pueda controlar al vicio. Pero cuando lo contrario ocurre, ya el vicio no es voluntario, sino que es la ausencia de voluntad para contralar una pulsión que sabemos negativa. Así, la envidia es un vicio adictivo.

Quien ha caído en el vicio de envidiar estará dispuesto a soportar en sí mismo el coste de disfrutar el mal ajeno, siempre que sea el mal de aquel o aquellos que envidia. Carlo M. Cipolla[16] lo definió como estúpido y "bromeó" brillantemente con modelos económicos de tal estupidez, pero también entendió que aunque podemos reírnos de la estupidez, propia y ajena, cuando tales idiotas prevalecen la sociedad como tal está en problemas.

El problema es, pues, que quienes han sucumbido a la pasión viciosa de envidiar han perdido su libertad interior y, en ausencia de su mejor juicio, se ven impulsados a actuar apasionadamente contra la libertad de los demás, e incluso de ellos mismos, en el orden social. ¿Qué puede satisfacer a la envidia sino el poder para destruir el bien envidiado? ¿Y qué más que la coacción arbitraria de unos hombres sobre otros permitiría tal poder? Aunque no le fuera completamente indiferente, el envidioso no necesita tener él mismo el poder; basta con que la arbitrariedad a la que se empeña en denominar "justicia" caiga sobre aquellos a los que envidia. Ni más ni menos. ¿Puede ser libre una sociedad que legitime y aún reclame de sus miembros la envidia? Pues si esa es la voluntad de la mayoría, pudiera tener soberanía, libertad política y amplia gama de posibilidades para dar curso a la arbitrariedad anhelada, pero no sería una sociedad de hombres libres, en el sentido en que nadie estaría realmente libre de la coacción arbitraria de otros. El problema es, pues, que si la mayoría pierde su libertad interior en las garras de la envidia, la libertad de todos se verá crecientemente restringida en cualquier sociedad sometida a los efectos de tal vicio sobre la legislación y las políticas públicas.

[16] Carlo M. Cipolla. *Allegro ma non troppo*. Crítica, 2010.

La envidia y la evolución de la moral

¿Sirve de algo la envidia? Por más destructivo que sea el citado sentimiento, algún resultado evolutivamente útil produjo para no desaparecer; de ser exclusivamente negativas sus consecuencias, la selección evolutiva hubiera terminado por descartarlo. Y es aquí donde la teoría del orden espontáneo de Hayek nos ilumina el camino.

La clave de la envidia como fuente de gran parte de las amenazas a la libertad estriba en la coexistencia solapada de dos códigos morales dentro de toda sociedad humana a gran escala, dos códigos que lógicamente se nos presentan como mutuamente excluyentes pero que, sin embargo, tienen que ser reconciliados constantemente en función de la inevitable interdependencia de los diferentes tipos de organización social en los que evolucionaron. El caso es que:

> Nuestros instintos morales, nuestros sentimientos espontáneos, han evolucionado durante probablemente cerca de un millón de años que la raza humana dedicó a la caza menor y a la recolección en grupo. La gente no solo se conocía cara a cara, sino que también actuaba en conjunto tras objetivos claros y comunes. Fue durante este largo periodo, que precedió al desarrollo de lo que llamamos civilización, que el hombre adquirió sus respuestas genéticas.[17]

Pero sería un error considerar que ese orden colectivista tribal fue sustituido por la emergente civilización. El orden tribal no fue *sustituido* por el orden extenso de las civilizaciones emergentes; fue superado, sí, pero en el sentido en que fue abarcado en aquel; y ya más difícil de reconocer subsiste y evoluciona en adelante dentro de aquel, en los pequeños grupos que aún se orientan por el viejo orden tribal, con su atávica moral instintiva, dentro de la civilización porque:

> La evolución de una tradición moral, que nos permitió construir un orden amplio de colaboración internacional, exigió la represión gradual de estos dos instintos básicos de altruismo y solidaridad, especialmente el de la búsqueda de objetivos en común con nuestros semejantes; y fue posible por el desarrollo de una nueva moral que el hombre primitivo rechazaría.
>
> Sin embargo, esto fue mucho mejor comprendido por los grandes filósofos morales del siglo XVIII. Uno de ellos, a quien admiro en forma especial, Adam Ferguson, dijo: "el salvaje que no conoció la propiedad tuvo que vivir en un

[17] Friedrich Hayek. "Los fundamentos éticos de una sociedad libre", exposición en el ciclo de conferencias "Fundamentos de un Sistema Social Libre", organizado por el Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, abril de 1981.

> grupo pequeño". De hecho, esencialmente, fue la evolución de la propiedad, de los contratos, de la libertad de sentimiento con respecto a lo que pertenece a cada uno, lo que se transformó en la base de lo que yo llamo civilización.[18]

Ahora, como el mismo Hayek identifica al socialismo en sentido amplio con ese atávico anhelo por imponer la moral de los originarios y minúsculos grupos en que vivió y evolucionó nuestra especie por cientos de miles de años en la Gran Sociedad civilizada que surge con –y depende de– una moral impersonal, identificándolo consecuentemente como un error de hecho sobre la naturaleza del orden social civilizado mismo, nos queda por determinar si la envidia está entre esos sentimientos instintivos que permiten la cohesión de los grupos primarios y atentan contra la existencia misma de la sociedad civilizada, y si es por ello que la apelación de los socialistas, en sentido amplio, a la envidia difiere significativamente del uso político oportunista circunstancial que otros pudieran hacer de tal primario sentimiento.

Los socialistas creen que hay dos tipos de fenómenos que podemos denominar *orden*: aquellos que corresponden a la evolución espontanea de las especies por selección evolutiva y aquellos que corresponden a la voluntad ordenadora de sujetos humanos en la sociedad. Y ciertamente existen esos dos órdenes (ya Aristóteles los había clasificado así, aunque sin considerar evolutivo ni el orden de los fenómenos naturales ni el de los sociales) pero lo que nos importa aquí es que tal desafortunada clasificación, luego adoptada férreamente en la filosofía racionalista cartesiana del siglo XVII en adelante, oscureció a pensadores como Rousseau y Voltaire, impidiéndoles la identificación de una tercera clase de fenómenos, ni completamente naturales[19] ni íntegramente convencionales o artificiales; aquellos que surgen como resultado involuntario e imprevisto de la acción de los hombres en ausencia de cualquier convención previa orientada a originarlos, e incluso sin la menor noción anticipada de lo que podrán ser cuando efectivamente emerjan. Otra línea de la filosofía racionalista en la que se destacan pensadores escoceses, como David Hume y Adam Ferguson, reaccionó ante los errores del racionalismo cartesiano mediante una interpretación de la civilización como el reino de esos terceros fenómenos del orden espontaneo evolutivo en la sociedad humana, con lo que identificaron el orden evolutivo espontáneo ajeno a la categoría de

[18] Ibídem.
[19] Naturales en el sentido de estrictamente biológicos, pues, espontáneos, son en efecto, y sin duda alguna, fenómenos naturales.

causa[20] primero en la sociedad humana que en la biología. Por ejemplo, Ferguson, en su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767), afirmó que "Cada paso y cada movimiento de la multitud, aun en épocas supuestamente ilustradas, fueron dados con igual desconocimiento de los hechos futuros; y las naciones se establecen sobre instituciones que son ciertamente el resultado de las acciones humanas, pero no de la ejecución de un designio humano", aunque con el tiempo aquello sería mayormente olvidado y los posteriores descubrimientos sobre la evolución biológica de las especies se tergiversarían para justificar teleologías pseudo-evolucionistas del orden social, que bien pueden servir hoy de munición falaz contra quien estudie y describa tales fenómenos sociales como realmente son.

Eduardo Zimmermann[21] resume los postulados de tal orden así: primero, por la complejidad inherente al orden de la sociedad, los resultados esperados de las acciones humanas pueden ser muy diferentes de lo planeado; segundo; persiguiendo fines egoístas o altruistas, exclusivamente dentro de las reglas de conducta adecuadas, los individuos producen, a su vez, resultados útiles o beneficiosos para otros; y finalmente, el orden de la sociedad, esas reglas de conducta adecuadas y lo que en general llamamos cultura, es el resultado de conductas individuales que no tienen ese objetivo, pero que son orientadas a tales indirectos resultados por instituciones, prácticas y reglas, que a su vez tampoco son normalmente invenciones deliberadas sino productos del proceso de evolución, durante el cual dichos sistemas de normas guiaron exitosamente a los grupos o comunidades que los adoptaron. Cualquiera que coincida con tales tesis citará el lenguaje, el derecho, el dinero, el sistema de mercado y la moral misma como evidentes ejemplos de instituciones resultantes imprevistas de las sucesivas interacciones humanas, particularmente favorables para la vida en sociedad.

Puede citarse aquí la asombrosa crítica de Antonio Argandoña, quien llega a acusar a Hayek de "haber caído en este determinismo ciego: el hombre entra en 'un orden de eficacia superior' que lo recoge y lo lleva hacia la perfección, sin aportación personal, sin libertad".[22] Ya que, según el

[20] Entendiendo que algunos de los pensadores de la Ilustración escocesa fueron creyentes, otros agnósticos o incluso, como Hume, posiblemente ateos, no sería razonable considerar la idea de Dios como causa última un consenso en tal escuela, pero tampoco se puede olvidar que atribuir la causa última de los órdenes espontáneos a un ser omnipotente y omnipresente que, por definición, estaría más allá del tiempo, implica referirse a una categoría de causa que no es en modo alguno equiparable (o en cierto sentido ni siquiera comparable) al designio humano o a causas naturales claramente comprensibles por la razón.
[21] Eduardo A. Zimmermann. "Hayek: La evolución cultural y sus críticos". *Libertas*, vol. IV, núm. 6, mayo, 1987.
[22] Antonio Argadoña Rámiz. "Orden espontáneo y ética: La moral en *La fatal arrogancia*, de F. A. Hayek". *Cuadernos del Pensamiento Liberal* núm. 12, págs.. 33-47, abril, 1991.

citado, si las instituciones claves del orden social "no proceden de la razón, sino de hábitos de respuesta, como Hayek afirma, la razón no es, pues, sino otro hábito de respuesta (y uno no puede menos que empezar a preguntarse dónde está la libertad del hombre, si lo que hay en él de racional es solo eso, un hábito de respuesta)".[23] Lo que equivale a decir que la libertad sería, nada más y nada menos, que el poder de crear racionalmente las instituciones sociales a voluntad. Finalmente Argandoña revela su propio prejuicio en lo siguiente: "¿Puede hablar Hayek de dignidad de la persona humana? No, porque ha negado cualquiera de los componentes posibles de esa dignidad, como la espiritualidad y la trascendencia."[24] Esto nos deja claro que la amplia, constante y fundamentada defensa de Hayek de la dignidad del ser humano, partiendo de la auto-propiedad y sin recurso a la teología, es lo que molesta al crítico, para quien no compartir sus creencias religiosas equivale a negar la dignidad y libertad humanas.

La primera razón para traer a colación el ensayo citado es que resulta un caso ilustrativo de algo que no se había indicado antes: la identificación de la libertad con alguna doctrina teológica ha sido frecuente, y aún tiene defensores que no terminan de aceptar que la espiritualidad trascendente muy rara vez ha servido de protección a la libertad, y que tales especulaciones político-teológicas muy frecuentemente sirvieron, y sirven, de justificación a la brutal coacción arbitraria de los creyentes sobre los infieles, con todo el poder del Estado, tanto bajo regímenes dictatoriales como democráticos. Muy espirituales y trascendentes, además de democráticas y mayoritarias, son sin duda las ideas que sostienen al régimen de la República Islámica en Irán, tanto como inhumano y brutal es lo que hace con quienes no las comparten. La segunda razón es que, aunque el citado señala su propio error al decir del supuesto error de Hayek que "Basta observar el comportamiento –solidario y altruista– de los padres en la educación de sus hijos, para comprender que en modo alguno merman sus posibilidades de desarrollo ni arruinan a la familia",[25] Hayek había dejado perfectamente claro que:

> Si pretendiéramos aplicar las rígidas pautas de conducta propias del microcosmos (es decir, del orden que caracteriza a la convivencia en la pequeña banda o mesnada, e incluso en la propia unidad familiar) al macrocosmos (es decir, al orden propio de la sociedad civilizada en toda su complejidad y extensión) –como tan reiteradamente nos recomiendan nuestras profundas tendencias– pondríamos en peligro a ese segundo tipo de orden. Y si, a la inversa, pretendiéramos aplicar la normativa propia del orden extenso a esas agrupaciones más reducidas, acabaríamos con la misma cohesión que las aglutina.[26]

[23] Ibíd.
[24] Ibíd.
[25] Ibíd.

Cuando Argandoña identifica los conceptos de Hayek de *solidaridad* y *altruismo* como peculiares, para después calificarlos como una conceptualización falaz ("Hayek se construye un concepto fantasma de solidaridad y altruismo, para poder arremeter contra él"[27]), lo que deja de lado es que, en la base de tales actitudes, solidaridad y altruismo, están en efecto instintos que evolucionaron en un determinado entorno tribal, por lo que en efecto son parte importante de la moral evolutiva de dicho entorno, pero la evolución de dicho entorno en algo tan nuevo y diferente como la sociedad a gran escala, mediante la emergencia evolutiva de otro código moral, limitó la utilidad moral de tales actitudes a su entorno propio, resultando antisociales en el marco de la sociedad a gran escala, tal y como Hayek señaló; y en ese sentido son más "peculiares" que lo que muchos "hombres de la calle y moralistas" filósofos y teólogos quieren creer que son. Nuestra segunda razón es que lo que quizás se puede echar de menos en *La fatal arrogancia* es algo que ciertamente se esperaría que se señalara en una crítica aparentemente dogmática[28] de espíritu fundamentalista como la citada, y no sería sino la clara identificación de otra causa para cierta parte de los fenómenos sociales asociados a la solidaridad y el altruismo por Hayek; en lugar de el "concepto fantasma" de solidaridad y altruismo, tal crítico podría, a través de la imperfección de la naturaleza pecadora del hombre, atribuirlos al específico pecado

[26] Friedrich A. Hayek. *Obras completas*, vol. I, *La fatal arrogancia: Los errores del socialismo.* Unión Editorial, 1997, pág. 206.
[27] Ibíd.
[28] Aparentemente dogmática en el sentido que inequívoca, absoluta y explícitamente rechaza la posibilidad misma de una conclusión moral que no se origine única y exclusivamente en la espiritualidad y la trascendencia, algo que en efecto ha sido afirmado y discutido como verdad dogmática sobre la libertad y la predestinación en diversas doctrinas teológicas cristianas, en diferentes contextos, con variados matices y diversos resultados de antiguo. Pero, para no retrotraernos a los primeros siglos del cristianismo, diremos que su importancia más reciente es que está entre los dogmas teológicos discordantes que condujeron a la separación de Roma del luteranismo y el calvinismo. Es el punto de la polémica *de auxiliis* de 1582 a 1607 entre los partidarios de las doctrinas teológicas de Luis de Molina y Domingo Bañez, en la que los dominicos partidarios de Bañez acusaron a los jesuitas partidarios de Molina de herejía pelagianista, obteniendo un éxito inicial ante la inquisición española en 1582, aunque los jesuitas partidarios de Molina no dejarían de acusar a sus contrarios de herejía luterana, hasta que finalmente en 1607 el Papa Paulo V prohibió calificar de herejía a cualquiera de las dos doctrinas citadas, eliminando la censura inquisitorial contra la obra de Molina y sin aceptar la acusación contra la de Bañez. Pero cuando algo equivalente fue sostenido en el siglo XVII por los jansenistas como parte de su doctrina de la predestinación, resultó condenada en ese caso por la Iglesia católica desde el principio, a través de los papas Urbano VIII en 1615 y Alejandro VII en 1656, para ser finalmente reprobada indudablemente como herejía por Clemente XI en 1715.

de la envidia, pero curiosamente Argandoña se conforma con afirmar que *solidaridad* y *altruismo* son algo diferente de lo que Hayek critica, sin intentar identificar el nombre propio de aquel "concepto fantasma" en alguna doctrina religiosa que acepte.

Pero es razonable suponer que entre esos instintos primarios evolucionados a la largo de cientos de miles años, durante los cuales nuestra especie subsistió en el entorno social de los pequeños grupos con una economía de simple subsistencia, además de la solidaridad, el altruismo y la unidad de propósito, la envidia pudo jugar, y jugo seguramente, un papel clave en la cohesión de tales grupos. Y habiendo evolucionado en un tiempo evolutivo relativamente corto la sociedad civilizada con su moral impersonal, enfrentamos con la solidaridad y el altruismo similares problemas que con la no menos instintiva envidia. Pero, para entender que la envidia está en la base de la cohesión social y juega un papel diferente en los dos códigos morales identificados por Hayek, debemos recurrir a Schoeck.

La envidia y la sociedad

A finales de 1966 se publicó la primera edición de *La envidia: Una teoría de la sociedad*[29], del sociólogo Helmut Schoeck, obra erudita y polémica que escandalizaría a los socialistas de todas las tendencias por dejar en evidencia la maligna perversidad de su completamente específica manipulación engañosa de la envidia. Ante todo hay que señalar que el libro colocó sobre la mesa el tema de la envidia como causa de fenómenos sociales, a contracorriente de la tendencia que, a su vez, intentaba evitar, ocultar o esquivar la envidia como tema de investigación académico. Su autor explica que su propósito no es otro que el de:

> explicar –a modo de teoría, y con la ayuda de diversas hipótesis– cómo se ha llegado a una serie de normas determinadas de comportamiento que actúan en todo grupo y en toda sociedad, sin las que no es posible la convivencia social, pero que, por otra parte, pueden degenerar también en peligrosas agresiones y crear enormes obstáculos para la acción. No tiene sentido querer analizar las estructuras sociales sin intentar antes comprender cuáles son los impulsos humanos que crean, soportan, modifican o destruyen esas estructuras.[30]

La evidente similitud que observamos ahí con las ideas hayekianas de la evolución de dos códigos morales, en muchos sentidos contrarios, que

[29] Y en 1968 una edición revisada y resumida, cuya edición española de 1999 es la que citaremos.
[30] Helmut Schoeck. *La envidia y la sociedad*. Unión Editorial, 1999, pág. 8.

coexisten solapándose en la sociedad a gran escala, es nuestro punto de partida. Lo que Schoeck nos irá demostrando en su teoría es que sin envidia no hubiera evolucionado la sociedad humana, pero que sin su control efectivo tampoco puede funcionar adecuadamente. Al correlacionarla con la teoría de Hayek resalta el estudio de Schoeck sobre el papel de la envidia mutua en la unidad de propósito y la obediencia hacia algún mando en los pequeños grupos como una primera clave del papel de la envidia en la evolución de la moral primitiva, ya que en los grupos humanos "El gozo por la pena del recién venido que todavía ha de fundirse con el grupo, la alegría por las sanciones que se le aplican al miembro no conformista, es lo que convierte automáticamente a cada miembro en un perro vigilante".[31] Lo que nos lleva a comprender que: "En contra de lo que afirman algunas teorías sociales, acaso el individuo no viva la experiencia de pertenencia al grupo como una plenitud, sino como una disminución de su ser humano."[32] Y por ello:

> la sociología del poder y del dominio debería tener en cuenta el factor de la envidia cuando se observa que algunos de los que se someten al poder desean que otros –que todavía han logrado substraerse a este influjo– se sometan también, para ser todos iguales. Fenómenos como el Estado totalitario, la moderna dictadura, solo se entienden a medias en la sociología si se pasan por alto las relaciones sociales entre los ya igualados y los todavía inconformistas.[33]

No es difícil comprender el poder de cohesión que el sentimiento de envidia otorga a un grupo pequeño con unidad de propósito ni que, dependiendo de las tradiciones para evitar y manejar la envidia que prevalezcan en cada grupo, esa cohesión y unidad de propósito puedan tener un costo razonable o excesivo en la capacidad de desarrollar y/o adoptar innovaciones y con ello de mejor adaptarse al entorno cambiante. Pero en todo caso la utilidad evolutiva de la envidia que identifica Schoeck es que el hombre:

> que ha conseguido una notable independencia respecto de las acciones instintivas y los comportamientos biológicos, puede, en virtud de las posibilidades que le da esta nueva libertad, realizar algo socialmente constructivo, si reduce a un mínimo la desviación de los comportamientos y las innovaciones.[34]

[31] Ibídem, pág. 64.
[32] Ibídem.
[33] Ibídem.
[34] Ibídem, pág. 330.

Esto debido a que:

> El espacio libre para las actuaciones individuales conquistado por un ser que ha superado los mandatos del instinto tiene que ser, pues, reducido de nuevo a unos límites, de modo que puedan funcionar los grupos sociales mayores. Y no hemos descubierto ningún otro motivo que pueda conseguir con tanta eficacia esta conformidad como el temor a despertar la envidia.[35]

Con lo que no solo se trata de que la envidia sea uno de los factores de cohesión de los grupos menores, sino que del manejo de esa envidia depende que dichos grupos crezcan, pues:

> los grupos menores y las familias cuyos miembros no acertaron a desarrollar sensibilidad bastante frente a la amenazadora envidia […] a la larga se mostraron incapaces de formar los grupos mayores requeridos para poder conquistar su medio ambiente.

Lo que ciertamente se puede conciliar con que:

> los esquemas de convivencia basados en los instintos […] únicamente apropiados a las pequeñas agrupaciones de nómadas que caracterizaron a los primitivos estadios de la humanidad y que, a lo largo de millones de años, fueron dando al *homo sapiens* su constitución genética […] instintos genéticamente adquiridos fueron capaces de orientar y coordinar […] una cooperación que solo podía abarcar un limitado conjunto de sujetos […] el tipo de coordinación radicaba fundamentalmente en los instintos de solidaridad y altruismo, los cuales, por lo demás, solo alcanzaban a los miembros del grupo y no a los demás […] La humanidad accedió a la civilización porque fue capaz de elaborar y de transmitir –a través de procesos de aprendizaje– esos imprescindibles esquemas normativos (inicialmente limitados al entorno tribal, pero extendidos más tarde a espacios cada vez más amplios) […] Esas normas constituyen una nueva y diferente moral […] encaminada a reprimir la "moral natural", es decir, ese conjunto de instintos capaces de aglutinar a los seres humanos en agrupaciones reducidas, asegurando en ellas la cooperación, si bien a costa de bloquear su expansión.[36]

Ya hemos mencionado la asociación de la envidia y la creencia supersticiosa en la hechicería, como ideología que permite justificar la creencia envidiosa de que quien alcanza algo –material, intelectual o moralmente–, más de lo que escasamente alcanza el propio envidioso, se lo ha quitado a este –al menos en potencia– por medios inexplicables.

[35] Ibídem.
[36] Hayek, *op. cit*, págs. 197-199.

El envidioso acusará de hechicero a quien se destaca, y en las culturas primitivas más dominadas por la envidia toda diferencia se explicará con tal recurso, pero también el envidioso crónico, como cualquier otro excéntrico, desagradable o aparentemente antisocial puede ser señalado como hechicero. Ahí vemos lo antiguo de la vergüenza de la envidia y la necesidad de enmascararla. Tras revisar ampliamente los datos de la etnografía, Schoeck concluye que:

> Es evidente que el hombre primitivo […] considera como caso normal el de una sociedad en la que en cada momento concreto todos sus miembros tienen una situación absolutamente igual. Este hombre primitivo está dominado por la misma idea de igualdad que puede observarse desde hace algunos años en las corrientes políticas de las altas culturas. Pero la realidad es siempre otra cosa muy distinta. Comoquiera que no consigue explicarse racionalmente las desigualdades existentes, este hombre primitivo atribuye causalmente las desviaciones, tanto hacia arriba como hacia abajo, respecto de la supuesta sociedad normal de iguales, a los poderes maléficos de otros miembros de la comunidad.[37]

¿Cómo se explica la legitimación intelectual de la envidia en las sociedades avanzadas en las que se han superado, mayormente, las creencias supersticiosas en el poder de la hechicería? Schoeck explica que:

> La autocompasión, la incapacidad de reconocer que otros pueden tener ventajas o méritos que no han debido robar necesariamente a un tercero, es decir, a la persona que se siente envidiada, se encuentra también entre los individuos de las altas culturas,[38] que deberían estar mejor informados sobre la materia. No hay, en verdad, una gran diferencia entre las creencias en la magia negra propias de los pueblos primitivos y ciertas ideas modernas. Mientras que, desde hace más de un siglo, los socialistas se consideran robados y estafados por los empresarios y desde el año 1950 los políticos de los países subdesarrollados piensan lo mismo respecto de los países industrializados, en virtud de una abstrusa teoría del proceso económico, el hombre primitivo se considera robado por su vecino porque este, con ayuda de la magia, ha sido capaz de embrujar una parte de la cosecha de sus campos.[39]

Lo que, hasta cierto punto, puede considerarse un caso particular de un fenómeno más general y recurrente desde la más remota antigüedad hasta nuestros días:

[37] Schoeck, *op. cit.*, pág. 108.
[38] Y notablemente entre sus más brillantes, originales y laureados intelectuales, de lo que la mejor muestra citada en este trabajo sería el filósofo estadounidense John Rawls.
[39] Ibídem, pág. 111.

> Para la mente ingenua, que solo es capaz de concebir el orden como resultado de un arreglo deliberado, quizá parezca absurdo que, ante condiciones especialmente complejas, tanto el orden como su adaptación a lo desconocido pueda garantizarse más eficazmente a través de la decisión descentralizada; y también que la pluralidad de los centros decisorios aumenta las posibilidades del orden en general. Pero es innegable que la descentralización permite, de hecho, hacer uso de superiores cuotas de información […] solo el plural control de los recursos, es decir, la aceptación de que corresponde a diversos actores la responsabilidad de determinar su uso, permite aprovechar al máximo la dispersa información disponible[40]

En resumen, la mentalidad ingenua cree en una igualdad instintiva que, en realidad, no observa estrictamente ni en los más pequeños grupos estrechamente regidos por una moral tribal, la cual es la expresión más completa de esos mismos instintos, y consecuentemente busca explicaciones supersticiosas para las mínimas desviaciones de dicha igualdad. Cuando al fin algunas de sus explicaciones le llegan a permitir racionalizar algún grado de desigualdad que permita la división del conocimiento y la descentralización de las decisiones, evolucionan nuevas instituciones mediante la emergencia de otro código moral que permite el progresivo cambio hacia una sociedad cada vez más rica, compleja y diversa que la mentalidad primitiva no puede entender y a la que, por el básico impulso instintivo de la envidia incontrolable, impulsada por las innumerables diferencias –incluso aquellas que son diversidad horizontal más que desigualdad vertical, en sentido material o intelectual– pretende imponer una moral tribal que imposibilita, como nos señala Hayek, el funcionamiento de la sociedad compleja, haciendo imposible la igualdad que propone en la misma, pero que también, como señala Schoeck, es incapaz de alcanzar la sociedad libre de motivos de envidia que se propone; y las dos cosas por similares razones de hecho, no de valoraciones o preferencias. O en otros términos: son equivalentes errores de hecho en su percepción de la realidad los que hacen creer a los socialistas que en alguna forma pueden hacer funcionar "mejor" el complejo orden espontáneo de la sociedad civilizada mediante la centralización de la información dispersa e intransmisible, cuando, en realidad, no pueden ni siquiera hacerlo funcionar a largo plazo con unos medios que eventualmente lo colapsan; a los errores por los que creen que realmente es posible, mediante la igualación forzosa y el adoctrinamiento, "construir" un hombre nuevo libre de envidia, cuando, de hecho, las

[40] Hayek, *op. cit.* pág. 285.

bases instintivas de la solidaridad y el altruismo están indisolublemente asociadas a las bases instintivas de la envidia, la cual, una vez legitimada supersticiosamente, se excitará en proporción más o menos inversa a la insignificancia de las diferencias materiales remanentes y se disparará ante las diferencias inmateriales propias de la individualidad física, intelectual y moral, por lo que, a más esfuerzos por alcanzar la perfecta igualación forzosa, se incrementan las actitudes antisociales también a la escala más básica de los pequeños grupos, con lo que su adaptabilidad y su cohesión misma se llegarían a comprometer.

Una adecuada explicación del papel de la envidia en el marco de los instintos de la moral tribal nos conduce a comprender que el problema del manejo de la envidia en el orden moral de cualquier tipo de agrupación humana, y muy especialmente en el complejo equilibro dinámico de los sistemas interdependientes de la sociedad a gran escala de la que depende la supervivencia misma de la población humana en sus números actuales, no es una cuestión de preferencia o de valoraciones personales, más o menos caprichosas, sino una serie de asuntos sobre instintos humanos, instituciones sociales espontáneas y estructuras convencionales. Así explica Hayek:

> Lejos de mí, insisto, cualquier intento de negar la posibilidad de perfeccionar racionalmente nuestros esquemas morales o nuestras realidades institucionales. Entiendo, sin embargo, que no es posible reorganizar nuestro sistema moral en la dirección sugerida por lo que hoy se entiende por "justicia social", aunque sin duda resulte posible realizar algún esfuerzo reformista contrastando cada una de las partes del sistema con la coherencia interna del sistema global. En la medida que tal moralidad pretenda dar solución a problemas que, en realidad, no está capacitada para resolver –por ejemplo, desempeñar en el ámbito colectivo funciones de organización y de búsqueda de información que, en razón de sus mismas normas, es incapaz de facilitar–, esa misma imposibilidad se convierte en contundente argumento contra el sistema moral en cuestión. Conviene abordar con el debido rigor estas cuestiones ya que admitir que el debate gira solo en torno a diferencias valorativas y no a la estricta apreciación de la realidad es lo que fundamentalmente ha impedido a los estudiosos del orden de mercado evidenciar con la necesaria claridad que el socialismo es incapaz de cumplir lo que promete.[41]

Porque la sociedad es un orden de tal complejidad que no puede ser comprendida dentro de una convención racional que la recreé a voluntad según la guía de preferencias instintivas previas y en varios sentidos contrarias al orden social mismo.

[41] Hayek, *op. cit.*, pág. 192.

Sin pretender hacer aquí un resumen del texto, nos limitamos a señalar los aspectos más relevantes al propósito de este trabajo, y los que siguen son que Schoeck nos recuerda que la envidia no está relacionada necesariamente con la riqueza relativa en el sentido material, pues desapareciendo aquellas siempre hay alguna diferencia que envidiar, cualquier distinción o talento es envidiable, y las posesiones llegan a servir para desviar hacia ellas la envidia que en su ausencia se dirigiría a la persona directamente, pues:

> El envidioso solo puede llegar a resignarse ante la mejor presencia de otro, su juventud más largo tiempo conservada, sus hijos, la mayor felicidad matrimonial de su vecino, envidiando sus ingresos, su casa, su automóvil o sus vacaciones de verano. Los bienes se deslizan a modo de escudo protector –socialmente necesario– entre los hombres, para proteger a las personas de los ataques físicos.[42]

De hecho, Schoeck nos da una lista[43] de bien documentados crímenes por envidia en la que destacan al menos dos ejemplos en los que las víctimas despiertan la envidia del criminal simplemente por "la insoportable aureola que rodeaba al bien parecido deportista" o por ser "la más hermosa alumna del colegio". Por lo demás es más amarga la envidia cuando se dirige contra quien se distingue intelectual, artística y, sobre todo, moralmente, y es por eso que:

> El antiintelectualismo y la hostilidad vinculada a él contra la ejercitación artística son –por definición– una secuencia de la envidia. En casi todos los grupos destacan los individuos que se concentran a solas en una actividad espiritual porque tienen capacidad y talento para ello, o simplemente los que parecen tener ideas más profundas. Esas actividades no pueden colectivizarse o socializarse. Hay que encomendarlas al individuo, que las ejercita según su capacidad, gusto, suerte o capricho del azar. Así, pues, en una sociedad que declara que el valor supremo es el trabajo en común, y sobre todo el trabajo físico, todo el que se dedica a ocupaciones espirituales provocará siempre irritación.[44]

No obstante, hay que agregar que la razón por la que es imposible colectivizar o socializar el talento es la que lo hace más amargamente envidiable, ya que sobre las posesiones materiales puede el envidioso, por una parte, imaginar equipararse al enviado y, por la otra, disfrutar el mal ajeno de su destrucción en la pérdida de las mismas por el envidiado. Pero por más que silencie, persiga o menoscabe al talento, e incluso si logra que

[42] Schoeck, *op. cit.*, pág. 260.
[43] Ibídem, pág. 74-78.
[44] Ibídem, págs. 269-270.

quien está dotado de él se sienta culpable de su propia distinción, no puede realmente quitárselo como podría quitarle una posesión material. Más aún es enervante a la envidia la superioridad moral, ya que el envidiarla evidencia la inferioridad moral y enaltece más al blanco de su envidia, tornándolo inalcanzable.

Habiendo constatado con amplia gama de datos etnológicos la universalidad de la envidia, la necesidad de su evitación y manejo, así como la inexistencia del supuesto gozoso colectivismo perfecto y libre de envidia en los pueblos primitivos, junto a la creencia supersticiosa, no tanto en el ideal sino en la supuesta normalidad, del igualitarismo más completo en los mismos pueblos, del mismo modo que la existencia de equivalentes supersticiones en las altas culturas, Schoeck nos pone sobre la pista de una serie de efectos de la envidia que paradójicamente pueden especularse entre las causas de la evolución de la sociedad a gran escala; la tensión entre que "el hombre se hizo auténtico hombre en cuanto envidioso, en virtud de su capacidad de envidia"[45] y que:

> el hombre, en cuanto ser envidioso, solo puede convertirse en creador auténtico de cultura cuando unas determinadas concepciones, por ejemplo de tipo religioso, unas racionalizaciones sobre la desigualdad de la suerte (la idea de la fortuna) o unos ciertos derechos de factura política a favor de los desiguales, privan de gran parte de su poder a los envidiosos del grupo.[46]

Habiendo identificado la utilidad evolutiva de la envidia en la sociedad, que mayormente viene a ser la utilidad evolutiva de la evitación, restricción y control de la envidia para el funcionamiento de la sociedad, puede Schoeck explicarnos la imposibilidad de la eliminación de la envidia por medios externos y la necesidad de su restricción y control interno en los individuos maduros. Pero también nos hace notar cómo el sistema de incentivos que evolucione en cada cultura jugará el papel de reforzar ese manejo maduro del sentimiento de envidia, impulsando el avance material y moral, o el de legitimarla, estancando todo progreso material, intelectual y moral.

Finalmente, aunque nos aclara que si, por una parte, la envidia es políticamente neutral y puede ser excitada por políticos de cualquier ideología para movilizar a las masas contra cualquier enemigo envidiable, por la otra se ha venido desarrollando en la filosofía política occidental desde el siglo XVIII una nociva tendencia a la legitimación de la envidia, revirtiendo

[45] Ibídem, pág. 330.
[46] Ibídem, pág. 332.

la carga de la culpa de los envidiosos a los envidiados, para proponerse el rediseño racional de las instituciones sociales en orden a eliminar las causas de la envidia misma. La utopía de una sociedad libre de envidia es inalcanzable por motivos de hecho: es simplemente contraria a la naturaleza diferenciada de los seres humanos y a lo ancestralmente instintivo de tal sentimiento. Tal ideología legitimadora absoluta de la envidia, proponente de un futuro mundo perfectamente igual y libre de envidia, es el socialismo, en cualesquiera de sus diversas versiones. Que la envidia es el motivo oculto de la abrumadora mayoría de los adherentes del socialismo se ve al constatar su gran interés en el castigo y la destrucción de los supuestos explotadores en las sociedades capitalistas más ricas y menos desiguales, frente a su absoluta tolerancia con una mayor desigualdad en el nivel de vida bajo el socialismo realmente existente, pues:

> Si se les cita entonces algunos hechos económicos de la Unión Soviética, por ejemplo que las diferencias de ingresos entre los dirigentes y los asalariados bajos de la URSS es de 40 a 1, mientras que esta relación es en los países occidentales, por ejemplo en los Estados Unidos, Alemania Occidental, Suiza o Inglaterra, de 10 a 1, y que los impuestos máximos de los que tienen grandes ingresos en la Unión Soviética no pasan del 13%, suelen aceptarlo sin protestas y dudas. Pregunto entonces: "¿No le escandaliza a Ud. que un manager, un general, un realizador de cine, un director o un profesor cobre en la Unión Soviética, comparativamente hablando, un sueldo que es, respecto de los que tienen jornales más bajos, mucho más elevado que un hombre de su categoría en el Occidente capitalista?" Pero la exposición de estos hechos no les aparta de su idea básica: que el caso es diferente, porque los soviéticos mencionados trabajan para el pueblo [...] en un Plan que dentro de cincuenta años (si todo va bien, y, probablemente, a pesar del plan y no gracias al plan) permitirá que el ruso medio tenga auto, una buena vivienda o una casa. Pero para los dirigentes y empresarios de Occidente, que han hecho posibles desde hace ya muchos años aquellas conquistas y otras muchas, nuestro joven crítico de la sociedad encuentra que una proporción de 10 a 1 es "socialmente insoportable". [47]

Y lo que Schoeck ha señalado es que en la última línea de defensa del socialismo, que es su apropiación de la ética por medio de la justificación de la envidia igualitarista, se esconde otro aspecto de la inviabilidad del modelo social propuesto y su potencial de destruir la sociedad realmente viable, así que:

> En nuestros días puede afirmarse con seguridad científica –y en cualquier caso con mejores argumentos empíricos de cuanto hubiera sido imposible hace cincuenta o cien años– que el mundo no puede pertenecer a los envidiosos. También puede afirmarse, con no menor seguridad, que nunca podrán eliminarse de la sociedad los motivos de envidia. No se debería admitir ya en serio la discusión acerca de la sociedad sin clases o sin estamentos y otras islas de consuelo para mentalidades encalladas y sentimientos incómodos. Las ciencias humanas deberían dignarse a poner al hombre en sus ecuaciones tal cual es y no tal cual se le imaginan, después de que, por inexplicables razones, ha perdido aquel factor impulsivo que, como esperamos haber demostrado, le permitió formar las comunidades características de nuestra especie.
>
> Incluso los que nunca han tomado en serio las utopías de una sociedad sin clases, de hombres literalmente iguales, o las ideas de un socialismo puro, se han visto inducidos en los últimos cien años a la falsa y engañosa conclusión de que se podría conferir a los sentimientos envidiosos, supuestamente aplacables mediantes conductas condescendientes y comprensivas, una función crítica como principio normativo de la política social y financiera. […] Ya Francis Bacon había sabido ver que nada hay que tanto excite y cause insatisfacción al envidioso como el que lleva a cabo una acción irracional, el que abdica de una posición, con la intención de quitar armas a la envidia.
>
> Ya va siendo hora de actuar de tal modo que no se crea necesario hacer del envidioso la norma de la política económica y social.[48]

Puesta así, la teoría de Schoeck sobre el papel jugado por la envidia, tanto en el funcionamiento de los grupos humanos más primitivos como en su evolución hacia las altas culturas, junto con su papel y peligro en las mismas, resulta tanto coincidente como complementaria con la de Hayek sobre el papel de los instintos y las tradiciones en la formación de dos códigos morales, aquel originario de los grupos más primitivos, anclado fundamentalmente en los instintos sociales del ser humano, y aquel otro propio de la gran sociedad, surgido de la capacidad humana de escapar en cierto grado a la tiranía del instinto, llegando a generar tradiciones por medio de la selección competitiva de los grupos, la cual hace de las instituciones claves del orden social un producto de la acción humana, mas no de la voluntad humana. La razón para correlacionar las teorías de Hayek y Schoeck, cosa de la que este trabajo no pretende ser más que un esbozo,[49] es que nos permite poner en perspectiva el enorme papel de la envidia en la base moral primitiva y el no menos importante de su condena en la de sociedad civilizada, así como que la legitimación socialista de la

[47] Ibídem, págs. 228-229.

[48] Ibídem, págs. 336-337.

[49] En tal sentido nos limitamos aquí a destacar similitudes y coincidencias que permiten darle uso complementario a las investigaciones de Hayek y Schoeck sobre el surgimiento del orden social, pero sin revisar las diferencias de tipo y grado entre ambos ni mencionar siquiera los aspectos potencialmente irreconciliables de sus respectivos trabajos. En principio nos parece que, de sistematizarse la comparación, las teorías sociales de Hayek y Schoeck, pese a ciertas diferencias, resultarían esencialmente no contradictorias.

envidia nos refuerza, a esta luz adicional, la identificación del socialismo como inviable anhelo atávico de imponer la moral más primitiva sobre la sociedad a gran escala.

Conclusión

Si coincidimos en que los enemigos de la libertad son prejuicios irracionales anclados emocionalmente en la mente de las personas, debemos identificar correctamente la base instintiva de los mismos.

Ciertamente, como explica Hayek, la solidaridad y el altruismo jugaron un papel clave en los grupos humanos más primitivos, no ya en el orden de la sociedad a gran escala que surge precisamente de la capacidad humana para adaptarse paralelamente a un orden moral impersonal en las relaciones con extraños, y al antiguo orden moral tribal más primitivo en las relaciones entre miembros de los grupos pequeños y cohesionados que subsisten dentro de la gran sociedad.

Pero solidaridad y altruismo instintivos no explican completamente el error supersticioso de los hombres primitivos ante las mínimas desigualdades de su propio orden tribal, y si bien pudieran explicar el surgimiento del error intelectual de hecho que es el socialismo como racionalización de aquella moral tribal primitiva, en modo alguno explican completamente la irracional insistencia en el error, contra toda evidencia, por parte de una gran parte de los creyentes del mismo. Como la abrumadora mayoría de los prejuicios que consideramos "los verdaderos enemigos de la libertad" son a su vez parte de ese socialismo en sentido amplio, incluso en aquellas variantes que se escandalizarían de ser adjetivadas así, es importante para quienes entienden la naturaleza e importancia de la libertad en el orden social identificar correctamente la causa de esa "terca insistencia el error" contra toda evidencia y a cualquier coste, que llega a poner en peligro la existencia misma del orden civilizado. Y la única pulsión instintiva primaria capaz de ocasionar tales conductas es, como hemos visto, la envidia. Ya que su base es instintiva, universal e inevitable, no podemos evitar sentir envidia ante los estímulos que la desatan, como no podemos evitar sentir deseo sexual ante los estímulos que lo desatan, pero podemos dominar nuestros instintos y sobreponernos a ellos, especialmente cuando las tradiciones morales nos impulsan a hacerlo, a través de poderosos incentivos sociales, tanto negativos como positivos. Así pues, no es para nada equivalente la manipulación oportunista de la envidia por cualquier grupo político en circunstancias específicas, o manipulaciones similares a otros propósitos,

con su legitimación sistemática, constante y universal en las doctrinas socialistas, ya que esta última ataca directamente a las tradiciones morales que han permitido la evolución de la civilización a través, en gran parte, de ese control individual de la envidia que refuerzan dichas tradiciones morales. No es un asunto de preferencias u opiniones, ni tiene validez alguna replicar que la envidia existe en todo orden social y tiende a sublimarse en conductas competitivas en los ordenes sociales más libres, pues de lo que se trata es de que el socialismo propone un orden social sustentado moralmente en la legitimación de la envidia como valor universal supremo, y eso también hace del socialismo en sentido amplio una imposibilidad como orden social a largo plazo; en tanto que las tradiciones morales que conducen a cualquier otro orden social son, en buena parte, rechazo, control y restricción de la envidia, y solo muy limitadamente legitimación circunstancial de la misma. Recordemos que "Conviene abordar con el debido rigor estas cuestiones, ya que admitir que el debate gira solo en torno a diferencias valorativas y no a la estricta apreciación de la realidad es lo que fundamentalmente ha impedido a los estudiosos del orden del mercado evidenciar con la necesaria claridad que el socialismo es incapaz de cumplir lo que promete."[50]

Ahora bien, si lo que racionalizaran las ideologías colectivistas fuera única y exclusivamente solidaridad y altruismo, los partidarios de tales teorías pudieran contrastarlas con el hecho de las consecuencias no intencionadas de intentar aplicar una moral de cohesionados grupos pequeños a una sociedad extensa; dichas consecuencias son a tal punto inhumanas y genocidas que la solidaridad y el altruismo universales impulsan a su vez a evitarlas por simple empatía. Eso explica que, una vez comprendidos los hechos, haya quienes abandonen tales teorías con pena, pero no explica la negación permanente de tales hechos por algunos, ni que impulse a otros a sostener la superior moralidad de las mismas a pesar de no negar tales consecuencias, y menos a considerar dichas consecuencias inherentemente morales, necesarias y deseables. Y como de una parte no faltan quienes justifiquen y prefieran el exterminio si los supervivientes, por pocos que sean, han de vivir en el tipo de sociedad que consideran ideal (es obvio que a eso no puede moverlos exclusivamente la solidaridad y el altruismo) y de otra abundan quienes se empeñen en negar la existencia de tales consecuencias no intencionadas de las acciones humanas, tenemos que comprender que hay algo instintivo profundamente irracional y claramente destructivo tras los igualitarismos políticos, y ese algo es la envidia.

[50] Hayek, ibídem.

Ceder ante el llamado instintivo de la envidia es, pues, un vicio. Quien cae en él pierde su libertad interior y, dominado por dicho vicio, actúa en el orden social contra la libertad exterior de todos, incluido él mismo. La utopía de una sociedad libre de envidia es ciertamente un imposible, pero una sociedad de hombres libres, y por consecuencia diferentes, exige que los incentivos morales de la conducta social sean proclives a la condena de la envidia para que la mayoría de los hombres logre vivir "libre de envidia" en el sentido interior de rechazar y superar sus propios sentimientos negativos de envidia cuando surjan. Ese es el único sentido en que podemos estar "libres de envidia", y que la abrumadora mayoría de los individuos llegue a estarlo es necesario para que logremos mantener el dinámico equilibrio evolutivo del orden social libre de toda restricción arbitraria a la acción humana.

Segundo lugar

Libertad y pobreza

Martín Krause

Martín Krause nació en Buenos Aires, Argentina, en 1952. Doctor en Administración por la Universidad Católica de La Plata, es profesor titular de Economía en la Universidad de Buenos Aires y profesor visitante de Economía y Management en el Swiss Management Center University (Zúrich, Suiza). Rector de la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas entre 2002 y 2006, ha publicado números artículos en publicaciones académicas y diarios y revistas. Entre sus libros más recientes se encuentran *Economía, instituciones y políticas públicas* (2011), *Economía: descubriendo la Escuela Austríaca de Economía Política* (2009) y *Elementos de Economía Política* (2007), los últimos dos en coautoría con G. Zanotti y A. Ravier. Su correo electrónico es mkrause@derecho.uba.ar.

No hay campaña electoral en un país en desarrollo en la que los candidatos no prometan reducir la pobreza. Todos ellos. Como en la siguiente campaña estas promesas vuelven a repetirse en la mayoría de los casos, obviamente el objetivo no fue alcanzado. ¿A qué se debe entonces que no logren hacerlo?

Este trabajo pretenderá contestar a esa pregunta señalando que se debe a dos razones principales. Por un lado, a que la visión de la libertad se asocia con estar libres de "restricciones materiales", libres de la escasez, no ya libres de la coerción que puedan ejercer otros.[1] Por otro, a que incluso en ese campo descreen de la libertad y confían principalmente en la acción estatal como único camino posible, olvidando o ignorando lo que el mercado y las acciones voluntarias pueden hacer al respecto.

Liberarnos de las restricciones que la escasez impone ha sido un sueño desde siempre, pero un sueño de imposible cumplimiento. La escasez es un aspecto inevitable de la característica humana: nuestra vida en este mundo es limitada, el tiempo nos resulta escaso, seamos ricos o pobres. La riqueza material no nos garantiza un sinnúmero de otras cosas que valoramos. No obstante, incluso si la escasez se refiere solamente a necesidades materiales básicas, los resultados obtenidos por la libertad son de tal magnitud que no pueden sino asombrar, como se muestra a continuación.

[1] "La nueva libertad prometida era, en cambio, libertad frente a la indigencia, supresión del apremio de las circunstancias, que, inevitablemente, nos limitan a todos el campo de elección, aunque a algunos mucho más que a otros. Antes de que el hombre pudiera ser verdaderamente libre había que destruir 'el despotismo de la indigencia física', había que abolir las 'trabas del sistema económico'" (Hayek, pág. 55).

El Estado y el mercado son dos caminos alternativos por medio de los cuales los individuos buscan satisfacer sus necesidades; cuánto de uno y cuánto de otro y qué tareas caen de uno u otro lado varía según cada sociedad y ha cambiado en el trascurso de la historia. Para separar a uno y otro tomaremos la definición clásica de la filosofía política: el Estado, según Max Weber, es el monopolio de la coerción en un determinado territorio.[2] Esta definición separa, entonces, a las acciones compulsivas por un lado, y a las voluntarias por otro. Estas últimas pueden ser con o sin fines de lucro. No se necesita separar a este último como un "tercer" sector, ya que quienes participan en él también buscan un lucro, aunque no es material sino espiritual, tan solo el gozo de hacer algo por los demás. Entonces, tenemos de un lado las políticas públicas a cargo de los Estados, y por otro las acciones voluntarias.

Dado el énfasis general en las primeras, buscaremos aquí destacar el papel que cumplen las segundas, y lo haremos en base a un caso histórico, aunque el mismo proceso se viviera en muchos otros países. Tomaremos a la Argentina previa al Estado benefactor, el que encarna la idea de buscar una solución a la pobreza por el camino de la política. Buscaremos mostrar las alternativas entonces existentes y cómo la llegada de este no cubre un vacío sino desplaza soluciones que existían ya y funcionaban exitosamente.

Soluciones voluntarias

Cuando se debate acerca del papel del Estado y del mercado en materia de pobreza, generación de riqueza y su distribución, pocas veces se comienza el análisis con la siguiente pregunta: ¿debería hacerse algo para ayudar a los pobres?

La primera reacción de una audiencia ante esta pregunta es de estupor, dando por sentado que la respuesta es unánimemente afirmativa. Sin embargo, la ciencia económica no estudia lo que la gente dice sino lo que la gente hace, la "acción humana".

Y desde este punto de vista la respuesta es otra, pues si bien existe unanimidad para responder que, por supuesto, debería hacerse algo por los pobres, lo cierto es que las encuestas muestran que tan solo un porcentaje menor de la población, en este caso la argentina, dedica voluntariamente

[2] "[...] debemos decir, sin embargo, que un Estado es una comunidad humana que (exitosamente) reclama el monopolio del uso legítimo de la fuerza física en un cierto territorio" (Weber).

parte de su tiempo y esfuerzo a la atención de las necesidades de otros. Esto muestra la necesidad de plantear esa cruda pregunta, ya que su respuesta no es tan directa como parece.

Enfrentados ante la circunstancia, algunos sugerirán que si bien ellos no dedican parte de su esfuerzo personal a la atención a los pobres, lo hacen indirectamente mediante el pago de los impuestos, y esperan que el Estado se haga cargo. Cierto es que ese pago les otorga la capacidad de demandar acerca del uso de esos fondos y su destino final.

Es una materia de valores morales individuales responder si esto es suficiente. La respuesta no es sencilla, ya que ¿en qué medida podemos contar en nuestro activo moral la ayuda que se realiza con fondos provenientes de pagos que no fueron "libres" sino "impuestos"?

No es ese un tema menor, pero lo que aquí nos interesa analizar es la paradójica circunstancia que muestra que el crecimiento del Estado "benefactor" terminó por relevar a los individuos de su responsabilidad directa hacia sus congéneres en necesidad, relegándolos a la atención del Estado, caracterizado por su notoria falta de eficiencia y la voracidad de diferentes grupos de interés.

El papel dominante del Estado en esta materia se ha trasladado también al área de la discusión académica y a la de elaboración de políticas públicas, donde el solo planteamiento del problema genera una inmediata búsqueda de las acciones que el Estado debería desarrollar para resolver el problema. La creatividad e inventiva llegan hasta allí, pero se mueven en un círculo cerrado, limitado por los escasos recursos disponibles. Más dinero para la educación, más dinero para la salud, más dinero para viviendas no es fácil de encontrar y, cuando se consigue, no llega adonde se lo necesita.

La situación es tal que pocos se animan a preguntarse qué es lo que la libertad y el mercado pueden hacer al respecto o, en términos más correctos, qué papel puede cumplir la colaboración voluntaria en materia de ayuda hacia los que necesitan. Tal vez sea interesante, antes de responder a esas preguntas, conocer lo que hicieron los argentinos en otros momentos de su historia, cuando, precisamente, el Estado no estaba allí para "resolver" estos problemas.

Lo que la libertad y el mercado pueden hacer para resolver los problemas relacionados con la pobreza puede clasificarse en tres elementos:

1. Tal vez lo más importante, por supuesto, es generar riqueza, de tal forma que el número de pobres se reduzca. Por cierto que algunos critican a la economía de mercado por la actual cantidad de pobres, como si fueran

estos causados por ella. Dos cosas pueden decirse al respecto: en primer lugar, es en los países con economías más abiertas donde el número de pobres es menor y, en segundo, si bien el número total de pobres en el mundo es grande, el crecimiento económico ha permitido sostener a un número total de habitantes en este planeta como nunca en toda su historia. Una economía primitiva o cerrada genera un mayor número de pobres y un menor número total de habitantes que esta puede sostener.

2. En segundo lugar, las acciones que los mismos individuos pueden realizar para ayudarse a sí mismos, a sus familias, a sus vecinos, a sus grupos de afinidad, cualquiera que sean estos, sabiendo que serán ayudados a su vez en caso de necesidad propia. Esto es lo que se ha llamado socorro o ayuda mutua.

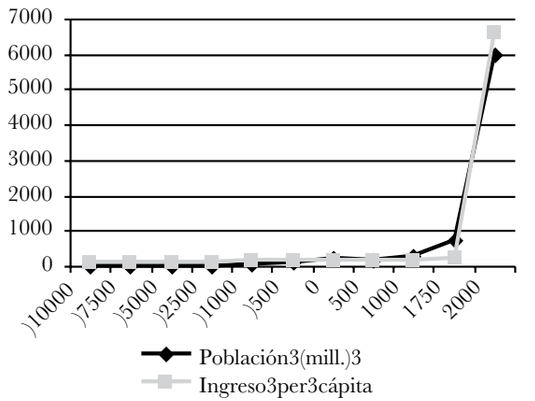
3. Por último, las acciones que los individuos pueden realizar para ayudar a otros sin esperar en este caso un tratamiento recíproco en caso de necesidad, lo que denominamos beneficencia.

Veremos ejemplos de la historia argentina en los tres casos, aunque otros similares se pueden encontrar en muchos países, en particular latinoamericanos, y consideraremos sus posibles equivalentes modernos.

La generación de empleos

En relación al primero, pocas cosas son tan eficientes para combatir la pobreza como la existencia de oportunidades de empleo. Cuando Adam Smith publicó el ahora famoso libro *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* en 1776, no solamente estaba realizando un aporte esencial a la "Economía Política", como se denominó a partir de entonces a la ciencia económica, sino también a la comprensión de un fenómeno que era incipiente y se aceleraría mucho con posterioridad y hasta el presente. Este fenómeno es el de un crecimiento económico y de la calidad de vida sin precedentes, nunca antes visto en la historia de la humanidad y de una magnitud tal que no puede sino asombrar.[3] Veamos esto en forma gráfica:

[3] Comenta Michael Shermer: "Se estima que el ingreso anual por persona de u$s 100 había subido hasta u$s 150 por persona en el año 1000 AC –el final de la edad de Bronce y el reinado del Rey David– y no superó los u$s 200 anuales por persona hasta después de 1750 y el comienzo de la Revolución Industrial. En otras palabras, tomó 97,000 años pasar de 100 a 150 dólares por año, y luego 2,750 años pasar a 200 dólares anuales por persona, y finalmente 250 años para llegar al nivel actual de u$s 6,600 anuales por persona. Si comprimimos esos 100,000 años en uno, entonces los 250 años de relativa prosperidad representan menos de un día. Si lo condensamos en un día, la era de la revolución industrial y los mercados serían solo 3.6 minutos."



Esta tendencia se mantiene y hasta parece acelerarse.[4] Pese a la evidencia clara de estos datos, suele argumentarse que al mismo tiempo han aumentado las diferencias sociales. Los datos muestran, sin embargo, que la bonanza económica también ha favorecido a los más pobres: en un reciente informe[5] de la revista *The Economist* se señala que "por primera vez, más de la mitad del mundo es clase media, gracias al rápido crecimiento económico de los países emergentes". El total de población en ese rango de ingreso era de 1,428.1 millones de personas en 1990 y alcanzó los 2,644.3 millones en 2005. Más de 1,200 millones de personas traspasaron esa línea de pobreza, un resultado que ningún programa de ayuda estatal ha podido ni remotamente alcanzar. De ese total, 632 millones corresponden a China. India, siguiendo un proceso similar aunque menos intenso, contribuyó con 117 millones de personas.

El proceso capitalista de ahorro/inversión/generación de empleo ha permitido aliviar la pobreza como ningún programa gubernamental que jamás

[4] Comenta Matt Ridley (pág. 14): "Desde 1800 la población del planeta se ha multiplicado por seis, la expectativa de vida promedio se ha más que duplicado y el ingreso real ha crecido más de nueve veces. Tomando una perspectiva más corta, en 2005, comparado con 1955, la persona promedio en el planeta Tierra ganaba casi tres veces más (ajustado por inflación), comía un tercio más de calorías en alimentos, enterraba a solo un tercio de sus hijos y podía esperar vivir un tercio más de su vida. Era menos probable que muriera como resultado de guerras, asesinatos, partos, accidentes, tornados, inundaciones, hambrunas, tos convulsa, tuberculosis, malaria, difteria, tifus, fiebre tifoidea, sarampión, viruela, escorbuto o polio. Era menos probable que tuviera, a determinada edad, cáncer, angina de pecho o infarto. Era más probable que fuera alfabetizada y hubiera terminado la escuela. Era más probable que tuviera teléfono, inodoro, heladera y una bicicleta. Todo esto en medio siglo durante el cual la población mundial se ha más que duplicado, por lo que, lejos de haber sido racionados por el crecimiento poblacional, los bienes y servicios disponibles para las personas de este mundo han crecido. Es, bajo cualquier estándar, un asombroso logro humano."

[5] "Burgeoning Bourgeoisie: A special report on the new middle classes in emerging markets", *The Economist*, 14 de febrero, 2009.

haya existido en la historia de este planeta. Es más, mayor ha sido la generación de empleos cuanto menos trabas se han puesto para su contratación, o cuanto más se han removido estas, cuanto mayor ha sido la libertad.

En el caso argentino, la legislación laboral a fines del siglo XIX consistía solamente en algunos artículos del Código Civil redactado por el doctor Dalmacio Vélez Sársfield, sancionado el 25 de septiembre de 1869. En él se respetaba la libertad de contratación y se aludía tangencialmente al contrato de trabajo como una forma más de arreglo contractual libre y voluntario en el contexto de las normas generales tratadas en el Código. En el artículo 1,623 se trataba el asunto de esta manera: "La locación de servicios es un contrato consensual, aunque el servicio hubiese de ser hecho en cosa que una de las partes debe entregar. Tiene lugar cuando una de las partes se obligare a prestar un servicio, y la otra a pagarle por ese servicio un precio en dinero. Los efectos de este contrato serán juzgados por las disposiciones de este código sobre las 'Obligaciones de Hacer'."

La terminología 'locación de servicios' era una tradición de origen románico que aún se mantenía para el tratamiento legal en materia laboral. Un reconocido tratadista argentino, partidario de la legislación laboral que luego sobrevino, comenta el Código de esta forma: "Hoy este contrato, al que Vélez dedicó tan solo seis de los 4,015 artículos del Código, está regulado por una legislación vasta y riquísima del derecho laboral. Más aún: en la gran mayoría de los casos el contrato directo e individual ha sido reemplazado por los contratos colectivos de trabajo, a los cuales deben ajustarse empleadores y trabajadores y en los que se fija minuciosamente los derechos y deberes de las partes, horario de trabajo, remuneraciones, ascensos, indemnizaciones, despido, etcétera. Ordinariamente la autonomía de los contratantes se limita a prestar el consentimiento para establecer la relación laboral; todo lo demás está regido por los contratos colectivos o las leyes especiales" (Borda, pág. 11).

Durante esos años de vigencia de "seis artículos" y de amplias libertades, la Argentina protagonizó una epopeya pocas veces vista hasta entonces y pocas veces igualada después. La inmigración que recibió, la que era tomada como uno de los índices elocuentes de prosperidad, sucedió antes de "la legislación vasta y riquísima" a que alude Borda. Juan A. Alsina (1900) muestra cifras del periodo 1877-1897. En esos veinte años llegaron al país 1,356,130 inmigrantes, de los cuales más de la mitad vino de Italia y el resto, en orden de importancia, de España, Francia, Austria, Alemania, Gran Bretaña, Bélgica, Suiza, Rusia, Holanda, Portugal, Dinamarca, Estados Unidos y Suecia.

Estas son algunas de las cartas que enviaban a sus parientes los recién llegados, describiendo su situación en la Argentina sin regulaciones laborales (Wolf y Patriarca, pág. 32). De Girolamo Bonesso, en Colonia Esperanza (1888):

> Aquí, del más rico al más pobre, todos viven de carne, pan y ministra todos los días, y los días de fiesta todos beben alegremente y hasta el más pobre tiene cincuenta liras en el bolsillo. Nadie se descubre delante de los ricos y se puede hablar con cualquiera. Son muy afables y respetuosos, y tienen mejor corazón que ciertos canallas de Italia. A mi parecer es bueno emigrar.

De Vittorio Petrei, en Jesús María (1878):

> Nosotros estamos seguros de ganar dinero y no hay que tener miedo a dejar la polenta, que aquí se come buena carne, buen pan y buenas palomas. Los señorones de allá decían que en América se encuentran bestias feroces; las bestias están en Italia y son esos señores.

Anécdotas, tal vez, que no deben hacer olvidar los incontables sacrificios que debieron superar todos los que llegaron a esta tierra de oportunidad. Pero, más allá de la anécdota, algunos investigadores han analizado la situación del mercado laboral durante esos años:

> En la segunda mitad del siglo pasado, la mayor parte del mercado de trabajo argentino se integró con rapidez al régimen capitalista; a los trabajadores se los empleaba y despedía por meras razones económicas, pero la mano de obra a su vez podía desplazarse con libertad dentro del país y salir o entrar de él sin ninguna traba. Por otra parte, a pesar de alguna que otra desocupación cíclica, de 1860 a 1930 la Argentina en general se caracteriza por una economía con plena ocupación, en la que el desempleo temporal tenía fácil remedio: el regreso a la patria o el traslado a otros países escasos de mano de obra, como Estados Unidos (Díaz Alejandro, pág. 39).

Respecto de los niveles de remuneración de los trabajadores en un mercado desregulado, continúa Díaz Alejandro en la obra citada:

> Los datos sobre salarios de 1900 a 1930 son más abundantes. Los salarios reales en la pampa eran, al parecer, superiores a los de algunas ciudades europeas. Una comparación entre las tasas de salarios por hora correspondientes al lapso 1911-14 en Buenos Aires, París y Marsella respecto de siete categorías diferentes muestra que las tasas salariales de Buenos Aires eran superiores a las de Marsella en todas las categorías (alrededor de un 80%), y superiores a casi todas las de

> París (alrededor del 25%). Un informe de 1921 del Departamento Británico de Comercio de Ultramar afirmaba que los salarios argentinos antes de la Primera Guerra Mundial eran superiores a los de los países europeos, aunque no habían ido creciendo al mismo ritmo. Y concluye el mismo autor que para atraer a los inmigrantes, los salarios reales de la Argentina tenían que ser superiores, por lo menos en el margen, a los de Italia y España, y hasta competitivos con los de otros países de inmigración, por más que los factores culturales dieran a la Argentina una ventaja innegable en cuanto a los inmigrantes latinos. Los salarios, así como el tiempo libre y las condiciones de trabajo, también propendían a mejorar, según parece, a un ritmo más acelerado que el del producto interno per cápita.

No había programas sociales, no había legislación laboral, pero eran numerosas las oportunidades de empleo y para desarrollar la capacidad creativa y productiva. Este proceso comenzó a revertirse a comienzos del siglo XX, y cien años después nos encontramos con una legislación laboral frondosa que llena varios tomos, un ministerio especial, un fuero específico en la justicia, largos periodos con elevado desempleo y un porcentaje de empleo informal que supera el 35%. La legislación laboral no solamente no ha servido para proteger el empleo sino que además ha obligado a que un buen número de ellos se encuentre en la informalidad, el mercado los ha generado a pesar de todas las trabas y barreras.

Se insiste hoy en generar empleos por medio de políticas públicas, las que logran hacerlo a un alto costo y destruyendo empleos en otros lados; y no se permite que la libertad de contratación vuelva a generar las oportunidades de antaño.

La ayuda mutua

La definición del Diccionario de la Real Academia Española sobre "pobreza" no es muy lograda. Contiene estas cinco acepciones:

> Cualidad de pobre
> Falta, escasez
> Dejación voluntaria de todo lo que se posee, y de todo lo que el amor propio puede juzgar necesario, de la que hacen voto público los religiosos el día de su profesión
> Escaso haber de la gente pobre
> Falta de magnanimidad, de gallardía, de nobleza de ánimo.

Descartemos para el enfoque de este trabajo las alternativas 3 y 5 y nos quedan definiciones asociadas con la escasez. Esto es desafortunado porque la escasez existe en este mundo para todos, incluso para los más ricos, aunque no sea más que la limitación que impone el tiempo. Es necesario, entonces, definir esa escasez más estrechamente: ¿escasez de qué en particular?

El tema no es menor, porque la definición de pobreza ha cambiado en el tiempo, y es ahora básicamente diferente en los países desarrollados de los que no lo están. En los primeros se ha extendido una visión de pobreza "relativa" que los condena a nunca superarla, ya que más bien se trata de la diferencia entre los más ricos y los más pobres sin importar el nivel de vida de estos últimos (Niemietz, 2011). En los países pobres o en desarrollo se mantiene la definición como la falta de acceso a ciertos bienes y servicios que se consideran esenciales. Esta no es una canasta fija: esas necesidades básicas van cambiando, no son las mismas ahora que las de hace cincuenta años pero hay algunas que lo eran antes y lo son también hoy. Entre ellas se encuentran bienes y servicios para la atención de la salud y la previsión para el futuro. Si bien qué se incluye en cada una de ellas ha cambiado, las necesidades siguen presentes, y lo que queremos ver aquí es, cualesquiera que fueran en su momento, cuál era el mecanismo por medio del cual eran provistas.

Los pobres de entonces cubrían los riesgos resultantes de problemas de salud y previsión a través de un mecanismo comunitario, de seguro social, conocido como "socorro mutuo". Estas organizaciones son definidas como: "toda organización formal de entrada y salida libre, producto de una decisión de un grupo inicial de individuos de asociarse de manera duradera para compartir o hacer juntos determinadas actividades, de acuerdo a reglas que ellos mismos se dan o a las que adhieren expresamente" (Di Stefano et al, pág. 16). Nótese la importancia de la libertad asociada a la libre entrada y salida y al nacimiento voluntario de estas organizaciones. En un país de inmigrantes, los recién llegados se asociaron principalmente según sus colectividades nacionales para compartir los riesgos que pueden provenir de la pobreza: falta de trabajo, salud, educación, vivienda. La legislación, además, libera a este tipo de organizaciones de la formal aprobación estatal, siendo ahora necesario solamente su constitución formal y su registro. Los gobiernos liberales de entonces favorecieron este tipo de asociaciones como un elemento esencial para el desarrollo de la sociedad civil y el fortalecimiento del espíritu republicano. Era el

espíritu que transmitiera a la Constitución Nacional de 1853 quien fuera su principal inspirador, Juan Bautista Alberdi[6].

Un destacado autor, Emilio Coni, escribe (pág. 544):

> La República Argentina, por el hecho de haber desarrollado y arraigado profundamente en sus habitantes el espíritu y la conciencia mutualista y cooperativista, puede ser considerada en este, como en tantos otros aspectos, una nación grande y moderna. En efecto, están vinculados por la mutualidad y la cooperación 593,172 de sus habitantes.
>
> La mutualidad se ocupa especialmente de los seguros contra los enfermos y contra la invalidez por enfermedad crónica o por vejez; de los seguros contra los accidentes de trabajo y sobre la vida. En todos estos casos, el capital que aporta el socio a la institución mediante las cuotas periódicas, no goza de un interés material, en efectivo, porque todas las utilidades líquidas pasan al fondo de reserva de la misma institución. En una sociedad mutualista, el capital se forma generalmente mediante cuotas periódicas, o bien los socios no desembolsan cuota alguna, pero se declaran solidaria e ilimitadamente responsables de las obligaciones que contrae la institución.

El temprano desarrollo de estas organizaciones voluntarias, o de mercado, para reivindicar sus verdaderas características, es evidenciado por el mismo Coni (pág. 547):

> En la Capital Federal la sociedad de socorros mutuos más antigua existente es L'Union et Secours Mutuels, fundada el año 1854; siguióle, en 1856, la sociedad San Crispín, denominada así porque el núcleo principal de sus fundadores pertenecía al gremio de operarios en la industria de calzado cuyo patrono es San Crispín. En 1857 se fundan la Tipográfica Bonaerense, La Catalana y la hoy poderosa Asociación Española de Socorros Mutuos; en 1858 la Unione e Benevolenza, la "nonna" de las sociedades italianas; en 1859 la Francaise; en 1861 la Nazionale Italiana, etc., etc. Las mutualidades en ejercicio el 31 de diciembre de 1916 eran 1,205. De estas, 1,202 son sociedades de socorros mutuos, y tres sociedades de rentas y de seguros sobre la vida.

El socorro mutuo floreció sobre todo en las comunidades de inmigrantes. No es de extrañar: el traslado a un país lejano había quebrado los lazos

[6] "Observaré entretanto, para acabar de hablar del gasto público, que no todo él consiste en el gasto con que la sociedad satisface sus necesidades de orden público por conducto del gobierno, sino también en el que hace ella directa e inmediatamente, por la mano de sus habitantes, en la mejora, comodidad y perfeccionamiento de sus ciudades, en el socorro y alivio de las clases desgraciadas, y en fin en todo ese orden de servicios que la sociedad se hace a sí misma, sin el intermedio de la autoridad, en el sentido de su prosperidad más rápida y completa. A este gasto pertenecen las calles, los empedrados, las calzadas, los caminos, puentes, desagües, mejoras locales, monumentos, socorros públicos y eventuales, que se hacen por suscripciones voluntarias levantadas en el vecindario" (Alberdi, pág. 355).

familiares con los que se contara durante siglos. Por mucho tiempo, en sociedades básicamente agrícolas, la relación familiar proveía un cierto seguro: los padres cuidaban de sus hijos cuando estos no podían mantenerse por sí mismos y luego estos hacían lo propio con sus padres. La emigración, tanto a las ciudades como al extranjero, aunque mucho más en este caso, rompe este vínculo y surge entonces una solución voluntaria para cubrir ese vacío. Evidentemente, la forma más sencilla de agruparse es alrededor de aquellos elementos que el grupo tiene en común, y en este caso era principalmente el origen nacional, y también el lugar de trabajo o la profesión.

Resulta sumamente ilustrador mencionar las mutuales fundadas en los primeros años de este siglo en Buenos Aires: Club Sindical de Empleados, Sanatorio Mutualista para Empleados de Correos y Telégrafos, Sociedad Mutua de Obreros de la Compañía Alemana Transatlántica de Electricidad, Asociación Mutualista Argentina, Sociedad Mutual de Funcionarios y Empleados Judiciales, Ordenanzas Unidos, Sociedad de Socorros Mutuos entre Empleados de Ferrocarriles, Unione Alessandrina, Asociación Mutual de Empleados Públicos, Asociación Mariano Moreno, Banco de Seguros Mutualistas, Cantinas Maternales, Asociación Escolar Mutualista, Fédération des Mutualités Francaises en Argentine, Federazione delle Associazioni Italiane y Associazione Italiana di Mutualitá ed Istruzione, fusión de las siguientes sociedades de socorros mutuos: Camilo Benso, C. di Cavour, Fratellanza Militare, Giuseppe Garibaldi, La Patriottica, Le Italiane al Plata, Margherita di Savoia, Trionfo Ligure, Unione e Benevolenza, Unione Italiana al Plata.

Coni realiza una clasificación de las sociedades de socorros mutuos como "sociedades de seguro contra las enfermedades", porque "por lo común aquel que se afilia a una sociedad de socorros mutuos, sea esta de mucha o poca importancia, lo hace con el decidido propósito de asegurarse, durante un periodo de tiempo no superior a un máximo fijado contra los perjuicios que le puede irrogar una enfermedad".

Para que tengamos una idea de los servicios que prestaban, el autor (pág. 549) menciona los fines principales, expresados en sus estatutos:

Crear- un fondo común destinado a socorrer a los socios en casos de enfermedad o de las consecuencias de esta y, también para que se les permita hacer frente a las necesidades de la vida en la ancianidad.

Constituir- cajas de ahorros y seguros mutuos, teniendo en vista muy especialmente los casos de accidentes, fallecimiento, viudedad y orfandad.

Propender- al bien común, compatible con su base fundamental, es decir, el "socorro mutuo", pudiendo establecer y organizar al efecto las instituciones económicas conducentes a este fin.

Fundar- escuelas, procurar el mejoramiento moral intelectual y material de sus asociados, con exclusión terminante de todo debate relacionado con la política o la religión.

Celebrar- las glorias o los aniversarios patrios de las diversas colectividades, España, Francia, Italia etc., según la nacionalidad de la mayoría de los componentes de cada sociedad.

En Buenos Aires existían entonces 214 sociedades de socorros mutuos con 255,534 socios. En todo el país se clasificaban como sigue: 172 sociedades argentinas con 65,188 socios; 181 sociedades cosmopolitas con 150,004 socios; 463 sociedades italianas con 166,086 socios; 250 sociedades españolas con 110,040 socios; 92 sociedades francesas con 12,311 socios; y 44 sociedades de diversas nacionalidades (alemanas, austro-húngaras, belgas, escandinavas, otomanas, portuguesas, rusas, suizas y uruguayas) con 4,008 socios.

La fundación de estas sociedades había seguido esta progresión:

Periodo	Cantidad de sociedades fundadas
1854-1870	41
1871-1880	107
1881-1890	220
1891-1900	275
1901-1913	559

Los servicios que brindaban incluían: médico, remedios, abonos a hospitales, ortopedia, óptica, primeros auxilios, baños medicinales, asistencia en partos, dentistas (extracciones solamente), inspectores de enfermos y servicio fúnebre, además de que, al margen de la protección de la salud, 57 de ellas sostenían escuelas. Algunas sociedades existentes, como las sociedades africanas, dedicadas originalmente al baile, se convirtieron en mutuales.

Las colectividades también organizaron y construyeron sus hospitales, con el objetivo de atender a sus comunidades, tales como el Hospital Español, el Italiano, el Francés, el Alemán, el Británico y el Israelita, muchos de ellos existentes todavía y originalmente financiados por aportes voluntarios.

Era tan importante la evolución de las mutuales que existían órganos periodísticos especializados, como el *Eco delle Societá Italiane*, el boletín

mensual de la Asociación Española de Socorros Mutuos; el boletín oficial del Centro Gallego; y los boletines de la Fédération des Sociétés Francaises de Secours Mutuels y de la Asociación Obrera de Socorros Mutuos de Buenos Aires. En mayo de 1916 se creó, además, la revista mensual *Mutualidad*.

Esas asociaciones mutuales ofrecían servicios y brindaban posibilidades que hoy mismo no tienen los afiliados compulsivamente al sistema de seguros sociales. Por ejemplo, un informe del Departamento Nacional del Trabajo (31 de diciembre de 1907, núm. 3, pág. 321) describía así los servicios que ofrecía una sociedad de socorros mutuos formada en 1905 entre los obreros de una curtiduría y sus patrones:

> 1. Todo obrero justificando su inasistencia por enfermedad se le pasará, después del cuarto día, un diario de un peso moneda nacional, siendo exceptuada toda enfermedad inmoral y crónica o motivada por pelea, salvo accidente de trabajo.
> 2. El doctor [...] es el médico oficial de la sociedad; los pacientes pueden hacerse asistir por otro médico de su agrado siempre que no haya diferencia en el precio de las consultas; en caso que las hubiera, abonará el paciente la diferencia.
> 3. Todo enfermo tiene derecho a percibir la cuota diaria hasta los tres meses; pasando este término se declarará crónico y la comisión resolverá a lo que haya lugar.
> 4. El sobrante que resulte en los balances semestrales se destina para seguros, pensiones o para lo que crea más conveniente la comisión; habiendo fondos se procurará en primera línea aumentar la cuota del socorro diario a los que no hagan uso del médico y botica.

Es decir que no solo tenían el derecho a afiliarse o desafiliarse voluntariamente a esta u otra sociedad de socorros mutuos, sino que tenían además el derecho a visitar cualquier médico, y en caso de que fuera más caro abonaban la diferencia. Muy lejos están los argentinos hoy de poder ejercer semejantes derechos.

Lamentablemente este espíritu de solidaridad no pudo sobrevivir al embate de la monopolización. Luego de haber obtenido por medio de una ley el poder monopólico de representación en las negociaciones colectivas, los sindicatos impusieron en la década de los cuarenta los aportes obligatorios a sus propias mutuales, llamadas "obras sociales". Las instituciones voluntarias de ayuda mutua no pudieron ya competir, debido a que su apoyo requería de un doble aporte y, por lo tanto, se fueron debilitando lentamente. La solidaridad voluntaria fue reemplazada por el aporte compulsivo, y poco a poco se fue resquebrajando el compromiso moral de ayuda mutua.

El monopolio en manos de los sindicalistas generó lo que todo monopolio: servicios de baja calidad y constante corrupción.

La esencia de una organización de ayuda mutua es compartir riesgos entre quienes la componen: los aportes de todos los miembros se canalizan a cubrir las necesidades que puedan tener algunos en determinado momento. Es la misma lógica de los seguros, por lo que una versión moderna de esta figura serían los seguros de salud existentes, si es que los trabajadores tuvieran la libertad para elegir el destino de sus contribuciones.

La beneficencia

Durante casi tres siglos la colonización española conformó un modelo de asistencia asentado en cuatro pilares fundamentales: a)el estado colonial, que supervisaba las cuestiones sanitarias; 2) la orden de los betlemitas (clero regular); 3) la Hermandad de la Santa Caridad; y 4) las cofradías o hermandades.

La orden de los betlemitas fue creada en 1656 en Guatemala por Pedro de San José Betancur con el fin de atender a los pobres, extendiéndose luego a Cuba, Nueva España, Perú y Argentina. En Buenos Aires, se hicieron cargo del Hospital que tomó el nombre de Betlemita, o de Santa Catalina Virgen y Mártir, en 1747. En 1761 tomaron a su cargo otro hospital en Córdoba.

La Hermandad de la Santa Caridad fue fundada en 1727 por don Juan Alonso González para enterrar a los muertos luego de una epidemia, siendo entonces autorizada por el obispo y el gobernador. Alonso González era un vecino que aportó fondos personales para su fundación y quien luego, en 1734, tomó los hábitos. Hacia 1741 la Hermandad tuvo problemas con los párrocos de la ciudad, que le iniciaron un pleito "porque disminuían sus ganancias con las inhumaciones gratuitas que realizaban". El obispo, entonces, suspendió el permiso de entierro a la Hermandad.

Según Passanante (1995), la Hermandad era de "composición mixta, formada por notables y religiosos que dependían del obispado (administraba el Hospital de Mujeres, la Casa de Huérfanas y la Casa de Niños Expósitos)". La Hermandad tenía bastante independencia de la jerarquía eclesiástica católica, aunque aceptara al obispo como autoridad.

Pero fueron los jesuitas, a través de la Compañía de Jesús, quienes, hasta su expulsión, estuvieron a la vanguardia de las iniciativas benéficas. Sus afanes civilizatorios y el espíritu particularmente emprendedor de algunos de sus

miembros marcaron el origen histórico de las organizaciones voluntarias en Argentina. Aunque décadas más tarde el Estado "expropiaría" muchas de esas obras de beneficencia, la impronta religiosa dejaría su fuerte signo en el "sector".

Por último, las cofradías eran agrupaciones de fieles que perseguían fines devocionales, como la advocación de la Virgen María o de un santo, e incluían también elementos de ayuda mutua y beneficencia hacia los pobres o enfermos. En el siglo XVIII la ciudad de Córdoba contaba con más de veinte, y Buenos Aires, con 35 (Di Stéfano, 2002). Algunas agrupaban solamente a mujeres y otras eran solo de indios o negros; también las había de ciertas profesiones, como artesanos, clérigos, comerciantes o militares. La membresía correspondía a toda la familia, por lo que ingresaban con sus esclavos o indios a su servicio. Para conformar una cofradía era necesario contar con la aprobación real de las autoridades religiosas locales, y a veces hasta del Papa.

Los nuevos gobiernos patrios, tal vez celosos de las acciones de la Iglesia, o de sus tradicionales vínculos con España, quisieron remplazarlos. Se abolió la Hermandad de la Caridad en 1821, asumiendo el Estado sus funciones. Bernardino Rivadavia, quien fuera el primer presidente argentino (1826-27), antes de ello como ministro del entonces gobernador Martín Rodríguez, disolvió las órdenes religiosas y creó la Sociedad de Beneficencia en 1823 como modelo original de entidad privada creada por el Estado para cumplir funciones públicas. En la historia argentina se encuentra desde muy temprano una suerte de "beneficencia compulsiva", que se originó, como se dijo, en épocas coloniales, y se trataba de la creación por parte del Estado, y con fondos fiscales, de instituciones de "caridad". Esto no debería considerarse como beneficencia, ya que se trataba de fondos obtenidos compulsivamente y no entregados en forma voluntaria; en términos modernos vendría a ser como dejar en manos de ciertos individuos, o "concesionar", la atención a los más necesitados. Sin embargo, como veremos más adelante, la Sociedad actuó también como canal de la caridad voluntaria en forma creciente en la segunda mitad del siglo XIX.

El origen de la Sociedad tiene también que ver con el papel asignado a la mujer en la época. Tenía como objetivos "la perfección de la moral, el cultivo del espíritu del bello sexo, y la dedicación del mismo a lo que se llama industria, y que resulta de la combinación y el ejercicio de aquellas cualidades" ("Acta de instalación de la Sociedad de Beneficencia", discurso pronunciado por Rivadavia, en Correa Luna, pág. 15).

Durante sus primeros años de existencia la Sociedad de Beneficencia ejerció el monopolio total de las actividades filantrópicas. La época "rosista" (gobierno de Juan Manuel de Rosas) significaría el congelamiento de sus actividades, entre 1838 y 1852**,** bajo el argumento de la escasez de recursos para financiarlas. Rosas intentó sin éxito que la caridad privada reemplazara al financiamiento estatal en los hospitales. Este es el caso del Hospital de Hombres, a cargo de la Sociedad Filantrópica, que también sucumbió por falta de fondos y otros medios de subsistencia (Thompson, pág. 23). La Sociedad Filantrópica, constituida por caballeros, fue creada por un decreto de 1828 con la finalidad de administrar las cárceles y los hospitales; dejó de funcionar en 1835.

Reinstalada por decreto oficial en 1852, la historia de la Sociedad comienza a ser más controvertida en función de la iniciativa estatal de asumir el control político de la educación. Aunque se le quitan ciertas atribuciones en el campo educativo, sería en 1876, con la creación del Consejo General de Escuelas, que las escuelas de niñas de la Sociedad pasarían a manos del Estado. La Sociedad de Beneficencia perdía así una de sus misiones fundamentales, "la dirección e inspección de escuelas de niñas", quedando restringida su acción a la tarea hospitalaria y asistencial.

A fines de 1855 la Sociedad establece una casa correccional de mujeres. En 1871 funda el Asilo de Huérfanos, debido a los estragos que causó la epidemia de fiebre amarilla en Buenos Aires. El 7 de febrero de 1873 abre el Asilo de la Pobreza y el Trabajo, destinado a "la instrucción y mejora de las huérfanas indigentes de más de doce años, y de las adultas condenadas por el juez correccional".

> Para establecerlo –decían las damas de la comisión fundadora, las señoras De Sacriste, Elortondo, Lavalle y Castro– apelamos al auxilio del público, recolectando donativos en la ciudad y en varios pueblos de campaña, levantando suscripciones, organizando rifas, y consiguiendo así algunos fondos aumentados por el producto de una función teatral. Todo ello dio muy cerca de 450,000 pesos moneda corriente, de los cuales 230,000 se invirtieron en refaccionar una casa alquilada en Almagro, y en adquirir –agregan las señoras– sesenta camas completas, cincuenta y tres mesas de noche, cuatro grandes mesas de comedor, ocho bancos, sillas, ropas, calzado, loza, cubiertos, lámparas de kerosene, cocina económica, y batería suficiente para ciento cincuenta personas, máquinas de lavar, de coser y otros objetos (Correa Luna, pág. 205).

El 19 de abril de 1875 se instala el Hospital de Niños, que luego, en 1896, sería trasladado y ampliado en el terreno que ocupa actualmente (hoy

Hospital Dr. Ricardo Gutiérrez); después se funda una escuela para ciegos en el Asilo de Huérfanos y, gracias a las donaciones de Videla Dorna y Drysdale, se inaugura el Hospital de Mujeres, llamado Hospital Rivadavia. En 1888 se organiza el primer corso de carnaval para recaudar fondos para el Hospital de Niños.

Desde 1880 hasta mediados del siglo xx, la Sociedad de Beneficencia continuó desarrollando una vasta obra, tratando de ubicarse siempre de manera ventajosa en relación con el financiamiento estatal pero controlando privadamente el destino de los fondos.

A pesar del financiamiento estatal, la Sociedad de Beneficencia contó con el apoyo de donaciones privadas y legados, y organizó actividades de recaudación de fondos. Aunque el aporte privado fue, en términos relativos, inferior al público, no por ello puede decirse que fuera escaso. Incluso en algunos casos (1907, 1911), los primeros fueron mayores que los segundos. Cabe señalar la dificultad en la estimación de los aportes privados, debido a que las donaciones privadas contempladas en el presupuesto de la Sociedad se referían solo a las realizadas en efectivo. Según diversas fuentes, la Sociedad de Beneficencia recibió también importantes tierras, campos y otros inmuebles de manos privadas.

Los aportes privados se canalizaron a través de distintas formas. Por una parte, a partir de legados o donaciones de las familias tradicionales, que contribuyen a diversas obras de la Sociedad, generalmente entregando su aporte con un propósito específico (el equipamiento de un hospital, la construcción de un asilo, etc.). Como ejemplo de esto Passanante (pág. 26) señala:

> Gath & Chaves Ltda. remitió desde el año 1927 vales y víveres para repartir entre los pobres que socorre la Sociedad; Harrod's Ltda. hace la misma donación. La sociedad anónima de la confitería El Águila, en 1934, donó golf miniatura para el Asilo de Huérfanos y la librería católica Noel entrega una biblioteca movible con 230 volúmenes con destino al Instituto de la Maternidad.

Afirma la autora que existen registros de donaciones de honorarios efectuadas por hombres de destacada actuación pública y política. Cabe citar como ejemplo el caso de Leandro N. Alem, quien donó sus dietas de diputado en 1879; Lucio V. López, quien hizo lo mismo en 1880; el presidente Juárez Celman en 1884; e Hipólito Yrigoyen, quien de 1884 a 1902 donó su sueldo de profesor normal y, entre 1916 y 1922, sus emolumentos presidenciales.

Las campañas de recaudación de fondos fueron de lo más novedosas: obras de teatro y conciertos a beneficio, campañas de recolección, loterías,

donaciones empresarias e incluso la instalación de alcancías de hierro en los tranvías y coches de ferrocarriles que circulaban por Buenos Aires.[7]

Merece un párrafo aparte el caso de las donaciones provenientes de instituciones sociales privadas de distinto tipo, entre las cuales sobresalen el Jockey Club, el Museo Social Argentino, el Consejo Nacional de Mujeres, la Liga Social Argentina y la Cruz Roja Argentina.

Con el crecimiento del país y el aumento de la riqueza, la Sociedad comenzó a incrementar sus actividades, basándose en las donaciones voluntarias de los ciudadanos. Se hizo tangible el correlato entre libertad, progreso y caridad. El marco desregulado que se vivía permitía el florecimiento de actividades productivas, lo cual a su turno originaba donaciones privadas de enorme importancia. Conviene rememorar algunos ejemplos que Correa Luna cita en su libro:

> Contemporáneamente, para aliviar los males de las inundaciones del Uruguay y de San Juan, lo mismo que para socorrer a los inmigrantes sin recursos, o a las familias arruinadas en la catástrofe ferroviaria de Bancalari, o a los infelices indios de la Tierra del Fuego, la Sociedad desarrolló, con ayuda de la prensa, ingeniosas campañas filantrópicas que produjeron inmejorables resultados (pág. 220).
>
> Fue el primero, para la cura de pequeños convalecientes, el famoso sanatorio Marítimo de Mar del Plata, que planeado en enero de 1893 por los doctores Antonio Arraga, del Hospital de Niños, y su colega Juan M. Bosch, de la Casa de Expósitos, llegó a inaugurarse el 14 de septiembre con 49 asilados, siendo lo más original de su primitiva historia, que ni los 18.000 pesos de la adquisición del edificio, ni los muchos más empleados en agrandarlo y mantenerlo, salieron del peculio oficial, sino, íntegramente, de cuantiosos donativos particulares hechos a la institución con tal objeto. En 1896, en 1901 y en 1904, gracias a la generosidad de los señores Roverano, Ernesto Tornquist y señora Ana K. de Fahy, no solo aumentó considerablemente la extensión territorial del sanatorio, sino su superficie cubierta, hasta superar el cuádruplo, cuando menos, de la antigua capacidad. Por último, el transporte de enfermos, gratuitamente efectuado entre Buenos Aires y el balneario, por la empresa Ferro-Carril del Sud, contribuye no poco, desde hace treinta años, al feliz funcionamiento de este Asilo, verdadero lugar de salvación para la infancia desamparada y enfermiza (pág. 222).
>
> En 1891 la Sociedad inicia los consultorios externos en el Hospital Rivadavia con servicios de maternidad, ginecología, cirugía general, clínica médica, piel y sífilis,

[7] El 14 de abril de 1892 el diario *La Prensa* publicó que "se ha indicado a la Sociedad de Beneficencia la conveniencia de invitar a las empresas de *tranways* y de algunos ferrocarriles que llegan y entran a la Capital a instalar en los coches alcancías de hierro con el fin de recibir las donaciones con que se quisiera ayudar al fondo no siempre suficiente con que aquella dignísima asociación sostiene tantos y tan útiles establecimientos de caridad" (Passanante, pág. 28).

> oftalmología, otorrinolaringología, odontología y vacunas. El sistema es extendido a los demás hospitales. En 1904, un grupo de admiradores del malogrado doctor Francisco Ayerza enriquecía el Hospital con el pabellón de su nombre. Teníase ya, también recientemente edificado, un pabellón para diftéricos; y en breve, con el legado de la señora Isabel Millán y las donaciones de la señora Hortensia Aguirre de Leloir y del señor y señora de Balcarce, levantáronse dos más, uno para enfermos de tiña y otro para escarlatinosos (pág. 247).
>
> En 1907, gracias al noble desprendimiento de la señorita Victoria Aguirre y a la ayuda del Jockey Club, consiguióse levantar en la Casa de Expósitos el grandioso pabellón "Carlos Pellegrini" con capacidad de 96 cunas y 48 camas. Poco antes, los herederos de las señoras Juana Areco de Viera y Eloísa Frías de Martínez de Hoz dotaron de modernas incubadoras a la casa (pág. 254).
>
> Dos meses después, por donación de los hermanos Manuel J., Héctor, César, Luis y Clara Cobo de Anchorena, la Sociedad inauguraba en el Hospital Rivadavia el magnífico pabellón que lleva él nombre de aquella familia (pág. 255).
>
> Finalmente, el pabellón Concepción Orgeira de San Martín, antes de terminar ese año [1908], aumentaba con 65 camas la capacidad del Hospital de Niños; y, sin contar otras conquistas menores, con donativos de las señoras Dolores Pizarro de Olivera, Isabel Eguren Guerrico y Laura Atucha de los Santos, y señores Alejandro y Ricardo Cernadas, se daba comienzo a la construcción de los denominados "Mercedes de Lasala y Riglos" y "Estanislada Cossio de Gutiérrez" (pág. 256).
>
> Al altruismo de don Federico Garrigós, de don Juan Ravenna, de don Enrique Martínez y de su esposa, doña Josefa Sáez, debe el establecimiento sus primeras y notables instalaciones [Hospital Nacional de Alienadas en General Rodríguez]. Más tarde, en 1921, la señorita Victoria Aguirre, ejemplar benefactora de necesitados, dotó al Hospital López y Planes de la única Maternidad para tuberculosas existente en el país (pág. 262).
>
> En 1916, gracias al desprendimiento del ingeniero don Rómulo Otamendi, se logra instalar en pleno campo, en el hermoso "Asilo Estela Matilde Otamendi", situado en el pueblo de San Fernando, alrededor de 200 niñas de 3 a 7 años de edad, facilitándose con ello, y en inmejorables condiciones, la ardua cuestión de alojar en viviendas higiénicas, y fuera del radio urbano, a los pequeños expósitos, después del periodo de la crianza (pág. 273).
>
> [...] la señora María Unzué de Alvear donó, en la provincia de Buenos Aires, cerca de la Estación Don Torcuato, 716 hectáreas de magníficas tierras, y la suma de 500,000 pesos para las construcciones indispensables en una colonia agrícola-modelo (pág. 275).

> Al año siguiente, un nuevo legado, esta vez de la señora de Stewart, permite inaugurar en el Asilo General Martín Rodríguez el pabellón María Pérez de Arroyo (pág. 276).
>
> Con el legado de doña Cornelia Pizarro, cuya liquidación excedió de 580,000 pesos, fue erigido el "Instituto José María Pizarro y Monje" para la enseñanza y adiestramiento de 250 niños huérfanos (pág. 281).

Estas experiencias no agotan la invalorable tarea de la entidad pero resultan ilustrativas para esclarecer el papel de la caridad privada y la ayuda voluntaria en una economía de mercado. La Sociedad de Beneficencia, si bien había tenido un origen mandatorio, en forma creciente se había desarrollado como una entidad de alto contenido propiamente filantrópico. El libre mercado creaba prosperidad y esta hacía posible la caridad. Era tradición que se ofreciera la presidencia honoraria a la esposa del que fuera presidente. Cuando asumió Perón ese cargo, Eva, su esposa, se reunió con los directivos, y estos le negaron el cargo con la excusa de su juventud. Perón dispuso así la clausura y disolución de la Sociedad, y todos sus activos pasaron a manos del Estado y luego a la Fundación Eva Perón, la cual empezó a recibir aportes que compulsivamente se obtenían de los trabajadores.

No obstante, la Sociedad de Beneficencia no era un ejemplo puro de beneficencia privada; al ser creada por el Estado y siendo parcialmente financiada por este, todas sus buenas obras de auténtica caridad quedaban sujetas a la voluntad política.

Pero no fue la única, por supuesto. Además de la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires surgieron otras en las provincias (Mendoza 1857, Rosario 1854, San Juan 1858, San Luis 1857, Tucumán 1852, Corrientes 1858, Santa Fe 1860).

Por otro lado, en 1940 la Sociedad Conferencia de San Vicente de Paul contaba en todo el país con 207 establecimientos, entre los que encontramos 32 colegios y escuelas, cuatro "platos de sopa", 56 casas de pobres, cinco casas de viudas, 40 casas de ancianos, tres asilos de mendigos, 12 hospitales, 20 consultorios, siete farmacias, dos dispensarios, una sala de primeros auxilios, ocho botiquines, un lazareto, tres casas cuna, tres "gotas de leche", siete talleres, un barrio obrero, una casa del canillita y una correccional.

Por otra parte, en 1909 María del Carmen Coni fundó la sociedad de asistencia a domicilio de enfermos pobres, movida por la preocupación por

la situación de los pobres ante las enfermedades. Dicha sociedad, creada y mantenida con recursos privados, tenía como finalidad asistir a los enfermos pobres en su propio domicilio, prestando ayuda material y espiritual a través de profundas convicciones religiosas. En sus memorias correspondientes a los años 1911 y 1912 se reflejan los objetivos de la institución: "He aquí el triple objeto de esta sociedad, consolidar, aliviar y endulzar al pobre en sus enfermedades. Velar por la salud individual y pública, mediante la asistencia 'personal' del enfermo en su propio domicilio, para evitar la agravación de las enfermedades y el contagio de las infecciones, y traer al corazón dolorido las dulcísimas insustituibles fuerzas de la religión."[8]

Otras instituciones destacadas de la época incluían la Sociedad de Patronato y de Repatriación, la Sociedad Española de Beneficencia, la Sociedad Filantrópica Francesa del Río de la Plata, la Sociedad Italiana de Beneficencia, la Deutscher Krankenverein y The British Philantropic Society, todas ellas además responsables de la construcción y administración de los hospitales Español, Francés, Italiano, Alemán y Británico, respectivamente.

El espíritu solidario aún se encuentra vigente, aunque debilitado. Las restricciones a la libertad, particularmente la económica, redujeron los niveles de riqueza alcanzados, generando menos ricos con capacidad para dar y más pobres con necesidades. Varias décadas de economías reguladas, alto gasto público e incontables programas sociales han desplazado la solidaridad voluntaria e incrementado la pobreza en lugar de reducirla.

Libertad y responsabilidad

La libertad implica responsabilidad. El individuo que actúa libremente y decide es responsable de sus actos; debe asumir tanto sus logros como sus fracasos, recibir los beneficios de los buenos resultados como aceptar los costos de las malas decisiones.

Esto lo lleva a preocuparse por su propio sustento, el de su familia y el de todos quienes dependen de él. En una sociedad libre es mayor el número de individuos que logran cubrir estas necesidades básicas y también lo es el número de los que generan mucha riqueza. Los primeros logran salir de pobres, los segundos tienen recursos para apoyar a quienes no lo logran. En otras palabras, una sociedad libre genera menos pobres y más ricos, quienes pueden ayudar a los pobres.

[8] *Sociedad Asistencia a domicilio de enfermos pobres: Memoria correspondiente a los años 1911-1912*, Buenos Aires: Imprenta La Leonesa, 1912, pág. 5.

Una sociedad libre genera también un sentido de responsabilidad respecto a los desafortunados que viven en la pobreza, un genuino sentimiento solidario que la ayuda social por la vía de la política y el Estado debilita.

Esta última no solo es menos eficiente y desplaza la acción voluntaria; además genera dependencia y manipulación de quienes reciben la ayuda en su carácter de votantes. Surge así el "clientelismo político", que termina prolongando la pobreza, ya que siempre es necesario contar con votantes dependientes.

Como se indicó al principio, son tres los caminos por los cuales la libertad permite disminuir el problema de la pobreza. Para que esto pueda suceder en forma adecuada es necesario que las políticas gubernamentales no restrinjan las posibilidades que el mercado y la solidaridad individual presentan.

En particular, en las áreas de la generación de empleos y de socorro mutuo mencionadas antes hay dos iniciativas de importancia que pueden abrir las puertas a mecanismos como los ya analizados: la desregulación de las relaciones laborales, para reducir el costo de contratación de mano de obra, y la eliminación del monopolio en los servicios sociales, lo que permitiría el renacimiento de las asociaciones de socorro mutuo, especialmente en materia de atención a la salud, o alguna versión nueva basada en los seguros.

En cuanto a la beneficencia, los más frecuentes instrumentos de políticas públicas para su promoción incluyen las exenciones impositivas que pueden incentivar o más bien redirigir la pesada carga tributaria hacia la solidaridad social directa y voluntaria. Ciertamente un aumento de las exenciones existentes sería un paso interesante para incentivar las donaciones a entidades filantrópicas privadas, las cuales presentan niveles superiores de eficiencia y creatividad en cuanto a la satisfacción de necesidades sociales a los que presenta el sector público.

Un ejemplo actual digno de tenerse en cuenta es el de la Asociación de Lucha contra la Esclerosis Múltiple. Esta institución privada realiza todos los años lo que denominan "Leatón", una "maratón" de lectura organizado en numerosos colegios y para el cual los alumnos deben conseguir *sponsors* entre parientes y amistades para la lectura de un determinado libro. El *sponsor* controla la lectura y dona una determinada suma, que se dirige a la asociación. Los alumnos que hayan leído más libros reciben premios donados por empresas. Es decir que con este creativo mecanismo varios

objetivos se cumplen: se fomenta la lectura de los niños; saben ellos que lo hacen para ayudar a quienes sufren esa difícil enfermedad; los padres y parientes participan del esfuerzo, igual que las empresas donantes, y la institución recauda importantes fondos que destina a aliviar la situación de los afectados por el mal.

Un ejemplo tan solo, es cierto, pero una muestra de la increíble variedad y riqueza de propuestas que el ingenio puede generar para resolver los problemas que afectan a muchos. Una muestra de las posibilidades que el mercado brinda para canalizar la acción voluntaria en pro de los que necesitan ayuda.

La libertad es responsabilidad y también creatividad. Muchas iniciativas se despliegan al mismo tiempo y la comparación permite verificar su eficacia, aprender de las exitosas y descartar o modificar las que no lo son. Las políticas sociales públicas, por el contrario, someten al conjunto a una cierta política que, de fracasar, involucra a todos, a quienes aportan y a quienes reciben. La libertad creativa permite muchos experimentos, que "muchas flores se abran", que florezcan cien iniciativas. El fracaso de alguna limita su efecto negativo a esa sola actividad, al tiempo que se puede aprender de las que triunfan. Es hora de que, en materia de pobreza, le demos una oportunidad a la libertad.

Bibliografía

Alberdi, Juan Bautista. *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853*. Buenos Aires: Librería El Foro (1854), 1993.

Alsina, Juan A. *La inmigración europea en la República Argentina*. Buenos Aires: Imprenta Calle México 1422, 1900.

Borda Guillermo A. *Tratado de Derecho Civil Argentino*, tomo II, Contratos. Buenos Aires: Editorial Abeledo-Perrot, 1974.

Coni, Emilio. *Higiene, asistencia y previsión. Buenos Aires, caritativo y previsor.* Buenos Aires: Edit. Emilio Spinelli, 1918.

Correa Luna, Carlos. *Historia de la Sociedad de Beneficencia*. Buenos Aires: Sociedad de Beneficencia de la Capital, 1923.

Díaz Alejandro Carlos F. *Ensayos sobre la historia económica argentina*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970.

Di Stefano, Roberto, Hilda Sábato, Luis Alberto Romero y José Luis Moreno. *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil: Historia de la iniciativa asociativa en Argentina 1776-1990*. Buenos Aires: Gadis, 2002.

Hayek, Friedrich A. von. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial (1944), 1978.

Niemietz, Kristian. *A New Understanding of Poverty: Poverty Measurement and Policy Implications*, Londres: Institute of Economic Affairs, 2011.

Passanante María Inés. *Pobreza y acción social en la historia argentina: De la beneficencia a la seguridad social*. Buenos Aires, De Humanitas, 1995.

Riddley, Matt. *The Rational Optimist: How Prosperity Evolves*. Nueva York: Harper Collins, 2010.

Shermer, Michael. *The Mind of the Market*. Nueva York: Times Books, Henry Holt & Co, 2008.

Smith Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica (1776) 1958.

Thompson, Andrés. "Beneficencia, filantropía y justicia social", en *Público y privado: Las organizaciones sin fines de lucro en la Argentina*. Buenos Aires: Unicef-Losada, 1995.

Weber, Max. "Politics as a Vocation", en Gerth, H.H. and C.W. Mills, C.W (eds.), *From Max Weber: Essays in sociology*. Nueva York: Oxford University Press, 1946. http://www.mdx.ac.uk/www/study/xweb.htm

Wolf, Ema y Cristina Patriarca. *La gran inmigración*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1991.

Tercer lugar

Liberalismo: el verdadero y el falso

Axel Kaiser

Axel Kaiser nació en Santiago de Chile en 1981. Abogado, tiene una maestría en Inversiones, Comercio y Arbitraje y un doctorado por la Universidad de Heidelberg. Es director ejecutivo de la Fundación para el Progreso, Chile. Su correo electrónico es axelkaiser94@hotmail.com.

Proveernos en nuestras necesidades no está en el poder del gobierno.
Sería una vanidosa presunción de los gobernantes el pensar que pueden hacerlo.
El pueblo los mantiene y no ellos al pueblo.
Edmund Burke

Ningún ciudadano debe ser tan rico como para poder comprar a otro
y ninguno lo suficientemente pobre como para verse forzado a venderse a sí mismo.
Jean-Jacques Rousseau

Los orígenes cartesianos del liberalismo constructivista

Pocas cosas han hecho más daño a la causa liberal que la captura que de este concepto han hecho ideologías constructivistas. Como bien advirtió Milton Friedman, especialmente en Estados Unidos el término liberalismo se convirtió en equivalente de igualdad y Estado de bienestar y no de libertad.[1] A diferencia del liberalismo clásico, el nuevo liberalismo atribuye al gobierno el rol de diseñar el curso de la evolución social desde arriba asegurando el bienestar y la igualdad material de la población. Para el nuevo liberalismo, la civilización y sus instituciones han sido inventos de la racionalidad humana que pueden ser modificados y rediseñados por la autoridad con el fin de lograr un mayor progreso. Esta actitud planificadora fue calificada por Friedrich von Hayek como "constructivismo".[2]

El origen del liberalismo constructivista se encuentra en el filósofo francés René Descartes, cuya obra *El discurso del método* revolucionó la filosofía epistemológica en el siglo XVII. Cuando Descartes hizo su aparición en el escenario intelectual europeo, este venía debatiendo la distinción entre los conceptos de "natural" y "artificial" durante milenios.[3] Estas categorías fueron desarrolladas en la Grecia antigua para distinguir entre aquello que había surgido espontáneamente y sin intervención

[1] Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, pág. 5.
[2] Friedrich Hayek, "Los errores del constructivismo", pág. 86.
[3] Id.

humana y aquello artificial creado por el intelecto humano. Descartes y sus seguidores tomaron esta distinción argumentando que las estructuras sociales eran el producto de un diseño concebido por la razón humana. En la segunda parte de su *Discurso del método*, Descartes expresa esta visión asegurando que el progreso social y la civilización pueden alcanzarse de mejor manera a través de la planificación racional. Para Descartes, la sabiduría de algunos hombres planificadores basta para crear instituciones y leyes más perfectas, sin necesidad de avanzar mediante un proceso gradual de ensayo y error:

> Me parece que aquellas naciones que, partiendo de un estado semibarbárico, han avanzado hacia la civilización gradualmente y han tenido sus leyes sucesivamente determinadas por la experiencia del daño causado por crímenes y disputas particulares, han tenido instituciones menos perfectas que aquellos que, desde el principio de su configuración como comunidades, han seguido las determinaciones de un legislador sabio.[4]

Siguiendo la misma lógica, Descartes continúa argumentando que la prevalencia de Esparta se debió esencialmente a la sabiduría de un individuo en particular que deliberadamente diseñó las leyes de modo de que estas apuntaran hacia un mismo fin:

> Creo que la pasada preeminencia de Esparta se debió, no a la bondad de cada una de sus leyes en particular, pues muchas de estas eran muy extrañas, e incluso opuestas a la buena moral, sino a la circunstancia de que, creadas por un solo individuo, todas tendían a un mismo fin.[5]

La visión de Descartes es el directo resultado de una epistemología que puso a la Razón –escrita con mayúscula– en el centro del conocimiento, al dudar de todo excepto del proceso de pensamiento en sí. Según Descartes, los seres humanos no podemos considerar nada como verdadero salvo si nuestra pura Razón así lo demuestra: "Pues bien, tanto dormido como despierto, jamás debemos permitirnos el dejar convencernos de la verdad de algo salvo en virtud de la evidencia de nuestra Razón".[6] En consecuencia, todo lo que aprendemos a través de nuestros sentidos puede ser solo aceptado como verdadero si está conforme con las ideas en nuestra mente, pues la Razón, a diferencia de los sentidos, no puede engañarnos.

[4] René Descartes, *The Method, Meditations and Philosophy of Descartes*, pág. 119.
[5] Id.
[6] Ibid., pág. 132.

Para Descartes, nuestro intelecto puede percibir la esencia de las cosas sin necesidad de evidencia empírica. Descartes llamó a estas "ideas innatas", y habrían sido puestas en nuestra mente por Dios. La Razón es así un instrumento infalible porque ha sido otorgada por Dios para chequear y corregir los errores de la información provista por nuestros sentidos. De este modo, Descartes recupera el mundo exterior como relevante en el proceso de conocimiento, pero revierte este desde el sujeto al objeto, entregándole a la Razón la palabra final respecto a la verdad.[7]

El racionalismo cartesiano tuvo consecuencias gigantescas sobre el estudio de la moral, las ciencias sociales y la filosofía política. Si las ideas en nuestra mente son infalibles y la realidad no puede proveernos de conocimiento útil a menos de haber sido confirmado por la Razón, entonces las posibilidades de construir y diseñar el mundo son ilimitadas. En otras palabras, puesto que el conocimiento primeramente no proviene del mundo exterior sino de nuestra mente, no es nuestra Razón la que tiene que adaptarse a las posibilidades que la realidad ofrece, sino más bien la realidad la que puede ser moldeada de acuerdo con los principios o ideas *a priori* de nuestra Razón. El progreso social y económico se convierte así en una cuestión de planificación racional. Del mismo modo, la moral se define de acuerdo con lo que nuestra Razón dictamina como bueno o malo. En consecuencia, los valores y tradiciones que no pasan la prueba de racionalidad deben ser reemplazados por otros más racionales que contribuirán a fomentar la evolución social hacia fines previamente elegidos.

El carácter holístico del la filosofía cartesiana fue manifestado de manera entusiasta por uno de los seguidores más emblemáticos de Descartes: Nicolas de Condorcet. Según Condorcet, Descartes intentó extender su método, que le había permitido descubrir las leyes de colisión de los cuerpos y desarrollar una nueva área de las ciencias matemáticas, a "todo objeto de la inteligencia humana", incluyendo Dios, el hombre y el universo.[8] Condorcet mismo profundizó el razonamiento de Descartes argumentando que no había razón alguna por la cual el método de las ciencias naturales no pudiera ser aplicado para planificar el progreso moral, social e intelectual del hombre:

> Así como las ciencias matemáticas y físicas tienden a perfeccionar las artes que se usan en aliviar nuestras necesidades más simples, ¿acaso no pueden igualmente,

[7] Ver: Steven Yates, "Descartes and Methodological Doubt: Was the Cogito Necessary?", pág. 2.
[8] Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, *Outlines of an historical view of the progress of the human mind,* pág. 86.

> en el necesario orden natural, las ciencias morales y políticas ejercer una influencia similar sobre los motivos que dirigen nuestros sentimientos y acciones?[9]

Como se observa, para los racionalistas el progreso, de cualquier clase que sea, depende de la aplicación de las ciencias, que no son otra cosa que el descubrimiento de la verdad mediante la Razón. En otras palabras, si la prosperidad en un sentido amplio es nuestra meta, entonces la mejor forma de obtenerla es mediante la planificación de acuerdo con nuestro conocimiento científico. Pocos pasajes reflejan mejor el carácter constructivista-racionalista que el siguiente de Condorcet:

> En resumen, ¿no inclina naturalmente a la humanidad a una mayor benevolencia y justicia nuestro bienestar y prosperidad, resultantes del progreso logrado por las artes útiles como consecuencia de haber sido fundadas sobre una teoría sana, resultado esta a su vez de una mejor legislación construida sobre la base de las verdades establecidas por las ciencias políticas?[10]

Como muestra Condorcet, el espíritu del racionalismo cartesiano trascendió hacia las diferentes áreas del conocimiento, no viendo límite alguno en el poder de la Razón humana para dirigir el progreso y planificar la sociedad desde arriba. Particularmente importante fue el impacto del racionalismo sobre la ética y la filosofía política. Fue ahí donde las implicaciones para la idea de libertad y el rol del gobierno se manifestaron en su mayor poder destructivo.

El racionalismo colectivista de Rousseau

De todos los seguidores de Descartes, ninguno tradujo la visión racionalista constructivista a una filosofía política de manera más fiel y seductora que Jean-Jacques Rousseau. Analizar a Rousseau no solo es fundamental para entender la diferencia entre liberalismo falso y verdadero, o racionalista y evolucionario, sino también para explicar la tiranía en que desembocó la Revolución francesa en manos de los jacobinos, predecesores de marxistas y nacionalsocialistas.

La idea central en la filosofía política de Rousseau es el concepto de "voluntad general". Rousseau identificó el bien común con la idea de "voluntad general", de modo de establecer los fundamentos de un sistema de gobierno cuya legitimidad estuviera anclada en la soberanía popular.[11]

[9] Ibid., pág. 131.
[10] Id.
[11] Carlos Miranda, "Rousseau y su influencia en la configuración de las ideas socialistas", pág. 11.

En lo que respecta la creación de la sociedad civil, como Locke y Hobbes antes que él, Rousseau argumenta que su propósito es escapar del estado de naturaleza para transitar hacia una situación en que los individuos estén mejor: "El problema es encontrar una forma de asociación que defenderá y protegerá con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en la cual cada uno, aun uniéndose a los demás, pueda sin embargo obedecerse solo a sí mismo y permanecer tan libre como antes."[12]

Luego de identificar el problema, Rousseau sostiene que la solución es un contrato social que debe ser entendido en los siguientes términos:

> Estas cláusulas, debidamente entendidas, pueden reducirse a una: la total alienación de cada asociado, junto con todos sus derechos, a la totalidad de la comunidad, pues en primer lugar, en la medida en que cada uno se entrega absolutamente, las condiciones serán iguales para todos, y esto, siendo así, significa que nadie tendrá interés en convertirse en una carga para otros.[13]

Esta reflexión de Rousseau, que constituye la piedra angular de su idea de contrato social, marca un quiebre radical con las tradición contractualista de Hobbes y Locke. En efecto, la fórmula de Rousseau implica la total sumisión de la libertad individual a la abstracción de la "voluntad general", materializada en el Estado. El supuesto detrás de esta fórmula es cartesiano en su forma más pura y consiste en la idea de que la "voluntad general" posee una Razón superior a la de cada individuo por separado. Así, las decisiones tomadas bajo este sistema de gobierno solo pueden ser en el interés de la colectividad. El mismo Rousseau defendió el carácter infalible de la "voluntad general" y su función como motor del progreso social: "se sigue de lo que se ha dicho antes que la voluntad general siempre está en lo correcto y tiende a servir al público."[14]

La infalibilidad y bondad de la doctrina de la "voluntad general" hizo a Rousseau innecesario desarrollar una teoría de los derechos naturales, como lo había hecho Locke, con el objeto de restringir el poder del Estado. En la visión colectivista y racionalista de Rousseau, el Estado jamás puede equivocarse y siempre actúa por el bien de la sociedad. Aún más, para Rousseau existe una fusión entre sociedad civil y Estado que no se encuentra en otros filósofos contractualistas y que es propia de filosofías totalitarias. De este modo, nada es dejado al individuo, ni libertad, ni

[12] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses by Jean-Jacques Rousseau*, pág. 43.
[13] Id.
[14] Ibid., pág. 53.

propiedad, ni ningún otro derecho, pues todo ha sido transferido al Estado. Como explicó el connotado jurista alemán Georg Jellinek:

> El contrato social contiene una sola cláusula, esta es, la completa transferencia a la comunidad de todos los derechos del individuo. El individuo no retiene una partícula de sus derechos desde el momento en que entra al Estado. Todo lo que recibe en cuanto a derecho lo obtiene de la *voluntad general,* que es el único juez de sus propios límites y no puede ni debe ser restringida por la ley de ningún poder. Incluso la propiedad pertenece al individuo solo por virtud de concesión estatal. El contrato social hace al Estado el amo de los bienes de sus miembros, quienes mantienen la posesión solo como fideicomisarios de la propiedad pública. La sociedad civil simplemente consiste en aquello que es sobrante para el individuo después de haber exigido sus deberes como ciudadano. Estos deberes sólo pueden ser impuestos por ley y, de acuerdo al contrato social, deben ser los mismos para todos los ciudadanos.[15]

Las implicancia éticas y políticas del racionalismo de Rousseau son de relevancia gigantesca para la idea de libertad. Diversos pensadores advirtieron sobre el peligro de la filosofía política de Rousseau. Benjamin Constant, por ejemplo, argumentó que Rousseau había creado "pretextos mortales para más de una clase de tiranía", describiendo a uno de sus seguidores, el Abbé de Mably, como un hombre que "detestaba la libertad individual como un enemigo personal" y alguien que admiraba cualquier nación completamente privada de libertad.[16]

Hayek también advirtió el peligro que las teorías de Rousseau significaban para la libertad. Para Hayek, la creencia en el "poder ilimitado" de una autoridad suprema, que se manifiesta en forma de una asamblea representativa, en la cual las decisiones tomadas por la mayoría son siempre correctas, fue una de las consecuencias nocivas del racionalismo cartesiano.[17] Según Hayek, Rousseau tuvo una concepción racionalista de democracia como el mero gobierno de la mayoría, visión que no deja espacios para considerar límites al poder del gobierno. Puesto que la mayoría siempre tiene razón, explica Hayek, el gobierno ya no se encuentra limitado por la ley, la que termina perdiendo su significado original. Si este originalmente tenía relación con la limitación del poder, en orden a asegurar la libertad al establecer reglas generales aplicables para todos, con Rousseau la ley se convierte conceptualmente en cualquier cosa aprobada por la mayoría.[18]

[15] Georg Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History,* pág. 9.
[16] Benjamin Constant, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns,* pág. 11.
[17] Friedrich Hayek, *Los errores del constructivismo*, pág. 89.
[18] Friedrich Hayek, "El ideal democrático y la contención del poder", pág. 17.

La idea de libertad positiva en el liberalismo constructivista

En este punto debe hacerse una distinción crucial para entender qué es lo que postula el liberalismo racionalista o igualitarista. Esta se refiere a la clásica diferencia entre libertad negativa y libertad positiva. Como explicó Isaiah Berlin, ambas nociones están en conflicto. Libertad negativa significa la ausencia de coerción de parte de un tercero o del gobierno. La coerción implica a su vez la interferencia deliberada en un área en la que de otro modo un individuo podría actuar. La ausencia de libertad política en este sentido significa que una personas se encuentra impedida de perseguir sus fines por otras. La libertad negativa implica así libertad económica y no sostiene que, en orden para ser libre, un individuo deba tener necesariamente los medios materiales para perseguir sus fines.[19] La ausencia de bienes materiales, en consecuencia, es decir, de una cierta cantidad de riqueza, no constituye una restricción a la libertad pues no implica coerción de parte de otros seres humanos.

Una segunda idea es la de libertad positiva. Esta se refiere a la capacidad real y efectiva de perseguir ciertos fines. Como ha argumentado Berlin, esta idea de libertad pretende responder a la pregunta sobre quién es la fuente de control o interferencia que puede determinar que un individuo haga esto o lo otro. Esta idea deriva del deseo de los individuos de ser sus propios amos, librándose de todas las restricciones que les impiden hacer lo que quieran. Esta noción de libertad implica la idea de redistribución de riqueza, dado que la pobreza es uno de los obstáculos centrales para que las personas consigan sus objetivos. La libertad positiva abre así las puertas a la intervención del gobierno para proveer a las personas en sus necesidades. Ello requiere del uso de coerción estatal para quitar a unos y entregar a otros, lo cual abre el camino para la destrucción de la libertad.

Adicionalmente, la libertad positiva distingue entre el "verdadero yo" y el "falso yo" e identifica el "verdadero yo" con el racional, con el "yo calculador" que busca ciertas metas. Esto significa que el hombre no debe ser esclavo de pasiones o deseos incontrolados para ser realmente libre. En otras palabras, los hombres pueden ser forzados en contra de su voluntad a hacer ciertas cosas que su "verdadero yo" o su yo racional habría elegido. Pero el "verdadero yo", para esta tradición filosófica, puede también ser considerado como algo más allá del individuo, como, por ejemplo,

[19] Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", pág. 3.

el Estado, la sociedad o la *voluntad general*. En este caso, dicha entidad es identificada como el "verdadero yo" de los individuos, imponiendo su voluntad coactivamente a los miembros díscolos de la sociedad. Bajo esta lógica, al reaccionar violentamente sobre algunos de sus miembros, el colectivo logra mayor libertad como un todo y procura el bienestar de sus miembros, incluso de aquellos víctimas de la violencia.[20]

De esta forma el uso de coerción de unos sobre otros paradójicamente encuentra justificación en la tesis de que aquellos coaccionados son ahora más libres que antes. El supuesto tras este razonamiento es que la autoridad que coacciona es sabia y racional y logra entender mejor el interés de los súbditos que ellos mismos. Así, en la lógica de libertad positiva, no existe límite a los poderes coercitivos de la autoridad, pues esta se encuentra dotada de una razón superior.

No lejos de Hayek, quien argumentó que el liberalismo racionalista era el precursor del socialismo moderno, Berlin afirmó que el racionalismo socializado se encontraba en el corazón "de la mayoría de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios" de su tiempo. En el mismo sentido, Berlin concordó con Constant respecto al peligro de la filosofía política de Rousseau. Para Berlin, Rousseau propuso una idea de libertad positiva que permitía al poder político interferir con "todos los aspectos de la vida de un ciudadano."[21] Desde la perspectiva de Berlin, Rousseau habría provisto así las bases para un teoría que destruye la libertad.

Adam Smith y el carácter espontáneo del progreso

Si el liberalismo racionalista vio todo fenómeno social como un producto creado deliberadamente por la mente humana, los liberales clásicos entendieron que las estructuras sociales eran el resultado de un largo proceso de evolución. Este proceso evolucionario hacia el progreso es espontáneo, es decir, está más allá del control y comprensión de la racionalidad humana. Según este enfoque, desarrollado esencialmente por la Ilustración escocesa, las instituciones eran el resultado de acciones humanas pero no de un plan racional. Esta visión sobre los fenómenos sociales es crucial para entender la diferencia central entre liberalismo clásico o evolucionario y liberalismo racionalista o constructivista.

Para el liberalismo evolucionario el progreso consiste en el descubrimiento de lo desconocido. En otras palabras, es una fatal arrogancia,

[20] Ibid., pág. 9.
[21] Ibid., pág. 26.

como lo llamó Hayek, creer que podemos planificar un futuro mejor para la sociedad de manera científica. La actitud constructivista, que pretende exactamente eso, es un común denominador de las ideologías. En efecto, es el racionalismo constructivista lo que inspira las propuestas utópicas del socialismo y del nazismo, las que se basan en la creencia de que una minoría de expertos puede diseñar planes para construir la sociedad perfecta. El racionalismo constructivista es así una actitud inseparable del pensamiento ideológico. Para Jean-François Revel, este aspecto es precisamente lo que diferencia a ideologías como el socialismo del liberalismo clásico, que no sería una ideología. Según Revel, las ideologías pretenden resolver "todos los problemas" sobre la base de dogmas a priori que no aceptan la realidad ni como fuente de información ni como juez del correcto fundamento de la acción.[22] El liberalismo racionalista, por lo tanto, puede ser también llamado liberalismo ideológico dado su carácter constructivista. Y puesto que conduce a la destrucción de la libertad y al totalitarismo, puede ser llamado también "falso liberalismo". El liberalismo clásico, por el contrario, puede ser llamado también liberalismo empírico o "verdadero liberalismo", pues se desarrolla fundamentalmente a partir de la observación de la realidad y no posee una naturaleza constructivista que amenace la libertad sino una epistemológicamente escéptica que la extiende.

La naturaleza empírica y la actitud de escepticismo epistemológico del liberalismo clásico fue expresada de manera insuperable por Adam Smith al titular su gran tratado sobre economía *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones.* El libro fue un intento de explicar por qué algunas naciones eran económicamente más exitosas que otras sobre la base de observaciones de lo que habían hecho diferente. En su análisis, Smith observó que el progreso económico y social, lejos de ser el resultado de un plan diseñado por la autoridad, era la consecuencia no intencionada de la persecución del interés individual en el mercado. En el que es sin duda uno de los pasajes más populares de la historia del pensamiento económico, Smith argumentó:

> En la medida en que cada individuo se esfuerza todo lo que puede en emplear su capital para apoyar la industria doméstica y así dirigir esa industria a producir el mayor valor, cada individuo necesariamente trabaja para aumentar anualmente el beneficio de la sociedad tanto como puede. En general, ni intenta promover el interés público ni sabe cuánto lo está promoviendo. Al preferir apoyar su industria por sobre la ajena, él solo busca su propia seguridad y al dirigir tal industria de

[22] Jean François Revel, *La gran mascarada*, pág. 126.

> manera que produzca el mayor valor, él busca solo su ganancia y está en esto, como en muchos otros casos, guiado por una mano invisible para promover un fin que no era parte de sus intenciones [...] Al perseguir su propio interés frecuentemente promueve el de la sociedad más efectivamente que si deliberadamente intentara promoverlo.[23]

Para Smith, entonces, no era la sabiduría de alguna autoridad la responsable del progreso sino lo que él llama la "mano invisible". Con esta expresión, Smith se refiere a una fuerza que está en completa contradicción con la Razón de Descartes recogida en la tradición liberal continental. Si esta última creía en el poder de la Razón humana para diseñar el progreso social y construir instituciones perfectas con la ayuda de la ciencia, invocando así la mano visible de la coerción estatal, la mano invisible de Smith representa el carácter no deliberado del progreso. El mercado era, para Smith, un orden espontáneo que beneficiaba a la sociedad al permitir a los individuos perseguir su propio interés de maneras imposibles de comprender por la mente humana. Se trata de un orden que surge sin la necesidad de dirección o planificación por la autoridad. Más aún, para Smith la intervención de agentes del Estado en las fuerzas espontáneas del mercado era un arrogante intento de controlar lo que ninguna mente humana podía controlar:

> El gobernante que intentare dirigir a los individuos en la forma en que estos debieran emplear su capital, no solo se cargaría de la más innecesaria preocupación, sino que asumiría una autoridad que no podría serle confiada, no solo a persona alguna, sino a ningún consejo o senado y que en ninguna parte sería más peligrosa que en las manos de un hombre lo suficientemente torpe y presumido como para creerse apto de ejercerla.[24]

Otro liberal clásico, Edmund Burke, argumentó de idéntica manera en contra de los intentos del gobierno de interferir con el mercado para lograr mayor progreso social. Según Burke, el gobernante que creyera que su rol era proveer a los individuos en sus necesidades caía en una "presunción vanidosa". Más aún, para Burk el gobierno podía hacer "poco bien en esto, o tal vez en cualquier otra cosa".[25]

Para Burke y Smith, las fuerzas espontáneas de la sociedad, como el mercado y no la Razón y el dirigismo estatal, eran responsables del progreso. Smith insistió en este punto dejándolo especialmente claro al

[23] Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* pág. 356.
[24] Id.

referirse a la división del trabajo, en la que identificó la mayor fuente de progreso:

> Esta división del trabajo, de la cual tantas ventajas se derivan, no es originalmente el efecto de ninguna sabiduría humana que prevé e intenta la opulencia general. Es la necesaria aunque gradual y lenta consecuencia de cierta propensión de la naturaleza humana que no tiene en vista dicha utilidad: la propensión a truequear e intercambiar una cosa por otra.[26]

De este modo, Smith, Burke y los liberales evolucionarios argumentaron en contra de la pretensión de conocimiento que defiende al liberalismo constructivista al descartar que la Razón humana y, por tanto, el gobierno, fueran los instrumentos del progreso.

Ferguson, Hume y el enfoque evolucionario de la sociedad civil

La visión de Burke y Smith sobre el carácter espontáneo y evolucionario del progreso y del mercado fue parte de una teoría de la sociedad más amplia desarrollada por pensadores escoceses. De acuerdo con esta teoría, tal como el mercado, las estructuras sociales eran la consecuencia no intencionada de un proceso gradual de evolución. Pocos pensadores mostraron una comprensión más profunda del carácter evolutivo de la sociedad que Adam Ferguson, cuyas ideas inspiraron el evolucionismo biológico de Darwin. En *Ensayos sobre la historia de la sociedad civil*, publicado algunos años antes que la *Riqueza de las naciones*, Ferguson argumentó que el progreso social seguía la misma lógica que el biológico:

> Las producciones naturales son generalmente formadas gradualmente. Los vegetales crecen de un tierno tallo y los animales del estado de infantes. Los últimos, siendo activos, extienden sus operaciones y poderes y tienen progreso en lo que realizan tanto como en las facultades que adquieren. Este progreso, en el caso del hombre, es continuado en una mayor medida que en cualquier otro animal.[27]

Siguiendo la misma perspectiva, Ferguson ofreció una explicación evolucionaria del proceso civilizatorio argumentando, al contrario de lo que sostuviera Descartes, que naciones como Grecia o Roma debían sus ventajas a un largo y gradual proceso que era común a todos los asuntos

[25] Edmund Burke, "Thoughts and Details on Scarcity", pág. 41.
[26] Ibid., pág. 70.
[27] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society.*

humanos. Según Ferguson, "las naciones que se distinguen por su posesión de artes y la dicha de sus instituciones políticas, han derivado de un origen feble y aun preservan en su historia las indicaciones de un proceso lento y gradual en virtud del que han ganado su distinción".[28]

Ferguson fue aún más allá al descartar explícitamente la idea de que el progreso social pudiera ser el resultado de planes deliberados de algunos individuos, atribuyendo el origen de las instituciones sociales a acciones humanas que no tenían la intención de crear resultados socialmente beneficiosos:

> La humanidad [...] al luchar por remover inconveniencias o ganar ventajas aparentes y contingentes, arriba a fines que ni siquiera su propia imaginación podría haber anticipado. [...] Cada paso, cada movimiento de esta multitud, incluso en lo que son consideradas épocas ilustradas, son hechos con igual ceguera frente al futuro, y las naciones se encuentran con establecimientos que son en efecto el resultado de la acción humana, pero no de la ejecución de diseño humano alguno.[29]

Tal como Smith y Ferguson, David Hume siguió una aproximación evolucionaria para explicar el origen del gobierno, el dinero, la ley, la moral y las instituciones sociales. Respecto al gobierno, Hume argumentó que la noción de que este hubiera surgido de un contrato era una ficción filosófica que nada tenía que ver con la realidad.[30] Lo mismo se aplicaba para las instituciones sociales, las que eran establecidas solo después de un proceso de evolución en conjunto con el lenguaje. Según Hume, respecto al gobierno, aquellos que primero llegaron a gobernar con el consentimiento tácito o expreso de los gobernados estaban dotados "de cualidades personales superiores de valor, fuerza, integridad o prudencia, lo que generaba respeto y confianza."[31] Fue después que el gobierno fuera así creado que surgieron diversas prácticas, tales como rangos, ministerios y fuerzas militares, entre otros. De acuerdo con Hume, si bien este progreso de los asuntos humanos deriva de principios obvios de la naturaleza humana, "no puede esperarse que los hombres puedan descubrirlos de antemano o predecir su operación."[32]

Hume dio un argumento similar respecto a la ley y la moral, las que vio como producto de una evolución asociada a la naturaleza humana y como función de su utilidad para la comunidad. Para Hume, la moral

[28] Ibid., pág. 57.
[29] Ibid., págs. 89-90.
[30] Antony Flew, "Social Science: Making Visible the Invisible Hands", pág. 203.
[31] David Hume, *Of the Origin of Government*, pág. 42.
[32] Id.[32]

no era resultado de la razón: "La moral excita las pasiones y produce o previene acciones. La razón en sí misma es impotente en esto. Las reglas de la moral, por lo tanto, no son las conclusiones de nuestra razón."[33] De este modo, Hume no confirió a la Razón poderes teóricos en orden a determinar a priori lo que es correcto o equivocado. Más aún, Hume separó las obligaciones morales en dos categorías: aquellas derivadas del instinto humano, como el amor por los hijos y la gratitud hacia los benefactores, y aquellas obligaciones realizadas "por un sentido de obligación cuando consideramos las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla, si estas obligaciones son desatendidas".[34] Este segundo tipo de obligaciones morales son la piedra angular del funcionamiento de la sociedad y son útiles al permitir una vida en paz bajo un sistema de gobierno que garantiza el orden público y previene que unos esclavicen a otros. A diferencia de las obligaciones naturales, los deberes civiles como "el respeto a la propiedad de otros", la fidelidad, y el "cumplimiento de las promesas", son gradualmente establecidos luego de experiencia previa acumulada respecto a su utilidad.[35]

La propiedad privada surge de modo similar cuando es gradualmente aceptado que esta es crucial para el bienestar de la sociedad. Más aún, para Hume la propiedad privada y la seguridad en la posesión, de todas las circunstancias, "es la más necesaria para el establecimiento de la sociedad humana."[36] Así, el establecimiento de la propiedad privada es el resultado de cierta utilidad que lleva a un sentido de justicia, el que a su vez induce el respeto por la propiedad de otros. El mismo proceso evolutivo explica para Hume el surgimiento del dinero y del lenguaje, entre otros elementos centrales para el progreso.[37]

John Locke, el Estado de derecho y la idea de libertad negativa

La implicancia inevitable del liberalismo evolucionario o empírico es un gobierno limitado. Puesto que para esta tradición el progreso no puede planificarse y la sociedad está mejor cuando se dejan operar las fuerzas espontáneas del mercado, los poderes del gobierno deben limitarse, de modo de que los individuos sean libres de perseguir sus fines utilizando el

[33] David Hume, *A Treatise of Human Nature,* pág. 313.
[34] David Hume, *Of The Original Contract,* pág. 260.
[35] Id.
[36] Hume, *A Treatise of Human Nature,* pág. 333.
[37] Ibid., pág. 332.

conocimiento del que disponen. Esto no significa, sin embargo, que el gobierno no deba cumplir un rol central. En efecto, el liberalismo evolucionario o verdadero no sostiene la completa armonía de intereses dentro de la sociedad. Por lo mismo atribuye al Estado el rol de árbitro entre los diversos intereses que puedan entrar en pugna. De este modo, el liberalismo evolucionario defiende lo que Hayek llamó un "verdadero individualismo".[38] Este consiste en una teoría que intenta entender las fuerzas que determinan la vida del hombre en sociedad sin concebir a los individuos como átomos aislados, sino como seres sociales. Este individualismo se encuentra así en directa oposición al colectivismo del liberalismo racionalista francés que intenta entender la sociedad de manera holística e independiente de los individuos que la integran.

La esencia del sistema defendido por liberales clásicos o evolucionarios fue expresada por Hayek en los siguientes términos al contrastarla con la idea de los liberales racionalistas franceses:

> Es un sistema social que no depende en su funcionamiento de encontrar buenos hombres para dirigirlo, o de que todos los hombres se vuelvan mejores de lo que son ahora, sino que hace uso de todos los hombres considerando su variedad y complejidad, a veces buenos, a veces malos, a veces inteligentes, a veces estúpidos. Su fin es un sistema en el cual sea posible otorgar libertad a todos en lugar de restringirla a los "buenos y sabios" como pretendían sus contemporáneos franceses.[39]

Del hecho de que el proceso de evolución social sea la única forma para determinar quién sabe más al permitir el despliegue de los diversos talentos, el liberalismo clásico deriva su conclusión fundamental: que la coerción de unos sobre otros, y por tanto la intervención del Estado, debe ser estrictamente limitada.[40]

Para asegurar la libertad, la sociedades han conferido el monopolio de la violencia al Estado. Este, a su vez, tiene la tarea de proteger las esferas privadas de los individuos mediante la creación de normas abstractas que delimiten su responsabilidad. Al mismo tiempo, el poder del Estado debe estar limitado por reglas y principios que aseguren la libertad individual. De este modo, la coerción es minimizada y es independiente de una voluntad arbitraria, permitiendo a los individuos conocer anticipadamente

[38] Ver: Friedrich Hayek, "Individualism: True and False".
[39] Ibid., pág. 12.
[40] Ibid., pág. 16.

bajo qué circunstancias el gobierno hará uso de la coerción. En última instancia, esta forma de coerción limitada sirve a los individuos en la persecución de sus fines. Como dice Hayek: "La coerción de acuerdo a normas conocidas [...] se convierte en un instrumento asistiendo a los individuos en la persecución de sus propios fines en lugar de ser medios para la persecución de fines de otros."[41]

En la tradición liberal clásica, la libertad es entendida entonces en un sentido negativo, es decir, como la ausencia de coerción del gobierno o de terceros. Esto significa que los individuos no pueden ser forzados a hacer cosas específicas sino que deben ser libres para usar el conocimiento del que disponen en su mejor interés. Como Hayek, Berlin observó que para los filósofos británicos la libertad no podía ser ilimitada, pues esto llevaría al caos social. Esta debe ser limitada por ley de modo que los intereses en conflicto puedan articularse haciendo posible la libertad y la paz. Al mismo tiempo, debe existir un área mínima de libertad que no puede ser violada bajo ninguna circunstancia. Esta área es esencial para que las personas desarrollen sus capacidades, siendo aquello que "hace posible perseguir e incluso concebir los varios fines que las personas consideran buenos, correctos o sagrados".[42]

De todos los filósofos del liberalismo clásico, John Locke fue probablemente el que trató de forma más original el problema de la extensión del poder del gobierno. Locke argumentó que los hombres tenían derechos tales como la vida, la propiedad y la libertad, los cuales era inalienables, es decir, anteriores a la sociedad y al gobierno. Siguiendo la doctrina de los derechos naturales, Locke sostuvo que los hombres nacían "con un título sobre libertad perfecta y disfrute de todos los derechos y privilegios de la ley natural". En el estado de naturaleza, los hombres son iguales en derechos teniendo el poder de preservar su "vida, libertad y propiedad frente a las agresiones de otros".[43] Sin embargo, para mejorar su situación y no tener que ser su propio juez y policía, las personas se reúnen formando la sociedad civil, dando así su consentimiento con el fin de proteger dichos derechos.[44]

Locke, sin embargo, hizo un observación crucial respecto al contenido y la función de la ley que refleja de la mejor manera la idea de Estado de derecho y libertad negativa propia del liberalismo clásico:

[41] Hayek, *The Constitution of Liberty*, pág. 20.
[42] Berlin, *Two Concepts of Liberty*, pág. 4.
[43] John Locke, *Second Treatise of Government*, pág. 46.
[44] Id. Es importante notar que Locke no entendió el contrato social como una situación histórica, sino como un ejercicio teórico para justificar la limitación del poder político.

> Pues la ley, en su verdadero concepto, no es tanto la limitación como la dirección de un agente libre a su propio interés y prescribe no más que esto para el bien común de aquellos bajo la ley. El fin de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y extender la libertad. Puesto que en todos los estados de seres capaces de crear leyes "donde no hay ley no puede haber libertad", pues la libertad es encontrarse libre de la restricción y violencia de terceros, lo que no puede ocurrir donde no hay ley; pero la libertad no es, como se nos suele decir, la libertad de cada hombre de hacer lo que le plazca, pues ¿quién puede ser libre si el ánimo de otro hombre puede dominar sobre él? La libertad consiste en disponer y ordenar como desee de su persona, acciones, posesiones y la totalidad de su propiedad dentro de lo permitido por la ley bajo la cual el individuo no es sujeto de la voluntad arbitraria de un tercero sino de la suya propia.

Es claro que, a diferencia de Rousseau y sus seguidores del nuevo o falso liberalismo, Locke, fundador del liberalismo clásico, no creía que el gobierno necesariamente representara el interés de la sociedad ni que la sociedad existiera como un ente aparte de los individuos que la integran. Para Locke, no existía una voluntad general infalible o una Razón suprema que siempre promoviera desde el gobierno el bien común. Por lo mismo, el gobierno podía degenerar convirtiéndose en el principal enemigo de la libertad, razón por la que Locke, a diferencia de Rousseau, postuló el derecho a la rebelión y la división de poderes como forma de contener el uso de la coerción estatal.

Conclusión

Bajo el concepto "liberalismo" se presentan fundamentalmente dos tradiciones que, a pesar de llevar el mismo nombre, postulan ideas completamente opuestas e incompatibles. De un lado se encuentra el liberalismo racionalista, constructivista o ideológico de origen francés, y de otro, el liberalismo clásico o empírico de origen anglosajón. El primero postuló la capacidad de la Razón humana para crear y diseñar el progreso y las instituciones sociales desde el poder. Este liberalismo entendió la libertad en un sentido positivo, consecuencia de un racionalismo extremo que veía en la colectividad o el Estado el instrumento para realizar la libertad y el bienestar humanos. Como consecuencia, este liberalismo constructivista no vio poder alguno a los límites del gobierno, el que se asumió como benefactor infalible de la sociedad. Entre otros roles, este liberalismo confirió al Estado la función de redistribuir riqueza, con lo cual legitimó el uso de la coerción sobre los miembros de la sociedad. Puesto que este tipo de liberalismo finalmente conduce a la destrucción de

la libertad y el establecimiento de sistemas totalitarios o autoritarios, puede ser calificado como "falso liberalismo".

El segundo tipo de liberalismo, el clásico o empírico, concibe el progreso como el resultado de fuerzas espontáneas presentes en la sociedad, entre las que destaca el mercado. Para este liberalismo, las instituciones sociales y los grandes logros de la humanidad no han sido el producto de la planificación racional de autoridad alguna, sino la consecuencia no intencionada de la libre persecución de intereses individuales en un proceso evolutivo de larga data. La Razón, para este liberalismo, es incapaz de comprender la complejidad de fenómenos espontáneos como el mercado o de contar con la información suficiente para reemplazar el progreso derivado del mismo. Por lo tanto, el intervenir mediante la coerción para diseñar el progreso desde arriba solo puede terminar destruyendo la fuente de la prosperidad humana, a saber, la libertad. Esta última, a su vez, se entiende en un sentido negativo, esto es, como la ausencia de coerción. Solo en ausencia de coerción los individuos pueden desplegar sus talentos y capacidades en la persecución de sus objetivos, logrando con ello promover un mayor bien para la sociedad que si deliberadamente intentaran hacerlo. Como consecuencia, los poderes del gobierno deben ser estrictamente limitados bajo un Estado de derecho en el que los derechos a la vida, la propiedad y la libertad sean protegidos por ley. Este liberalismo es empírico, es decir, no contiene dogmas y siempre se va perfeccionando a la luz de la experiencia, lo que lo diferencia del liberalismo ideológico racionalista de origen francés. Y ya que su objetivo es la maximización de la libertad individual, este liberalismo conduce a la paz, la prosperidad y la democracia. Por esta razón, el liberalismo clásico puede ser también calificado como "verdadero liberalismo".

Bibliografía

Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Burke, Edmund. "Thoughts and Details on Scarcity", en *Selected Works of Edmund Burke*, vol. IV. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.

Constant, Benjamin. *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns.* 1816.

Descartes, René. *The Method, Meditations and Philosophy of Descartes.* Washington: M. Walter Dunne, 1901.

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society.* London: T. Cadell, 1782.

Flew, Antony. "Social Science: Making Visible the Invisible Hands". *The Journal of Libertarian Studies* 8.2 (1987).

Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom.* Chicago: Chicago University Press, 2002.

Hayek, Friedrich. "Los errores del constructivismo". *Revista Estudios Públicos* 29 (1988).

---. *The Constitution of Liberty.* Abingdon: Routledge, 2006.

---. "El ideal democrático y la contención del poder". *Revista Estudios Públicos* 1 (1980).

---. "Individualism: True and False", en *Individualism and Economic Order.* Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature.* Oxford: Clarendon Press, 1896.

---. "Of the Origin of Government", en *Essays: Moral, Political, Literary.* Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

---. "Of The Original Contract". *Essays: Moral, Political, Literary.* Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

Jellinek, Georg. *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History,* New York: Henry Holt and Co., 1901.

Locke, John. *Second Treatise of Government.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.

Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet. *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind.* Filadelfia: 1796.

Miranda, Carlos. "Rousseau y su influencia en la configuración de las ideas socialistas". *Revista Estudios Públicos* 38 (1990).

Revel, Jean-François. *La gran mascarada.* Madrid: Taurus, 2000.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourses by Jean-Jacques Rousseau.* London y Toronto: J.M. Dent and Sons, 1923.

Smith, Adam. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* vol. I, ed. R.H. Campbell y A.S. Skinner. Indianapolis: Liberty Fund, 1981.

Yates, Steven. "Descartes and Methodological Doubt: Was the Cogito Necessary?" *Working Paper* 1, Ludwig von Mises Institute (2002).

Premio categoría “Estudiante”

La condición humana: ensayo sobre el sentido de la libertad

Canek Sandoval Toledo

Canek Sandoval Toledo nació en Oaxaca, México, en 1988. Egresado de la carrera de Filosofía y Lengua y Literatura Hispánicas en la Universidad Veracruzana, fue columnista del diario digital rioaxaca.com y ha publicado ensayos en las revistas *Koiné* (de la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana) y *Nuestra América* (del Observatorio Filosófico de Colombia). Fue antologado como cuentista en la segunda edición de *Cartografía de la literatura oaxaqueña* (2012). Su correo electrónico es caneksantol@gmail.com.

El análisis es bueno como instrumento de progreso y de civilización, bueno en la medida en que destruye convicciones estúpidas, disipa prejuicios naturales y mina la autoridad; en otros términos: en la medida en que libera, afina, humaniza y prepara a los siervos para la libertad. Es malo, muy malo, en la medida en que impide la acción, perjudica las raíces de la vida y es impotente para darle una forma.
Thomas Mann, *La montaña mágica*

No el placer, no la gloria, no el poder;
la libertad, solo la libertad.
Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*

1. Introducción

Ejercer la libertad es afirmar una de las condiciones primarias de la vida de los hombres; la vida, que en abstracto compone un receptáculo categórico y en lo concreto cimenta la raíz de toda experiencia posible, perceptiva o intangible. En el seno de una admitida vida teórica, caracterizada por la eventualidad de ser un legado universal, se encuentran cada una de las nociones de libertad expresadas a lo largo de todos los tiempos y todos los espacios antropológicos. Los grandes maestros de la humanidad han concentrado sus esfuerzos en comprender el misterio que presenta el problema, junto a su extensión exacta y su sentido respecto a los compromisos de la vida práctica. El hombre sabio sigue siendo aquel que sabe que lo que se estudia se vive irremediablemente; todo conocimiento posible de la naturaleza de la libertad debe consecuentemente ser experimentado en su ejercicio cotidiano. Desentrañar la estructura de lo real solo tiene sentido para el sabio si, una vez hecha inteligible la verdad, comienza a habitarla.

No existen condiciones que no hayan sido desbordadas por la necesidad de pensar los problemas fundamentales de los hombres. Diógenes el cínico, hambriento y casi a merced de la rigurosa intemperie, necesitó de una vida para demostrarse qué era lo que daba sentido a la existencia y qué era aquello que la mutilaba; "solía decir que habían caído sobre él las imprecaciones de las tragedias, pues ni tenía ciudad ni casa, estaba privado de patria, era pobre, errante, y pasaba una vida efímera. Que oponía a

la fortuna el ardimiento; a la ley la naturaleza, y la razón a las pasiones" (Laercio, *Vida*, pág. 143). Más que una inquietud, la discusión en torno a la libertad se arremolina, como desde hace dos mil quinientos años en la Grecia antigua, en el corazón de los seres humanos. Es que la libertad es torbellino impetuoso que corona y alumbra nuestra frecuente oscuridad inmensa.

Esa angustia primitiva que nos mantiene en una encrucijada perpetua está en nuestra más profunda naturaleza. Hemos apreciado a un niño contrariado frente a su deseo y su restricción; nosotros mismos como adultos hemos de confesar cuán difícil resulta ejercer plenamente nuestras libertades junto a las responsabilidades que conllevan. En ambos casos, la manifestación de la necesidad de actuar libremente surge como una energía inconmensurable que brota de nuestra condición de seres racionales, seres condenados a transitar sendas, a elegir caminos.

La condición humana representa una exaltada expresión de indeterminación. El hombre, sobre todas las cosas, será siempre lo que él desee ser. Los pensadores existencialistas de los años de la posguerra hicieron manifiesto que no se podía mantener una filosofía tradicional de la sustancialidad, poniendo al hombre, por primera vez, frente a sí mismo. Suprimiendo la determinación, el hombre se hace dueño de sí, se posee, se tiene frente a la vida y la muerte; la voluntad, la libertad y el juicio son condiciones de su ser que le acompañan ante cada sombra y cada huella que pretendan sus pasos; es así como descubrimos que de una manera liberadora lo determinan, es decir, lo obligan a elegir con efectividad, al mismo tiempo que madura asumiendo la afirmación de sus decisiones. Debemos entender que se trata de una condición necesaria para que, sobre la estructura del hombre, se derrame la humanidad como un contenido imprescindible.

Solo hay un resquicio humano donde la libertad se diluye. En silencio, de manera oculta, el hombre vive con la nube de la muerte en el centro de su ser; una tempestad decisiva se gesta en su interior y es esa la definitiva posición en la que el hombre no puede sustraerse en apelaciones a su libertad. La muerte supone la suspensión de toda posible faena. La muerte es un No absoluto que no admite réplica alguna; "se tiende a ella como la flecha al blanco y no le fallamos jamás" (Caraco, *Breviario*, pág. 7). Pero la finitud no es un encadenamiento necesariamente; nuestros compromisos morales permiten que se convierta en la representación de otra posibilidad de la acción libre. Somos libres porque llevamos la mortalidad a cuestas, porque en cada acto nos acompaña el peso de toda la vida. Aprendemos a aventurarnos sobre la cuerda tensada como funámbulos alertas frente a

cada circunstancia, pues en cada paso se nos va la existencia. Es evidente que nadie está exento del acontecimiento final, pero debemos subrayar que incluso somos responsables y partícipes de la manera en la que decidimos morir; en última instancia, ejercemos la libertad y vencemos a la imperiosa oscuridad de la nada.

Afianzaré el problema de la libertad en una descripción de la condición humana porque sostengo que entenderla nos conducirá a una respuesta menos equivocada que si abordáramos la primera cuestión por sí sola. Los tres enfoques (el hombre como destino, circunstancia y proyecto) nos llevarán a desentrañar la afirmación de que el hombre es libre en la medida en que es consciente de su naturaleza y sus obras, es decir, en la medida en que cesa de engañarse y de ignorar su posición ontológica y moral; en este sentido, es esclavo cuando desconoce las motivaciones que lo hacen actuar de una u otra forma. Así, la condición humana moral es la del conocimiento de aquellas causas que le constituyen; por ello infiero que cualquier respuesta que dé luces sobre la libertad tendrá un compromiso con la manera en que esta es ejercida; en otras palabras, uno y otro problema están íntimamente concatenados.

Las secciones que componen este trabajo están dedicadas a la voluntad apremiante e imperiosa de la vida. Cada párrafo es una declaración de amor a la obstinada necesidad de reflexionar y de pensar, con una angustia cálida, ese centro que ha resguardado los resquicios de lo humano con sus valores fundamentales. Parafraseando la posición del escritor polaco Witold Gombrowicz, la reflexión aquí vertida solo tendrá justificación si logra acercar lo humano, en su búsqueda interminable, a lo humano.

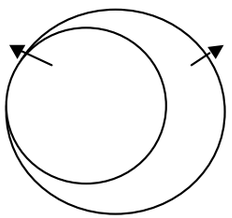
2. El hombre como destino

Solo el destino es un problema tan verdadero y serio como el de la libertad. En él se anuda la pregunta por el devenir y el transcurrir humano. Se dice que asumir un destino es un acto decidido, valeroso; eso, por supuesto, si se considera de antemano que la senda de la vida está trazada *a priori.* En otras palabras, para afirmar la valentía del pronunciamiento es necesario adjudicar un destino. También hemos escuchado que el destino es una vana motivación que otorga cierta seguridad ante la vida, es decir, que desarticula la incertidumbre y nos pone ante un camino, aunque incierto, seguro. Podemos decir simplificando que la segunda postura tiene la creencia de que la vida no tiene *a priori* alguno; la vida se hace viviendo, tan es así que resulta una actitud cobarde el descansar sobre una noción

idealista de algo llamado *el destino del hombre*. En cambio, para la primera perspectiva el destino es una realidad que solo el hombre capaz de ver podrá asumir, y en ese hecho se reafirmará su valor.

De los dos enfoques sacamos una conclusión parcial: el hombre, cualesquiera que sean sus credos, es una realidad que está ante la vida; la vida es el umbral perpetuo, lo que no se puede eludir, y "vivir es algo que se hace siempre hacia delante, y el presente y el pasado se descubre después, en relación con el futuro" (Ortega, *Lecciones*, pág. 176). Una posible reconciliación es la de caracterizar al hombre como destino y también como libertad, pues una y otra caracterizaciones pueden resultar tan evidentes como contradictorias ante nuestros ojos. En todo caso, la vida es lo que garantiza que no exista refutación manifiesta más allá de las propiamente lógicas-conceptuales. La muerte, por ejemplo, es un imperativo del destino que nadie está capacitado para rehusar. Declaramos que hay circunstancias en la vida, pues, en las que nuestras posibilidades de acción son ilimitadas, entonces nos consideramos libres; sin embargo, hay otras en las que nos hallamos "atados" de voluntad y de libre diligencia; se trata de imperativos, de condiciones necesarias.

El radio de la libertad estaría dentro del amplio radio del destino, caracterizado por la necesidad de la vida, de la muerte, del cuerpo sexuado, de la experiencia colectiva, etcétera



El destino representaría el límite de las posibilidades de la vida y la libertad. Más allá de su marco de acción se encontraría la inexistencia.

Notamos, un poco extrañados, desde esta perspectiva, que la libertad se ejerce como un *destino intrínseco* del hombre, lo que significa que la conciliación general compone un resultado satisfactorio que se podría enunciar con términos aparentemente paradójicos: el hombre, que se halla efectivamente ante el destino, es amo de él en la medida en que la libertad forma parte del mismo. "El hombre está –en palabras de Sartre– condenado [por el destino] a ser libre" (Sartre, *Existencialismo*, pág. 40). Ahora, si bien tenemos la certeza de que no hay un solo hombre igual a otro, como ningún detalle en los paisajes de Ruysdael es igual a otro, coincidimos en afirmar que todos los hombres son por lo menos semejantes; por ello, los rasgos físicos, morales o intelectuales nos colocan en una sola categoría dentro de la especie que Carl von Linné denominó en 1758 *Homo sapiens*.

Es necesario reducir a denominadores comunes las posiciones que sostienen los seres humanos respecto al problema del destino. En síntesis, podemos aseverar que existen por lo menos tres tipos de disposiciones humanas, paradigmas o, si se prefiere usar la noción clásica de Luis Villoro, *figuras del mundo* (Villoro, *Pensamiento*, pág. 105) con relación al destino. Hay, primariamente, quienes creen en el destino, y asumirlo se convierte en un proyecto consolidado de vida, lo que supone fortalecer la voluntad sacrificando lo incierto por la seguridad; suceda lo que suceda, el deber intrínseco será en última instancia lo que llame a la puerta, siendo este quien ostente la senda del juicio, de la acción y de la vida en general. En la filosofía clásica, la escuela estoica representa el modelo más ajustado a esta noción; recordemos que su dureza respondía a la máxima que indicaba "abstenerse y soportar" (Hirschberger, *Breve*, pág. 75). Ante la incertidumbre solo el destino es una certeza; por ello es conveniente sujetarse a sus lineamientos: para no virar en la fluctuación aciaga de la vida en su constante devenir.

La segunda postura introduce en el corazón del porvenir una cuestión que turba, aunque no del todo, la tesis principal del problema del destino; esta interrogación sugiere la probabilidad de que el destino se convierta en muchos destinos efectivos. En otras palabras, se pregunta si el destino es en realidad solo uno o varios simultáneamente. La reflexión que acaece es sumamente intuitiva pues tenemos la evidencia de que ante todo existen, cuando menos, dos maneras de abordar una particular circunstancia. El hombre que asume este punto de vista se permite reconocer antes de actuar, ensancha su visión medianamente y después decide; practica la mesura.

Iba tranquilamente
cuando de pronto, frente a mí
surgieron dos caminos:
uno a la derecha
y el otro a la izquierda,
según todas las reglas de la simetría.
Me quedé inmóvil,
cerré los ojos,
estiré los labios,
tosí,
y tomé por el de la derecha
(exactamente el que no debía,
como se comprobó más adelante).
(Sorescu, "Simetría", pág. 89)

El hombre se vuelve más sensato después de cada decisión, se instruye emprendiendo efectivamente una figura del mundo prudente que le hace soportar el peso de cada elección. El resultado es el afianzamiento de una voluntad apegada hondamente a las circunstancias singulares de la vida; se trata de un acoplamiento emergente en el que la libre decisión se congratula manteniendo una demarcación equilibrada.

En este punto se me podría reprender con justicia argumentando que las ideas resultan sumamente apremiantes, lo que supone que infiero de proposiciones ideales conclusiones poco asequibles; los casos, explicaré, de los que nos estamos sirviendo hablan de seres humanos que representan un prototipo moralmente comprometido, es decir, con una suficiente capacidad para entablar relaciones sostenibles con su sistema ético de pensamiento y sus prácticas cotidianas. Se tratan, por otra parte, de meras hipótesis respecto a quienes asumirían y practicarían individualmente una determinada perspectiva. El caso es que cabe la posibilidad de comprobar lo expuesto solo sobre agentes morales "tipo" que calificaremos de "seres comprometidos",[1] los cuales tienen la característica general de aspirar a un *deber ser* específico. Me interesa mostrar que cualquier posición teórica asumible se refleja necesariamente en la vida como una transcripción fiel que incide seriamente en el espacio colectivo (retomaremos la dimensión y las consecuencias de este rubro en el próximo apartado).

El tercer estado del destino individual es el que desecha, sin más, todos los presupuestos futuros. Se trata del esfuerzo inverso de la primera posición. En realidad, lo que permite a este ser existir es su finalidad de desarraigarse del destino, de vencerlo. El no permitirse tregua alguna significa que está convencido de que no hay determinaciones absolutas, de que el hombre avanza azarosamente palpando la oscuridad. Este hombre conquista sobre lo impredecible, no sobre caminos ya trazados. Su fuerza le salva de convertirse en un rehén del destino; sin embargo, incesantemente la angustia le palpita en la mirada pues las determinaciones necesarias le señalan de súbito el camino común, la indivisible forma que el destino enreda como una trampa. La figura del rebelde gurdjieffsiano se emparenta con esta perspectiva; la manifestación moral que desencadena es la de poner el centro de gravedad en el ejercicio más vivo de la libertad. Debemos advertir que se habita en un constante riesgo por la cercanía que esconde la incertidumbre y el dilema de la libertad; el conflicto final

[1] Que haya una moral insana es perfectamente fácil de conceder; el compromiso, sin embargo, admite todo tipo de prácticas: uno puede estar comprometido con lo que le acomode. En este caso uso la palabra *compromiso* de forma unívoca para indicar que se sostiene en la noción particular de *deber ser*.

consistiría en que a cada valor se le convirtiese en un pseudo-valor para que se edificase con ellos cada uno de los barrotes que erigirían su propia celda.

En la famosa obra de Luigi Pirandello *Seis personajes en busca de autor* se narra la angustia de seis personajes que han sido creados y dispuestos para un destino dramático y doloroso. Dos de ellos, El Padre y La Hijastra, se han vuelto conscientes de la condena y eso, en lugar de desalentarlos, los dota de la esperanza de que algún día el autor, al que reprocharán paternidad, les conceda una representación justa, es decir, les haga vivir sobre el escenario. Ser personajes es una condición de la cual no pueden escapar; sin embargo, su aspiración radical reside en poder ser representados por los actores y de alguna forma vivir eternamente. La condena de los personajes es un luto infranqueable que los fija en un implacable desplazamiento de desesperación; "se nace a la vida de varios modos –reprende el Padre–, en tantas formas: árbol o piedra, agua o mariposa... o mujer. ¡Y a que se nace también personaje!" (Pirandello, *Seis*, pág. 53). Una vez nacidos, los acompaña un destino indiviso. La obra concluye con el precepto de que los personajes se hallan atados a un porvenir clausurado.

El destino que anhelamos los hombres emparentados con los personajes es uno configurado en la libertad y la inclusión. Hemos concebido que nuestras diferencias apenas componen un nimio accidente: un mismo haz de luz nos atraviesa a todos los nacidos. El destino es libertad que vira en la lontananza marítima sobre la cual el hombre es su propio timonel.

El destino compone un problema mayúsculo y se puede discutir, como hemos visto, bajo distintos enfoques. No debemos olvidar, en definitiva, que cada uno de ellos adopta en su seno una concepción social, política, metafísica y moral. Que seamos capaces de dialogar con personas que defiendan una u otra visión del mundo forma parte del arduo aprendizaje conjunto que eclipsa el cenit de la civilización contemporánea. El *deber ser* que acompaña al destino subsiste en el plano moral; sus consecuencias son anhelos imperativos que nos arrojan hacia una responsabilidad fuertemente pronunciada. La sociedad y el Estado, es decir, la *polis*, es el espacio físico por antonomasia hacia donde se deben trasladar las discusiones a partir de las diferencias dialógicas que sostengan razones y compromisos. Un país tan diverso culturalmente como México necesita afianzar una afinidad de unos con otros; el reconocimiento y aceptación de la diferencia es un requisito imprescindible para la conquista de la libertad, pues esta se ejerce cabalmente solo en una colectividad unida bajo el consenso y la igualdad.

3. El hombre como circunstancia

En el centro mismo sentimos de pronto cómo se volatiliza la existencia. La vida vacila sobre un precipicio final y entonces parece que se nos extingue a quema ropa. Aguardamos, enclaustrados en nuestras ilusiones más claras del futuro, en nuestras nostalgias del pasado, dentro de la fugacidad reverberante del presente; aguardamos al tiempo, a ese discurrir convertido en sugerencia pura. El pasado es olvido, el destino es futuro, el presente es circunstancia.

A pesar de que no tomaremos al pie de la letra la noción de circunstancia introducida por Ortega y Gasset, vale la pena resaltar que, antes de su proyecto intelectual, la concepción no había sido empleada conceptualmente en el vocabulario filosófico desde la antigüedad. Es él el primer pensador que la dota de una estructura de alto valor semántico, dirigida a perpetuar una crítica a la racionalización moderna, la cual estaba fuertemente sostenida en el principio de identidad. Dicho principio instauraba una frontalidad nominal desde Parménides, quien declaraba que las características propias del ser eran la unidad, la inmovilidad y el que no asumiera principio ni fin, lo que lo hacía "semejante a [una] esfera bellamente circular hacia todo lugar, desde el centro, en alto equilibrio" (Parménides, "Poema", pág. 45). El argumento ontológico desembocaba en la afirmación que dotó de sustancialidad a todo el pensamiento occidental hasta el día de hoy: "el Ente es". En términos frívolos, la noción tautológica parmenídea del ser permitió que se constituyera en el origen de la modernidad la edificación de la subjetividad cartesiana. El pensamiento se forjó entonces como reflejo, exponiendo en el centro del espejo conceptual una noción tautológica enunciada como *el yo es igual al yo*, la concluyente identidad. Las consecuencias del pensamiento orteguiano se potencializan a través de esta discusión general pues a ella se opone un plano de inmanencia contrario que se enuncia como la circunstancia. Para Ortega el yo ya no se ajusta a un momento permanente, estancado, perpetuo, sino, por el contrario, compone una circunstancia, un ámbito en el cual el yo es viable. La circunstancia, en palabras conclusivas, es inaprensible por el método e indetectable en el espejo. Tal y como la expondremos aquí, constituye la dimensión más concreta de la vida, en la que las dimensiones temporales enclaustran un presente decisivo; en este sentido, la circunstancia es la encrucijada crucial de la libertad, el último reducto en que se sintetiza el destino y se pone frente a frente con el hombre. La circunstancia, además, se manifiesta en muchas superficies;

estas se concretan en los espacios que arrojan al hombre a la vida, fijándolo como animal social, religioso y moral.

Adán en el jardín del Edén es un paradigma de circunstancia religiosa pura. A la luz de la doctrina luterana del Sacerdocio Universal, nos permitiremos ver la forma en la que Adán encara la tentación y decide libremente la caída. Narra el Génesis que en el jardín se hallaba el árbol de la vida, como también el árbol de la ciencia del bien y del mal (Génesis 2:9). Yahveh Dios le ordenó a Adán no comer ningún fruto del árbol de la ciencia, advirtiéndole que si se atrevía a hacerlo moriría. Adán se encuentra de esta manera ante una disyuntiva mayúscula; su figura simboliza la condición arrebatada del hombre, un ser ante el destino, radicalmente libre y paradójicamente atado a la circunstancia. Así, que él se sienta tentado expresa que la circunstancia expone al hombre a la angustia imperativa de ejercer la libertad. "La mujer que pusiste a mi lado –dice– me dio del árbol y comí" (Génesis 3:12). La Eva del relato, no olvidemos, es engañada por la serpiente; de alguna forma ella no decide con libertad comer el fruto del árbol; su resolución no es obra de la libre voluntad, sino que es traicionada con un artificio deliberado. Para Adán, en cambio, la situación es diferente, ya que su desobediencia es resultado de la voluntad que se afirma frente a la circunstancia. Es este un momento decisivo en el destino de ambos (de todos los hombres) pues, iracundo, Yahveh le condena a la mundanidad, maldiciendo su tierra y a su estirpe.

La Biblia ilustra, en un momento posterior, otra circunstancia en la que la angustia del hombre se encumbra de una manera particularmente grave. Abraham, hijo de Tareh, es puesto a prueba por Dios, quien le ordena que dé en sacrificio a su hijo Isaac en la región de Moriah (Génesis, 22:2). La dolorosa prueba pone a Abraham en una circunstancia por demás dificultosa; sobre él se cierne un debate espiritual que lo pone al límite de la zozobra:

> Desde un punto de vista ético podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta, pues, una contradicción, y es en ella precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona a un insomnio perpetuo; sin embargo, sin esa angustia, no habría sido nunca Abraham quien es (Kierkegaard, *Temor*, pág. 88).

La circunstancia de Abraham es tormentosa en tanto que su decisión está sometida, más allá del fervor que le profesa a Dios y a Isaac, al compromiso

ético y al compromiso espiritual que emergen de forma confrontada; la angustia se introduce en el estrecho pasaje entre el *deber ser* moral y el cumplimiento del *deber ser* religioso. La circunstancia es el encuentro ineludible de Abraham con su destino y su decisión definitiva. Así, se confrontan dos tipos de realidades en el seno del problema mayúsculo de la libertad: Dios y Hombre. Aunque ambas realidades yacen en planos diametralmente disímiles, se descubren en una correspondencia mutua que se anuda en el problema de la libertad, pues definitivamente "saber si el hombre es libre exige saber si puede tener un amo [...] La alternativa es conocida: o no somos libres y el responsable del mal es Dios todopoderoso, o somos libres y responsables, pero Dios no es todopoderoso" (Camus, *Mito*, pág. 75). Solo importa simbólicamente que Isaac haya sido salvado por el ángel de Dios al comprobar el temor fervoroso que le profesaba Abraham. Isaac, en realidad, fue sacrificado en su corazón por el acto de fe, es decir, la circunstancia orilló a Abraham a ponderar el sobrevenido *deber ser* religioso.

La teología hermenéutica ha insistido en que estos singulares pasajes de la Biblia enclaustran la certeza de que, desde la postura creacionista, la que defiende que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, se puede reconocer la certeza de que Dios puso en él la libertad por necesidad; es decir, el hombre es libre en su indiviso modo de ser. Esta sugerente lectura se consolidó en el siglo XV durante el Renacimiento italiano, principalmente personificado en la figura de Giovanni Pico della Mirandola, quien eclipsó el pensamiento escolástico tardío con su famoso *Discurso sobre la dignidad del hombre* escrito en 1486. Pico señala en el *Discurso*: "¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido obtener lo que desee, ser lo que quiera!" (*Discurso*, pág. 15). La libertad es en ese momento una fuente de autodeterminación, lo que significa que se convierte en una configuración ontológica de sí mismo que puede concluir o bien en la degeneración que hace del hombre una "planta" o una "bestia", o bien en la elevación que hace del hombre un "animal celeste", un "ángel", una "morada de Dios" (pág. 8). Si concedemos que el hombre es una unidad orgánica dispuesta de espíritu y materia, los semblantes de la circunstancia se expresarían en la necesidad de la conquista religiosa del hombre y en la vivencia social cotidiana, en la cual el individuo se encuentra arrojado a una exterioridad radical de su yo, es decir, a una otredad que le limita. "Mi libertad –rememoremos a Tomás de Aquino– termina donde comienza la del otro." En efecto, el otro enclaustra el límite fundamental en la articulación social; vivir con los

otros significaría de esta forma acatar mis propias demarcaciones desde las diversas perspectivas directamente ajenas a mí mismo. La circunstancia religiosa es fundamentalmente interna al hombre; la circunstancia social es completamente externa a él. La primera estrecha un lazo fuerte con la situación moral; el tema de la libertad se discute, situando el encadenamiento de cielo y tierra, primariamente en un plano metafísico; la conciencia del fundamento último desencadena consecuencias éticas ancladas al devenir mundano. La sucesión de planos nos coloca en una circunstancia concreta que determina al hombre sobremanera; la circunstancia social compone la extensión donde definidamente se ejerce la libertad o se impugna; esta es su radical importancia, lo que nos aqueja visiblemente oprimiéndonos y llevándonos por caminos de esclavitud propios del poder legítimo o ilegítimo de los valores e instituciones de la cultura. Este estudio, a su vez, nos obligaría a repensar cada uno de los alcances de la libertad dentro del marco social amplio y extenuante. Sugiero para tal caso dos enfoques cardinales: el psicológico y el político.

Ha pasado casi un siglo desde que Sigmund Freud publicó *El malestar en la cultura* (1929), libro fundamental que conjetura acerca de los orígenes de la civilización y la restricción de la libido, principalmente, como un impedimento necesario para el perfeccionamiento de cualquier clase de sociedad en crecimiento. La libertad, desde esta teoría, se contempla como excluida en el origen del proyecto civilizatorio de las sociedades primigenias; según parece, se mutila al hombre de ella en pos de un orden social conformado:

> Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no solo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva [natural] del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella. De hecho, al hombre primordial, las cosas le iban mejor, pues no conocía limitación alguna de lo pulsional. En compensación era ínfima su seguridad de gozar mucho tiempo de semejante dicha. El hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad. Mas no olvidemos que en la familia primordial solo el jefe gozaba de esa libertad pulsional; los otros vivían oprimidos como esclavos (Freud, *Malestar*, pág. 80).

La libertad queda muy mal parada en la postura psicoanalítica freudiana, que manifiesta que las necesidades particulares llamadas "pulsiones" deben ser obligadamente reprimidas para dar paso al ascenso civilizatorio, que simbolizaría el principio de realidad. Debemos aclarar que el que no nos sea posible ser libres[2] no implica que no deseemos serlo; Freud concede que una

forma concreta de nuestro sufrimiento es la sociedad, pues la prohibición con la implicación represiva se engendra en su seno más primitivo. El absceso del anhelo pulsional es el que se manifiesta cuando hablamos de libertad o liberación, que auténticamente encarnaría la sexualidad. Hay un acuerdo secreto en el germen de toda sociedad civilizada, el acuerdo de que no podemos dejarnos arrastrar por las necesidades excéntricas de la libido, al menos no de manera abierta y manifiesta. Nos encontramos, así, en el filo entre el abismo social y el natural. "El destino de la libertad y la felicidad humana se combate y decide en la lucha de los instintos –literalmente una lucha entre vida y muerte– en la que soma y psique, naturaleza y civilización, participan" (Marcuse, *Eros*, pág. 37).

Las revoluciones sexuales acaecidas desde la segunda mitad del siglo XX reaccionaron como una catarsis a los paradigmas morales establecidos en el seno de la civilización occidental desde hacía incalculables años. Esa particular lucha por la liberación sexual curiosamente fue llamada "revolución"; este término, que estaba más emparentado con el lenguaje de la política, experimentó así un significado emergente que enlazó una circunstancia política, moral y, secundariamente, psicológica. La palabra *revolución* significa, hasta el día de hoy, la voluntad que existe para una mudanza política que puede hacerse y defenderse; sus más característicos matices están anclados en la experiencia francesa de 1789; desde entonces, *revolución* es una palabra dicha con la propiedad de las características que le son convenientes: "Quienes la defendían se consideraban 'revolucionarios' y quienes se oponían eran 'reaccionarios' o 'refractarios'" (Villares, *Mundo*, pág. 51). Convenimos en que la libertad como entelequia es un factor común para que sea posible cualquier forma de revolución; la exigencia que se proponen alcanzar los revolucionarios casi siempre es la conquista de una libertad cualquiera; los medios y los fines son distintos pero el uso de conceptos comunes establece un entendimiento general. La estructura del Estado que descansa sobre un acuerdo colectivo se emparenta, en este sentido, con una circunstancia social y política; es posible que pasemos de esta manera a ella, concediendo que el hombre forja y reproduce limitaciones a la libertad desde estas dos dimensiones primordiales.

En seguida esbozaremos una idea general de la circunstancia política en la que se descubre plantado el hombre sobre las tierras fructuosas del mundo. Hemos convenido en que en el aspecto instintivo son escasas

[2] Para Freud este enunciado no es un enunciado sustancialmente abstracto sino que sus consecuencias se expresan en una dimensión física concreta que significa que no podemos transgredir el orden social al que estamos confinados.

nuestras posibilidades plenas de libertad por la contingencia cultural y la convivencia con los otros. La concepción de plantación es provocativa si, en una analogía justificada, se nos revela el ser humano como una semilla perpetuamente germinando. Las raíces que potencialmente conseguiría afianzar serían las que le permitirán crecer. Un árbol fuerte representaría entonces una sociedad sana con individuos enraizados que se alzasen sobre los bosques sombríos tratando de tocar los cielos. El hombre es como una semilla pues es principio y fin de un gran proyecto natural y simbólico:

> Un millón de niños condenados bajo la excusa de "La escuela del campo" a ser no niños, sino esclavos agrarios.
>
> Un millón de niños condenados a repetir diariamente consignas humillantes.
>
> Un millón de niños rapados y marcados con una insignia.
>
> Un millón de niños enjaulados, hambrientos y amordazados, apresuradamente convirtiéndose en bestias para no perecer de un golpe.
>
> Un millón de niños para los cuales ni las hadas ni los sueños, ni la rebeldía, ni la "libertad de expresión" serán inquietudes trascendentales pues no sabrán que pudieron existir tales cosas.
>
> (Arenas, "Epigrama", pág. 152)

La posición del comunismo en la cuestión de la libertad salta a la vista de forma condenable. Karl Popper ya había señalado que en el sistema político socialista había que hacerse constantemente la pregunta por la prioridad –si esta se iba a tratar de la igualdad o de la liberad–, pues en todo caso alguna de ellas debía ser sacrificada. Ambos valores, recordemos, fueron los motivos de las grandes revoluciones del siglo XIX. La consolidación de la libertad y la igualdad entre personas tuvieron su expresión política concreta en tres grandes corrientes ideológicas: el liberalismo, el nacionalismo y el socialismo. Quizá el liberalismo triunfó en Occidente porque abordaba los problemas de la libertad y la igualdad de manera frontal; primariamente sustituyó el concepto de súbdito, propio de la monarquía, por el de ciudadano; abolió las libertades particulares de gremios y corporaciones a favor del concepto universal de libertad y sustituyó, por último, el origen divino de la soberanía para radicarla en la nación o el pueblo (Villares, *Mundo*, pág. 49). Todo ello condujo a la supremacía de una ley constitucional, lo que Rousseau llamaría "voluntad general", en la que reside la soberanía de los pueblos.

La libertad política se ha manifestado a lo largo de los acontecimientos históricos más importantes como una utopía social que se ha confrontado con instauraciones amalgamadas en la interioridad de intereses yuxtapuestos.

La circunstancia política se transformó radicalmente dentro de lo que se llamó *contrato social*, mismo que se afirmó, dentro del contractualismo, de una forma imperativa: "Cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre [...]. El impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad" (Rousseau, *Contrato*, págs. 14-15). La libertad, nótese, ya no se trata de una condición ontológica del hombre sino de una fuerza colectiva que se conquista en conjunto. Se afianza, así, en la conciencia del hombre social.

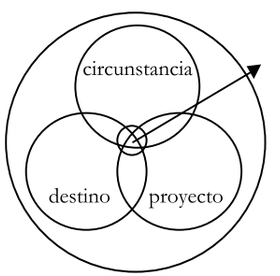
Nos cabe la certeza de que desde la condición interna de los hombres se configura la condición externa: una sociedad no es más que un conjunto de individuos, cada uno es parte y todo. La circunstancia lo rodea y habita. Pero esa circunstancia no es determinación; es, al contrario, una condición de posibilidades: el hombre al conocer su circunstancia se hace dueño de ella; en este caso, el conocimiento funge como vía para emprender proyectos. Aquí se emparentan dos nociones vivas que llamaremos *circunstancia* y *proyecto*; ambas subyacen a la configuración conjuntiva del ser indiviso del hombre. Lo que este emprenda lo emprenderá desde el corazón oculto de su ser, que desemboca en una transformación; su grandeza lleva ese nombre, porque ahí edifica sus ilusiones, sus anhelos e ímpetus y, sobre todo, es la dimensión más apremiante donde se consolida su libertad. La circunstancia configura un prisma que rodea la experiencia de la vida política, psicológica y religiosa del hombre; un reflejo conceptualmente fiel es imposible, pues la circunstancia se compone exclusivamente de momentos transitorios que se emparentan con la fugacidad misma del ser.

4. El hombre como proyecto

En las entrañas del tiempo se debate la transformación. El hombre es un ser de cara al porvenir, no de cara a la naturaleza, como el romanticismo pretendía, situado frente al espíritu abstracto de sus manifestaciones; no, el hombre está ubicado siempre en el umbral de un tiempo futuro. La configuración del proyecto es pura sed de porvenir. En la proyección hay una certeza que hace estremecer la tesis de la identidad y es que en ella el hombre es aquello que no es; en otras palabras, la manera en que se configura la proyección del futuro coloca al ser del hombre en otro tiempo paralelo, alternando la circunstancia con el proyecto. Solo hay una cosa que le permite al hombre proyectar, una cosa fatídicamente conciliadora con su

insaciable afán de trascender el presente: es su realidad configurada en la libertad. El proyecto es límpida libertad; está constituido de racionalidad y posibilidad cuantificable pero también de alabanza quimérica y actitud cualitativa. Es la unidad, la estructura y la potencia del tiempo interno de la experiencia hombre.

La libertad toma un nuevo rostro, atado siempre al hombre, que es su pastor más fehaciente. Así, este valor no concluye en un absurdo clausurado cuando se asienta en la posibilidad de proyecto, pues se anuncia desde este su necesaria existencia y afirmación. El proyecto, por otra parte, justifica dos momentos en la vida: la direccionalidad de la libertad y el sentido de que se le dota. Ser proyecto es saber exactamente cómo actuar libremente, pues la libertad, desde este marco, no se descubre, se construye manteniendo como principio el de la decisión. El problema se resume, entonces, súbitamente, en una pregunta de importancia vital: ¿qué hacer una vez que se reconoce que se es libre? Desde el proyecto se reconoce que la libertad tiene una razón de ser concreta: su dimensión exacta está en el hombre, semilla y potencialidad; por ello desde el hombre mismo se manifiesta y se conquista. La libertad proyectiva, primariamente, es la conquista que cada individuo hace de sí mismo. El proyecto permite trazar las vías correctas, los caminos prudentes, las sendas transitables; pero hagamos notar que no hay proyectos elaborados de antemano disponibles para todos. En este rubro vital el hombre se encuentra solo con su libertad; nadie más que él puede resolver su particular actitud frente a la existencia; cualquier decisión que tome lo compromete cada vez más con su proyecto henchido de particularidad y universalidad.



El hombre se halla constituido por tres condiciones ontológicas que lo sitúan en una dimensión de posibilidades; cada una es un modelo flexible que acoge el desarrollo de la libertad como motor transcendental. El hombre es, al mismo tiempo, la configuración tripartita de un microcosmos coherentemente organizado.

El hombre es la sombra del macrocosmos. Es un microcosmos dispuesto de códigos naturales que se expresan excelsamente en su racionalidad. En el cuerpo es determinación e inteligencia; en el espíritu es libertad y autoafirmación. "El máximo absoluto e infinito, así como el mínimo absoluto e infinito, no pertenecen a la serie de lo grande y lo pequeño. Están fuera de ella y, por tanto, como audazmente concluye Nicolás de Cusa, coinciden" (Koyré, *Mundo*, pág. 14). Cosmos es, recordemos, la armonía intrínseca entre el todo y las partes; en una correspondencia con el universo, el hombre yace sobre sus pies sorteando los accesos de sus continuos pasos. La consecuencia subraya que "todo proyecto tiene un carácter universal en el sentido en que todo proyecto es comprensible para todo hombre" (Sartre, *Existencialismo*, pág. 56).

El proyecto representa también un modo de ser que desemboca en la calidad del tiempo de la vida; la libertad es tiempo que se intensifica en lugar de alargarse, es la victoria de la verticalidad del ser en su centro. Su orientación reside en la permisividad de variaciones, pues el proyecto no es rigidez sino fluidez existencial. Comprender cuál es la manera en que se emparenta la condición humana y la libertad implica entrever toda pretensión de proyecto, pues, en resumidas cuentas, la libertad es reconocimiento de los motivos de nuestras acciones, mismos que, secundariamente, desembocan en nuestra proyección.

La condición humana, desde su disposición cósmica, está traspasada por la libertad. El hombre es destino, circunstancia y proyecto. De los personajes literarios aprendemos las incitaciones del corazón de los hombres; en su famosa obra *La carretera,* Cormac McCarthy escinde símbolos de la vida en una situación extrema donde solo existe un camino; el destino de los personajes, padre e hijo, están atados a las penurias apocalípticas de un mundo sin riquezas materiales, pero sobre todo un mundo carente de humanidad. El proyecto ancla su esperanza al final de la carretera; la meta es sobrevivir y en este propósito límite el padre sabe que deberá ofrecerse en sacrificio por su hijo. La libertad sobre la muerte es conquistada por el padre al dejar a su hijo una lección imperecedera que representa su amor. Él conoce su circunstancia, entrevé su destino y lo encara con base en un proyecto emergente. "El fuego" que le obsequia al niño al final del camino es la llama del hombre forjada con amor, libertad y esperanza ante los infortunios de la vida. Cómo no sentir lo sublime de los fuertes designios de nuestra condición:

Quiero estar contigo.
No puede ser.
Por favor.
No. Tienes que llevar el fuego.
No sé cómo hacerlo.
Sí que lo sabes.
¿Es de verdad? ¿El fuego?
Sí.
¿Dónde está? Yo no sé dónde está el fuego.
Sí que lo sabes. Está en tu interior. Siempre ha estado ahí.
(McCarthy, pág. 204)

Toda angustia humana tiene como origen la pregunta por la libertad: ¿qué hacer? La cuestión consecuente es de un estricto orden secundario: ¿cómo hacerlo? Lo más significativo es que cada individuo responde, al abordar estas preguntas, de manera distinta porque sus reflexiones se revelan como únicas e irrepetibles (su libertad también es de un carácter primariamente particular y único). Existe, por fortuna, una analogía posible en el orden general de lo humano que nos salva del caos aparente que acarrearía la visión relativista o absolutista. ¿Qué tan capaces seremos, moralmente hablando, de escuchar el fondo de esa analogía? ¿Qué tan capaces seremos de madurar una libertad inclusiva que no admita centros ni periferias? Concedamos que la libertad solo será posible mientras el hombre siga encontrando resquicios para soñar y compartir sus sueños pues, como escribió el poeta Octavio Paz, el hombre seguirá siendo hombre solo entre los hombres.

Bibliografía

Arenas, Reinaldo. "Epigrama", en *La fiesta innombrable*. México: El Tucán de Virginia, 1992.

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 1999.

Caraco, Albert. *Breviario del caos*. México: Sexto Piso, 2004.

Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura", en *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI, 1997.

Gombrowicz, Witold. *Lo humano en busca de lo humano*. México: Siglo XXI, 1970.

Hirschberger, Johannes. *Breve historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1980.

Kierkeggard, Sören. *Temor y temblor*. México: Fontamara, 1994.

Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI, 2008.

Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos más ilustres*. México: Porrúa, 1998.

Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. México: Joaquín Mortiz, 1968.

McCarthy, Cormac. *La carretera*. México: Mondadori, 2009.

Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*. México: Porrúa, 2004.

Parménides. "Poema ontológico", en *Los presocráticos*. México: FCE, 1982.

Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: UNAM, 2003.

Pirandello, Luigi. *Seis personajes en busca de autor*. México: Losada, 1998.

Rousseau, Juan Jacobo. *El contrato social*. México: Porrúa, 2006.

Santa Biblia. Brasil: Reina Valera, 2000.

Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. México: Quinto Sol, 2001.

Sorescu, Marin. "Simetría", en *La mesa del silencio*. Tlaxcala: Territorio poético, 2010.

Villares, Ramón, y Ángel Bahamonde. *El mundo contemporáneo: siglos XIX y XX*. Madrid: Taurus, 2001.

Villoro, Luis. *El pensamiento moderno*. México: XXI, 1992.

Mención

El derecho de Estado (*Law of rule*): hacia un nuevo movimiento constitucional

José Benegas

Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes,
y tienen ciertos derechos inherentes, de los cuales, cuando entran en un estado de sociedad,
no pueden ser privados o postergados; expresamente, el gozo de la vida y la libertad,
junto a los medios para adquirir y poseer propiedades,
y la búsqueda y obtención de la felicidad y la seguridad.
Declaración de derechos de Virginia, 1776

José Benegas nació en Buenos Aires, Argentina, en 1963. Master en Economía y Ciencias Políticas y miembro del directorio del Interamerican Institute for Democracy, es abogado, periodista, analista político y ensayista. Conduce el programa de radio *Esta lengua es mía* y es columnista del sitio *Infobae* (Argentina) y de la publicación *Sub-Urbano* (Miami, Estados Unidos). Obtuvo menciones honoríficas en las ediciones III, IV y V de Caminos de la Libertad y el segundo premio en la VI edición. Es autor de *La moral del violador* (1997) y *Seamos libres* (2013), así como coautor de *Pensadores de la libertad* y *Los desafíos del bicentenario para la libertad*. Su correo electrónico es josebenegas@gmail.com.

No hay un error en la redacción del título; es la descripción de dónde se encuentra en la actualidad la praxis constitucional en esta parte del mundo que concibió la idea de poder limitado.

La ley que impera sobre el Estado hoy es la ley que el propio Estado crea, por lo tanto solo rige su voluntad. Es la *ley del poder*, y con ella el paso de la idea de Estado de derecho a la categoría de ilusión.

En el intento de legalizar al poder político, colocándolo como producto de la ley, las declaraciones que recortan prerrogativas producen un cambio en la dinámica política bastante extraño. A medida que el movimiento de conquista de la libertad individual avanza hasta la Revolución Gloriosa, y con su máxima expresión en la norteamericana, el poder se transforma en un servicio de protección de la libertad, un monstruo domesticado llamado Estado. No es el gobierno sino una estructura permanente, legalizada y democrática porque responde a otra idea que lo legitima, que es la de "bien común", y además es elegido por todos.

El monstruo al que había que quitarle declaraciones y renuncias, con el que había que pactar, se encontró después encorsetado, y para todas las nuevas generaciones esta situación pasó a ser normal. El poder no es una amenaza ya sino una entidad omnipresente que, si bien cuida unas libertades arduamente conseguidas, estas ya parecen algo gratuito e indiscutible que no se puede perder ¿Para qué más podemos utilizar entonces al monstruo?

Hemos perdido así las prevenciones. El poder es bueno, es nuestro, es maravilloso. Solo hay que dotarlo de buenos programas ¿Quién tiene las

mejores ideas para "gerenciar" el país? Lo ideal es "que se haga cargo gente que conozca de los más diversos temas", lo que equivale a dar por supuesto que el poder se puede utilizar para todo. Esta "amplitud" es de naturaleza autoritaria. Pero es un autoritarismo banal, ignorante e inconsciente.

El espectro llamado Estado crece. La relación política es otra completamente diferente a la que existía cuando quien mandaba era percibido como un problema para el que obedecía. La amenaza se convirtió por la vía de estos cambios en una solución potencial para cualquier cosa.

Entonces es aquí donde la idea de *Estado de derecho*, o *Rule of Law* en el derecho anglosajón, donde tiene un alcance aún mayor,[1] pierde sus presupuestos.

La ley debe estar por encima del gobierno para que el gobierno se encuentre atado y no pueda actuar sino en defensa de los derechos individuales.

Pero el perro guardián convertido en mascota empieza a ser alimentado y tratado de otra forma. Quienes lo atan parece que están impidiendo la conquista del bienestar, que se sustenta de manera inadvertida en el uso de la fuerza de unos sobre otros. Ya no es el poder el arma de uno solo, ahora le pertenece a la mayoría circunstancial y a la minoría que lo ejerce.

El Estado se transforma en un gigante. Determina a cuántos centímetros del piso debe estar un matafuegos y si podemos importar computadoras. Dice qué cosa es saber de medicina y establece si las 7 de la mañana en realidad no son las 8 o las 6. Dice quiénes somos y qué sexo tenemos y qué hacemos cuando se mueren nuestros familiares. Establece si podemos fumar y la composición del combustible de los automóviles. Fiscaliza cuánto colesterol tiene la leche y la hora hasta la que podemos bailar.

Tantas cosas que, si parados todavía en la idea original, sostenemos que la gente se debe arreglar sola en todos esos temas, nuestra propuesta será recibida como una invitación al caos.

Allá, lejos en el tiempo, se había pensado en separar a la religión y al Estado para que el poder no se sintiera avalado por lo sobrenatural, ni lo sobrenatural se convirtiera en instrumento para saqueos terrenales. Ahora, el poder por sí solo es el sobrenatural. Es aquella presencia que se supone está detrás de todas las cosas. Algunas personas sienten que sin la idea de Dios estarían matando a sus vecinos y quedándose con sus mujeres y sus bienes. No es distinto de lo que piensan de la inexistencia de un Estado castigador y *ultima ratio* general.

[1] También "supremacía de la ley", aunque en lo personal prefiero hablar de "supremacía de la justicia", dada la devaluación del concepto de ley.

La autoridad terrenal provee en la actualidad tranquilidad existencial, igual que lo hacía la sobrenatural. Pero es ella el caos mismo, solo que tapado.

Lo curioso es que en el caso de los protectores de aquí abajo la creencia crece en medio del mayor impulso civilizador, el movimiento constitucional clásico. Y a medida que avanza destruye los logros anteriores, sin que este hecho conmueva la fe depositada en ella.

¿Qué falló? Intentaré más adelante sugerir una respuesta, aunque nuestro mayor desafío hoy no es reconstruir la exégesis de este problema sino volver a atar al monstruo.

La primera aclaración que se debe hacer es que la presencia espectral del Estado en el orden relativo en el que vivimos es un mito.

Si tenemos un problema con otra persona, o compartimos con ella un propósito, podemos conversar y buscar una solución; tal vez la encontremos, tal vez no. Puede que consigamos resolverlo de manera parcial o provisoria; a lo mejor sucede que en el ínterin otros encuentren una manera de superar la cuestión que nos parezca útil y la podemos imitar.

Cada problema implica un desafío y altos riesgos. No tenemos idea de si nos irá bien o mal; no conocemos el futuro, contamos con una información parcial de las variables y con una ignorancia absoluta acerca de qué puede cambiar para que nuestros cálculos se vuelvan inválidos de un instante al otro. Tenemos que tener todo eso en cuenta en nuestra conversación con la otra persona en un proceso de colaboración.

Lo que hacemos es recurrir a nuestra facultad racional, que es fruto de la evolución de nuestra especie. Nos dota de una posibilidad de tanteo, en búsqueda de un ensayo y error, y la oportunidad de evaluar resultados. Estamos mejor parados que otros organismos que no dudamos en calificar de inferiores porque no tienen la capacidad de improvisar frente al cambio de condiciones que tenemos nosotros. Podemos llamarle a eso libertad.

No somos genios. Cuanto más conscientes somos de eso más inteligentes nos volvemos, no menos. Pero, como somos individuos y actuamos socialmente, multiplicamos las experiencias y generamos un orden de conocimiento espontáneo que va mucho más allá de nuestros pequeños y acumulables aciertos, que ocurren luego de grandes y aleccionadores errores que, como tales, también circulan.

Esa es nuestra situación existencial.

Pero la ventaja que tenemos sobre los conejos se puede convertir, en algún momento, en un gran vértigo. La libertad genera temor; el desconocimiento del futuro es un problema que el conejo ni se plantea.

Hay dos formas de lidiar con ese vacío. La primera es aceptarlo y sacarle provecho; la otra es obturarlo psicológicamente con alguna voluntad protectora que, por encima nuestro, nos sostenga a nosotros y a nuestro mundo.

Encima, hemos comprobado que de un día para otro nuestras conclusiones pueden hacerse pedazos. El temor aumenta y el requerimiento del servicio de auxilio encuentra oferentes muy rápido. Una voluntad enorme nos provee la seguridad psicológica que no encontramos en un mundo que nos abruma todo el tiempo con indicios de nuestro desconocimiento del futuro.

Entonces, ya se nos ocurre que aquel problema que teníamos con otra persona o en colaboración con ella podría desaparecer si alguien mejor que nosotros lo dispusiera con una varita mágica. Que en la mitología de la magia haya una varita no es casual: simboliza al poder.

Si teníamos que construir una choza con madera o con piedras, deja de ser nuestro problema para ser ahora de la autoridad, que lo va a zanjar de un modo rápido. Madera dice, y respiramos tranquilos porque ya no tenemos que enfrentarnos a la incertidumbre. Lo creemos al menos, porque no sabemos si la decisión fue o no acertada; pero, como recurrimos a la fuerza más que al conocimiento acumulado o compartido, las oportunidades de acertar son mucho menores.

La autoridad no soluciona los problemas, solo pone fin a las discusiones sobre los problemas y los entierra. Claro que a veces no queda otro remedio para, al menos, superar las diferencias; pero para los adictos autoritarios esta es la vía para todo y está siempre disponible, como si no implicara grandes costos. Compramos una paz que se parece a la de un equilibrista que ha consumido algún narcótico.

A veces colocamos la autoridad en el más allá y esperamos que los dioses hagan llover, en vez de pensar en alguna forma de riego artificial. O recurrimos al médico brujo para que nos quite algún demonio en lugar de comer algo más sano.

Otras veces buscamos el sello que acredite que alguien es médico en vez de indagar en sus antecedentes, o pretendemos validar el conocimiento en cualquier aval. Actuamos como si hubiera un motivo para tranquilizarnos cuando algún acto o documento es sellado como “oficial”. Incluso el aval académico puede obrar como una simple autoridad falaz a veces. O muchas veces.

La autoridad provee una seguridad ficticia, pero psicológicamente se la vive como real. Hablarle de libertad a los esclavos no siempre da frutos.

Esta dualidad entre racionalidad individual y autoridad disciplinadora nos acompaña desde tiempo inmemorial. Y con el desarrollo de las instituciones políticas, con posterioridad al primer movimiento constitucional, podemos dar por un hecho que no la hemos superado. Está metida en nuestra genética; somos muchas veces el producto de la supervivencia de los que han obedecido en un mundo opresor, y no de las mejores y más libres mentes.

Nos resultó difícil pensar que el problema iba más allá del rey y del poder como lo conocíamos, o de su simbiosis con la religión. Pero ya tenemos elementos para producir un salto evolutivo en nuestra doctrina constitucional: transferirle todas las oportunidades a la libertad individual y aplacar lo más posible la intervención de la autoridad en nuestra vida.

Sabemos que las declaraciones han sido superadas, que el tamaño del sector público es tal que los incentivos están dados para que la intervención de la autoridad aumente y hasta las mismas declaraciones sean interpretadas de modos opuestos a su sentido o reemplazadas o acompañadas de otras que suponen su negación.

Y, además, sabemos que en este mundo con tanta seguridad ficticia a pocos les importan estos problemas; los ven como anacrónicos, y si no, como amenazas a esa endeble seguridad. Los denunciantes del sueño narcótico son aguafiestas.

La causa original de la libertad individual por ahora sigue suponiendo que la situación política a resolver es la de un aparato de gobierno que sojuzga a la gente y que es necesario declarar más derechos (o deshacerse de las malas declaraciones), a la vez que hay que mostrarle a las personas los beneficios de vivir en libertad para que se levanten a exigir lo que les pertenece. Pero ya es hora de reconocer que ni las declaraciones producen efecto ni serán tan populares como pretendemos, porque la gente de las nuevas generaciones se siente servida por el poder, no a su servicio.

Los llamados “derechos políticos” también se han debilitado. Nadie piensa que le va la vida en que exista una cosa llamada “libertad de prensa”, asunto de unas empresas que no son nuestras y de las que no tenemos mucha idea de qué hablan. Asunto que a veces ni los propios interesados defienden porque en muchos casos dependen de que el dinero oficial siga gastándose en publicidad, o porque se han convencido de que son un servicio público y entonces están en deuda con la sociedad, y la sociedad, entienden, está representada por el poder político. No parece necesario que se critique al aparato que todo lo soluciona, lo vigila y lo provee.

¿Justicia independiente? Sí, hasta cierto punto, pero el gobierno es el gran justiciero. Hasta los considerados más conservadores llegan al poder con un programa que pondrá "las cosas en su lugar" y repartirá algo en nombre de la igualdad.

Todo esto nos coloca frente a una realidad política por completo diferente a la de las doctrinas constitucionales tradicionales, cuyo desafío se limitaba a la monarquía absoluta. Ahora un nuevo impulso constitucional no estaría dirigido contra un monstruo a domesticar, sino contra ese mismo aparato político percibido como una mascota atada. El enemigo del momento no es la maldad ínsita en el ejercicio de imponerse unos sobre otros, sino la bondad cívica y su paraíso en la tierra. Bondad en el juego de una ética perversa pero que igual produce sus efectos en la relación política.

Los buenos: la FAO[2], la OMS[3], los ministerios de bienestar social, de educación, de salud y de la igualdad, aquella creación del buenísimo Rodríguez Zapatero que terminó por clausurar él mismo, y cuanta "causa noble" se le ocurra a los políticos que pueda obtenerse solo si se usa la autoridad a discreción, en lugar de hacer como proponían los anacrónicos liberales, quienes sugerían que los fierros servían solo para defenderse. Los liberales no quieren amenazar a una empresa de seguro de salud para que ofrezca la cobertura por obesidad, o al vecino de al lado que nos mira mal por nuestra estatura, ni a nuestro empleador que no considera lo valiosos que somos y no nos aumenta el sueldo. Los liberales son gente muy mala porque no entienden todo el bien que se puede hacer con las armas en la mano.

Claro que no ven las armas en la mano. La estatista es una agresión negada, aunque el estatismo es solo autoritarismo.[4] El Estado se impone, y por eso es mirado como el aparato que puede terminar con el riesgo que significa tratar con los demás.

Sabemos que el resultado de todo esto podría demostrar que el crimen no paga. Podríamos también, en el plano de la difusión, incorporar un trabajo de concientización acerca de la naturaleza moral de esa bondad proveedora. Pero eso no resuelve el problema constitucional, que es político. Es el vínculo con el Estado el que debe cambiar y no solo lo que se piensa de él.

[2] Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.
[3] Organización Mundial de la Salud.
[4] Liberalismo es reducir el uso de la autoridad a situaciones que no encuentran otra solución. Autoritarismo es militar en el uso de la autoridad para solucionarlo todo, sobre todo para proteger a las personas de sus "malos" pensamientos, tendencias y acciones. El estatismo es una forma de puritanismo según la cual los sabios nos liberarán de los pecados que han inventado, que son nuestros deseos, iguales a los de ellos.

Dicho esto, paso ahora a esbozar algunas ideas que, considero, tienen capacidad disolvente y permitirían un nuevo proceso constitucional capaz de incorporar la experiencia conocida del proyecto constitucional original.

Alguna revisión de soluciones que parecían maravillosas pero que no pudieron demostrar sus virtudes para detener el avance del Estado es necesaria. El monstruo maquillado es una criatura que le salió sin querer a la propia doctrina de la legalización del poder.

La batalla entre la política y la libertad se dirime en la realidad de los equilibrios, más que en el terreno de las buenas intenciones bien redactadas. Lo que digo no supone una crítica fácil, epiloguista, al pasado filosófico político, que le dio al individuo desguarnecido un papel que nunca había tenido en la historia. Es solo un ajuste de ese pensamiento, aprovechando la experiencia, que ni siquiera hubiera sido posible sin aquellos errores.

Mi impresión es que, si bien es cierto que el llamado "constitucionalismo social" es una justificación del poder que echa por tierra los derechos logrados con el constitucionalismo liberal, el primero creció al amparo de una relación política contra natura en la que se le cede al poder político una personalidad bienhechora solo porque declara fidelidad eterna a la libertad.

Lo que se logró en materia de libertades fue parcial, y mediante una manipulación de sus términos, bajo la creencia de que el monstruo, que solo fue levemente mareado, había sido vencido. La palabra "gobierno", en primer lugar, dejó de sonar como gobierno.

Gobierno solo puede significar que alguien está sometido y alguien somete. En lugar de deshacer esa idea y terminar con los resortes que le permiten al gobierno gobernar, es decir, someter, se optó por indicarle funciones protectoras. El gobierno solo somete ahora, en defensa de la libertad individual, lo que dicho así es fácilmente detectado como un oxímoron.

Si estoy en lo cierto, un acercamiento más realista al vínculo político y al problema del poder armado permitiría generar un movimiento constitucional más efectivo, aun si no es definitivo, aun si dentro de algunas generaciones haya que volver a empezar capitalizando los errores que ahora cometamos.

La legalización del Estado es como un monstruo al que se le lavó el cerebro para transformarlo en mascota. Pero sigue teniendo los brazos fuertes, sigue siendo más alto que todos nosotros y está mejor armado. Así que el dispositivo estaba ahí, para el momento en que las doctrinas cambiaran y se le ocurriera a tanta gente buena a qué aplicarlo.

El monstruo ahora ocupa el lugar de Atlas sosteniendo al mundo. Si decimos que nunca debió dejarse sobrevivir la idea de "gobierno" porque es una rémora del despotismo, la percepción será que la alternativa es el caos, porque nunca se discutió el punto.

Las personas que interactúan elaboran normas de manera permanente. Por ejemplo, en la relación con el lector de este trabajo hay supuesta una cantidad infinita de normas, y eso que jamás nos pusimos de acuerdo en ninguna y no tenemos por qué agradecerle a un gobierno por eso. No hay nada parecido a un caos si no existe un mandamás. El mandamás es la evasión (psicológica) de la incertidumbre, no del caos.

Si la doctrina constitucional tradicional supone que el poder es una forma organizada de defensa, entonces eso no debe llamarse gobierno. Administración podría ser, como acostumbran llamarle los norteamericanos al poder ejecutivo, o como se prefiera, pero la idea de mando-obediencia conduce a pensar que la vida no es posible sin ese vínculo. Caldo de cultivo para el Estado omnipresente buenista.

Si el dispositivo gobierno está intacto, aunque se le haya educado y se le hayan inculcado valores que lo niegan, es como tener una bomba enterrada con una etiqueta que dice "alimento para pollos" o cualquier otra cosa. Todo su potencial está intacto para el momento en que ese aparato tome consciencia de lo que puede hacer.

Sería mejor pensar en desarmar el artefacto y no solo hablarle y tratarlo de otra forma. Debilitar al poder y no solo declarar que se lo debilita. Deshacernos de algunos conceptos, como el de gobierno y otros que comentaré a continuación, y redimensionar al monstruo hasta un nivel en el que no pueda ser una amenaza para las gentes pacíficas, con la aclaración de que estas ideas son provisorias. La política es dinámica y lo más probable es que hoy no se pueda imaginar cómo las ansias de poder inherentes a todo sistema de gobierno lograrán sortear la nueva agenda y transformarla otra vez en ilusoria, tal como está ocurriendo ahora con nuestras apelaciones a principios en desuso.

Lo que sigue es un pequeño esbozo de un cambio de enfoque, para empezar a explorar esta cuestión desde una perspectiva diferente. Acostumbrados como estamos a pensar en cómo vender una idea, estas por cierto no estarían por el momento en el ranking de ningún estudio de marketing. Pero la política no es un mercado de ideas, es un mercado de seducciones e imposiciones. Es un marco de relaciones, no de opiniones. Y no basta con que el derecho constitucional sea acertado, también debe servir.

Por poner un ejemplo: en el conocido cuento del rey desnudo que popularizó el danés Hans Christian Andersen, aunque no se sabe si fue de verdad su autor, se cuenta que un rey recibe la visita de un sastre que le promete elaborarle trajes con los mejores materiales, de una calidad tal que solo las personas muy inteligentes podrían ver. Atrapado en su narcicismo, el rey sucumbe a la oferta y paga por la elaboración de su vestuario. Pero el sastre es un estafador. Cuando pretende mostrarle al rey los vestidos confeccionados, en realidad no tiene nada, pero el rey, como piensa que no ver la ropa es muestra de no estar entre los seres inteligentes capaces de verla, simula estar encantado. Se viste con nada, es decir, queda desnudo y paga un alto precio por un falso servicio. Los miembros de su corte tampoco admiten verlo desnudo porque implicaría admitir su falta de inteligencia. Hasta que un día el rey pasea por las calles del reino y un niño grita "el rey está desnudo", rompiendo el efecto del engaño general.

No es que la idea de la desnudez del rey fuera una gran idea; de hecho, como elaboración intelectual, era mucho más sofisticado el engaño del sastre. Pero esta idea simple tenía un efecto en el vínculo entre el rey y sus espectadores. Más que capacidad de convicción, tenía capacidad de develación de algo que estaba mal.

Si el niño hubiera recurrido a una agencia de marketing moderna, le hubieran aconsejado que se adaptara en lugar de hablar, porque eso hubiera significado asumir los menores riesgos posibles.

Los puntos de discusión que planteo se considerarán amenazantes en la misma medida en que ponen en riesgo el *statu quo*.

Como señala Alberto Benegas Lynch en su artículo "Montesquieu, Hayek y federalismo extremo",[5] "No podemos vivir simplemente con recuerdos de pasados gloriosos sino que debemos agudizar el ingenio y proponer medidas concretas para abandonar la mediocridad". Siguiendo esa misma línea, este es mi aporte para despertar ese ingenio.

Discutir la idea de legitimidad de origen, la nacionalidad o los impuestos provocará fuertes reacciones al salirse del ámbito de la discusión intelectual para pasar al de la propuesta política. Y convencer sobre estos puntos puede ser tan difícil como cualquier otro de la agenda liberal habitual. Pero el solo hecho de ponerlos en discusión es una forma de desnudar al rey, de demostrar que el supuesto orden insoslayable, el Atlas invencible que todo lo prevé, no es tal. Es decir, son ideas que tienen efectos políticos antes de imponerse por completo.

[5] *El Diario de América* (Estados Unidos), 6 de enero de 2010.

No son propuestas para explicar qué es lo que está mal, sino para servir de base para un nuevo programa constitucional. El deseo es sacudir los paradigmas más arraigados en la oportunidad adecuada, para que el aparato público en su dimensión actual se empiece a ver como inviable.

Mientras los colectivistas están pensando en cómo seguir tergiversando el propósito constitucional, podemos retomar la ofensiva en otros frentes. Porque así como la relación constitucional no es otra cosa que política, la política no es otra cosa que lucha.

El título del mando: la legitimidad

Gobernar es mandar. Legítimo es aquello que es conforme a la ley.[6] Pero la ley no es sencillamente la decisión política emanada de la autoridad política; de otro modo estaríamos ante un razonamiento circular: sería legítimo lo que deriva de la ley y ley sería lo que decide la autoridad legítima.

Este es, en gran parte, el galimatías bajo el que se esconden verdaderas dictaduras, mientras sus víctimas tratan de explicarlas con sus viejos manuales.

Ningún gobierno es legítimo, ni por añadidura el Estado en tanto tal.

Una constitución tampoco es un contrato social que dé origen a una organización política. La organización política existe y pacta con una sociedad que la soporta. Pero el pacto no convalida la relación mando-obediencia.

Ni siquiera cuando Hans Kelsen elaboró su pirámide jurídica pretendía *justificar*, *legitimar*, la ley, sino hacer un estudio del derecho a partir de su existencia como un *hecho*. Se limitaba a decir que la materia Derecho era ese estudio, y que la justificación se encontraba fuera de su campo.

Sin embargo, en el mundo del positivismo jurídico, al que dio lugar su esquema, parece estar justificado por sí mismo. Que se renuncie a la justificación para el estudio del Derecho es una cosa, y que no exista o no importe es otra. El derecho positivo, así entendido, no está justificado, porque en primer lugar ni siquiera pretende estar justificado. El positivismo, por lo tanto, no compite con el iusnaturalismo, al menos no como fue originalmente expresado.

El gobierno colocado como una derivación de la norma constitucional, y considerado legítimo, comparte el mismo problema. Podríamos preguntarnos en seguida: ¿y qué justifica a la norma constitucional? Kelsen lo resuelve con

[6] En el ajuste de defectos de un sistema fuera de su doctrina original, se ha diferenciado lo "legítimo" de lo "legal". Porque algo podría ser legal aunque no legítimo. En un Estado de derecho lo legal y lo legítimo son una y la misma cosa.

el acto revolucionario, es decir, el *facto* político que origina toda la estructura posterior. Pero tal cosa no es una justificación.

El acto revolucionario sigue siendo una tentativa mitológica de comprometer a los que han de obedecer en el acto de ser conquistados como en un contrato social.

Si partimos del principio de la libertad individual, el gobierno constitucional es consecuencia de una entente, no de un acto creador ni legitimador.

El pensamiento político ha tenido que elaborar teorías acerca de alguna decisión divina que avale al gobierno, o recurrir a la ficción contractualista, pero en ningún caso logra legitimar al gobierno.

Gobierno legítimo quiere decir que alguien tiene el derecho a mandar, que alguien posee, en base a algún estándar, el atributo del mando. Pero, en una organización política basada en la libertad, el mando de una persona sobre otra solo puede aceptarse por la vía contractual que no existe en el ámbito político. Gobernar es un acto de agresión.

Excede al ámbito de este trabajo la crítica al contractualismo, pero es necesario decir que este no pasa más allá que del terreno de la suposición, igual de cerrado y circular que el positivismo cuando pretende competir con el iusnaturalismo. Aun así, si el contrato hubiera sido el origen del Estado, por definición tal acuerdo solo sería válido entre las partes. No habría justificación para pasárselo a las nuevas generaciones, ni a los inmigrantes. No habría justificación para tomarlo como imposible de rescindir y debiera admitirse como un principio del derecho la excepción de incumplimiento; es decir, la posibilidad de una parte de desembarazarse del compromiso si la otra incumple.

La rescisión injustificada también debería permitirse. Las obligaciones de hacer se resuelven sin posibilidad de imponer su cumplimiento coactivo, porque tal cosa afecta la libertad personal. Corresponde reemplazar la prestación a costa del incumplidor o establecer un resarcimiento en relación al daño efectivamente causado.

El gobierno, entonces, nunca es legítimo en su origen; eso es un hecho.

Ahora bien, que el gobierno en su nacimiento no se encuentre en el terreno de lo fáctico no implica que está justificado por sí mismo, sino lo opuesto. Como tal, no está justificado nunca. Pueden en cambio justificarse sus acciones, algo por completo diferente.

El gobierno es una irrupción, como nosotros lo somos como individuos. Existimos, estamos, no tenemos que justificarnos en nuestra existencia sino en lo que hacemos. Nada hace que nuestros actos sean justos nada más por emanar de nosotros, que emanamos a nuestra vez de un acto de unción.

Las acciones que emprendemos y solo tienen consecuencias sobre nosotros son siempre legítimas; el mismo principio podría aplicarse al gobierno, pero esos no serían actos de gobierno.

El gobierno no es diferente a las personas. Está ahí, dice ser el que manda y, mediante un análisis político, podemos aceptarlo como una realidad. Desde la perspectiva de la filosofía de la libertad nos preguntaremos si sus acciones son defensivas u ofensivas, si inician o responden al inicio de la fuerza para saber si cada una de ellas está dentro o fuera de la ley.

No es distinto justificar a un gobierno que a una persona en particular. Los actos son justos o injustos (elijo el estándar expresado sobre el uso de la fuerza) y no hay ninguna otra legitimidad que vaya más allá de la dilucidación de esta cuestión.

Los gobiernos existen, son una realidad política insoslayable hasta el momento. A la filosofía política liberal solo le interesa qué es lo que esos gobiernos hacen; si protegen la libertad, están justificados solo hasta donde la protejan. El proyecto liberal consiste siempre en ampliar el ámbito de libertad individual, a costa del poder de la organización política o de los delincuentes callejeros. No puede haber una cosa a la que se le llame "gobierno liberal".

¿La democracia legitima a un gobierno? No veo qué cosa tenga en particular una democracia diferente a otras formas de dar origen a un gobierno. Ni la democracia ni el número de votos importan más a estos efectos; los comicios no son un pacto de sometimiento.

La democracia, incluso, es más incompatible con la justificación del gobierno que el cuento del mandato celestial. El razonamiento sería que la gente debe soportar al gobierno porque la misma gente lo formó ¿Por qué razón se encontraría entonces menos legitimada para deshacerse de lo que ella misma hizo, de lo que estaría obligada a padecerlo si fuera producto de un orden superior?

Si lo legítimo es aquello conforme a ese principio, la única legitimidad que podría mostrar un gobierno es la de ejercicio: se justifica en el actuar, como las personas, las empresas, las asociaciones de cualquier tipo.

Hasta un gobierno extranjero podría ser más legítimo que el local al actuar, invadiendo el territorio bajo dominio de otro que tiene sometida a su población. "Podría" no quiere decir que lo sea porque sí o simplemente porque asegura comandar a un ejército liberador. Lo mismo sucede con el gobierno que los inmigrantes eligen al compararlo con el que les tocó en suerte.

Algo muy distinto es la relación de liderazgo, que sí puede considerarse

legítima, en tanto supone la existencia de un vínculo libre entre el líder y los seguidores que lo obedecen. No hay en el liderazgo una relación de fuerza, como con un gobierno, sino una aceptación del mando del líder, que dura tanto como el liderazgo y se rompe cuando la voluntad de seguir al líder desaparece. El líder deja de ser tal una vez que se impone a lo bruto sobre sus seguidores, para pasar a ser un simple gobernante o amo.

Es curioso que a ciertos dictadores, a los que incomoda llamar por su nombre, dado que se los toma con un cierto halo de benignidad, y con los que tampoco se puede utilizar un cargo que ejerzan, como es el caso de Fidel Castro, se los denomine "líderes", cuando es claro que no lo son, ni siquiera de los miembros del partido dominante, quienes adhieren como precio para ganar privilegios.

El liderazgo es una relación sana que aporta beneficios a un grupo sin sacrificio de nadie. Gobierno es una relación no elegida, un padecimiento que se aguanta solo cuando es más barato aceptarlo que levantarse contra él; y requiere de manera habitual el sacrificio del gobernado en su proyecto de vida y en su dignidad.

El liberalismo, por lo tanto, solo puede tener con los gobiernos una relación de tolerancia, nunca de justificación. Están en la realidad política y el desafío es tornarlos lo más inofensivos posibles, sin que eso signifique que haya que crear una norma bajo la cual, como tales, se encuentren justificados. Esa tolerancia permite trabajar con la realidad política, pero no santifica nada. Hay un cálculo político que puede estar equivocado o no y será la materia de análisis diario. Tolerar a un gobierno implica soportar una situación de obediencia, algo que ninguna persona le debe a otra como no sea bajo una forma contractual revocable.

Habrá una evaluación de las circunstancias y de las alternativas. Mi elección es que un gobierno debe tolerarse, en beneficio propio de quien lo padece, en la medida en que no sea más barato sacárselo de encima. La misma regla podría aplicarse a cualquier situación de fuerza.

La gran pregunta para nosotros es, por lo tanto, cuándo es legítimo aceptar la existencia y las acciones de un gobierno.

Un gobierno se abarata en la medida en que reduce el ejercicio del mando al mínimo indispensable para mantenerse como tal y aumenta sus acciones legítimas. Esto es, las acciones en las que ejerce la fuerza para proteger derechos de manera defensiva, las mismas acciones que podría ejercer cualquier particular, con la ventaja para el gobierno de que posee los recursos para llevarlas a cabo de forma más regular.

Es lo mismo decir que un gobierno se legitima en la medida en que se acerca a la noción de liderazgo y se aleja de la de gobierno, mientras ejerce acciones defensivas y en base a reglas iguales para todos los gobernados. Entonces su legitimación obrará de un modo general.

Para poner un ejemplo de una acción de mando no legítima pero perfectamente tolerable, tomemos el caso de las reglas de tránsito. No hay forma de establecer un título bajo el cual un gobierno puede determinar las normas a las cuales los conductores tienen que atenerse Pero ¿cuál es el costo de aceptarlo frente al costo de desconocerlo? Las reglas de tránsito funcionan como acto de gobierno en la medida en que sean racionales, no porque sean legítimas sino porque son útiles, y lo que se cede es ínfimo en relación con lo que se obtiene siguiéndolas.

Aceptemos también que la vida en libertad no depende de la vigencia de una perfecta justicia. La existencia del gobierno en sí es una muestra de esto. En nuestra vida diaria cedemos derechos todo el tiempo, aun considerándonos bien libres y viviendo en sociedades avanzadas y respetuosas. Aguantamos pequeños incumplimientos, impuntualidades, inexactitudes y negligencias de manera rutinaria, y evitamos discusiones y disputas salvo cuando el costo de hacerlo es mayor al de enfrentar un conflicto.

No es que esta tolerancia actúe en detrimento de la perfecta justicia; en realidad, es lo más cerca que podemos estar de ella. Si forzáramos la situación para buscar más de lo posible, comprometeríamos lo que sí estamos en condiciones de alcanzar.

La imposibilidad de realizar pequeñas renuncias estratégicas no nos dejaría vivir, pero a veces por un idealismo trascendentalista es que no se avanza hacia el ideal sino que ajustan las expectativas a un ideal falso, bajo el cual esas renuncias se vean como autoafirmaciones. Se mantiene el rigor ético, pero de una ética nueva en la que la defección parece rigor. De esa operación viene la idea de legitimidad original del gobierno. Como parece que todo tiene que estar éticamente justificado, entonces decimos que hay gobierno porque hay algo bueno en eso y no porque hemos sido vencidos.

Como si frente al asaltante no dijéramos que hemos cedido, sino que hay una relación de proveedor-cliente en base a alguna noción jurídica que podamos inventar.

El gobierno ocupa ese lugar: el de las realidades que dejamos pasar porque asumir el costo de enfrentarlas implicaría perder más cosas, incluso mayor tiempo y libertad, que dejarlas pasar. No porque se justifiquen éticamente sino solo porque nos superan.

El temor a que alguna fuerza más arbitraria termine por imponerse también es un peso en la balanza general. En su origen, sin embargo, el gobierno es tan legítimo como las impuntualidades, los incumplimientos, las inexactitudes y las negligencias. Debemos apostar por un sistema político que mantenga esa ecuación vigente, por contener los incentivos para ello. El nuevo derecho constitucional no debe caer en la justificación de aquello que tiene la misión de vencer.

Son los gobiernos los que buscan teorías sobre la legitimación, los que requieren justificarse para aumentar de modo artificial el nivel de tolerancia de los gobernados hacia ellos. No es en interés de la población, ni siquiera de la mayoría, que existen las teorías de la legitimación original.

Lo hacen porque aumentar el nivel de tolerancia, asimilar la relación de gobierno (la inexactitud, el error, los incumplimientos, las impuntualidades) a un *derecho* que convierta al que manda en *dueño de mandar*, permite ejercer la arbitrariedad, reducir las acciones defensivas e incrementar los vínculos de mando.

¿Dónde queda entonces, desde el punto de vista de la libertad individual, la idea de la democracia como legitimadora, o esa versión reducida y tergiversada de ella que es la regla de la mayoría? Pues en el terreno de la mitología, de las expresiones de fe, como una forma más de justificar por qué alguien debe obedecer como no sea para sacar un provecho directo y elegido, es decir, por qué alguien debe entregar en todo o en parte su libertad.

Ya la escuela del Public Choice ha desmentido la supuesta búsqueda del bien común inherente al Estado, demostrando que también en una democracia los incentivos colocan a los gobernantes al servicio de sí mismos. Tal cosa no hubiera sido necesaria si antes no se hubiera construido un dispositivo cerrado y esclavizante a través de la noción de legitimidad de origen.

Tal vez parezca carecer de coherencia un esquema constitucional en el que el gobierno es aceptado aun si no se le puede justificar. Pero es al revés: cada vez que usamos la palabra *libertad* la usamos contra el gobierno; en consecuencia, no es el papel de una constitución el legitimarlo, sino únicamente detenerlo. Esa tensión debe asumirse y estar presente en la vida constitucional, no esconderse.

La naturaleza antiliberal del poder legislativo

El aporte importante de la Edad Media al desarrollo de la libertad, cita Hayek, fue en sus inicios la idea de que “el Estado no puede crear o hacer la

ley, y desde luego menos aún abolirla o derogarla, porque ello significaría abolir la justicia misma; sería un absurdo, un pecado y una rebelión contra Dios, que es quien crea dicha ley".[7] El gobierno debía respetarla tal como existía, pero fue también en ese periodo cuando esa concepción se fue diluyendo hasta aceptarse el sistema de legislación creada de forma deliberada, sin el cual, absolutismo mediante, se piensa que el mundo desaparecería tal y como lo conocemos.

Inglaterra fue el país que mejor se mantuvo dentro de aquel camino, siguiendo la tradición del *common law*; por eso dio inicio a la mayor corriente de libertad general para el común de la gente que se haya conocido.

Desde un punto de vista liberal la idea de un poder del Estado cuya misión sea regular la actividad privada es inaceptable. Si bien el origen de los parlamentos no estaba vinculado a una supuesta necesidad de regular las relaciones de los individuos sino solo y exclusivamente la actividad estatal, hoy se acepta como un orden inevitable –sin el cual ningún orden sería posible– que unos representantes políticos se encarguen de todas las materias que tienen que ver con la vida de las personas, desde los contratos hasta los plazos, los criterios de nulidad, los matrimonios, las herencias. Nada queda fuera de la materia legislativa; por lo tanto toda libertad es solo falta de voluntad de intervenir del poder legislativo. No existe un ámbito jurídico que se considere privado de verdad y, por tanto, exento de la intervención de la autoridad política.

Convertir la voluntad política en fuente de la ley es igual que establecer el absolutismo en nombre del Estado de derecho. Significa una directa anulación del Estado de derecho como tal y la consagración del derecho del Estado, que es la idea contraria. De hecho, fue el absolutismo el que se empeñó en destruir todo vestigio de supremacía de la ley.

Algunas constituciones de la corriente original hacen grandes declaraciones de derechos y a continuación habilitan a su poder legislativo para dictar códigos civiles, comerciales o de cualquier otro tipo, con lo que borran todo el efecto de aquellas declaraciones.[8]

[7] Cita de Hayek en el capítulo XI de *Los fundamentos de la libertad.* Cfr. O. Vossler, "Studien ªzur Eklärung der Menschenrechte", en *Historische Zeitschrift*, 1930, pág. 512; también F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, traducido por S. B. Chrimes, Oxford 1939; E. Jenks, *Law and Politics in the Middle Ages*, Londres 1898, págs. 24 y 25; C.H. McIlwain, *The High Court of Parliament and its Supremacy*, Yale University Press, 1910; J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, segunda edición, Cambridge, 1914, y CH. V. Langlois, *Le Règne de Philippe III, le Hardi*, París, 1887, pág. 285. Para una corrección que alcanza hasta la alta Edad Media, véase T.F.T. Plucknett, *Statutes and their Interpretation in the First Hall 01 the Fourteenth Century*, Cambridge, 1922, y *Legislation of Edwards 1*, Oxford, 1949. Sobre la totalidad del tema, véase J.W. Gough, *Fundamental Law in English Constitutional History*, Oxford, 1955.

[8] Sobre el punto véase la crítica de Juan Bautista Alberdi a la sanción del Código Civil en la República Argentina, por ser una forma de obturar y destruir el desarrollo de instituciones civiles.

No hay forma de que la legislación sobre el comercio respete la libertad de comercio. No se puede dictar la ley de lo que hay que decir en nombre de la libertad de expresión.

El derecho privado es privado; su creación no compete a ningún órgano político sino al desarrollo de las relaciones que ocurren sin intervención política, es decir, sin imposiciones, mediante acuerdos voluntarios y decisiones razonadas y acumuladas de quienes dirimen conflictos, como ha sido en su origen y desarrollo el verdadero derecho privado, anterior a la codificación. Después, las recopilaciones se tomaron como si fueran la fuente, y más adelante, la autoridad que las confeccionaba como la que los legitimaba.[9]

Se trata de un enorme equívoco que lleva luego a pensar en un sistema republicano en el que habrá un poder con la capacidad de regularlo todo, con la aclaración en las constituciones liberales de que toda regulación tiene que regular que no hay regulación.

Para el nuevo movimiento constitucional solo debería existir un poder parlamentario que regule los asuntos del gobierno, sin autoridad sobre el sector privado, a menos que se estén protegiendo libertades, pero nunca con el criterio de qué es lo mejor para las personas que intervienen o de que la autoridad crea que es lo más correcto desde una ética propia. El parlamento dicta reglas hacia adentro del aparato político; representa políticamente a los votantes dentro del Estado; no es tutor civil, por lo tanto actúa en defensa del representado frente al poder. Un representante no defiende al representado de sí mismo.

La aceptación del concepto de poder legislativo crea la relación paternal Estado/individuo, frente a la cual cualquier declaración se torna ilusoria y el Estado de derecho no pasa de ser un juego de palabras.

La regla general, para saber si existe un Estado de derecho, sería que nada le esté permitido al poder político que le esté prohibido a un particular. Cualquier acto de defensa es legítimo, sea quien sea quien lo ejerza, sea en propio beneficio o de un tercero. El gobierno sería apenas una organización que concentra la fuerza, y dejo para otra discusión si la monopoliza o no.

La nacionalidad es un sello de esclavitud

Si nos guía la idea del Estado de derecho, es decir, de un gobierno sometido a la ley y con funciones defensivas, ¿qué papel cumple la nacionalidad?

[9] Para una comprensión del problema de la legislación y el verdadero sentido de la ley, véase *La libertad y la ley*, de Bruno Leoni.

La nacionalidad es el imperio del gobierno sobre sus súbditos, una etiqueta que se opone a la idea de la libertad individual. Los individuos no son de un país, no le pertenecen a un país.

Como la idea de legitimidad original, la idea de la nación como lugar de nacimiento que nos somete a determinado gobierno y nos ata a determinado territorio, con su sistema de regulación de las relaciones privadas, es una verdadera jaula física e intelectual.

El nacimiento es un hecho que nada tiene que ver con la política y que ningún efecto político debería tener.

Cómo participan las personas en las decisiones del aparato político es otra cuestión. Esas son reglas que la propia organización política establece para sí y en la medida en que sea legítima en sus actos, ninguna pérdida le puede causar a una persona que no se le permita participar en ella. Y si ha de violar derechos, ninguna ganancia le reportaría ser parte.

Los viajes, los domicilios, los lugares de radicación de una persona no tienen por qué encontrarse bajo la autoridad de un gobierno, si es que este gobierno actúa de modo defensivo.

Un inmigrante no agrede, por lo tanto no puede ser estorbado ni castigado por ninguna razón. Si de alguna manera violara derechos, entonces debería ser reprendido pero no en tanto inmigrante sino en tanto criminal.

Al igual que en el caso de la legislación, el planteo despierta todo tipo de temores, que no son sino la muestra del enjaulamiento. En aquel caso se imagina que no habría ley si no hubiera un Estado creando la ley, y en este se cree que la libre inmigración acumularía una gran masa de población en los mejores países y los arruinaría.

Lo que distingue a los mejores y peores países es justamente la legitimidad (vuelvo a aclarar por si acaso, en el actuar) de sus gobiernos, es decir, qué tan apegados a la ley están esos países.

El temor reside en el ingreso de la inmigración y las consecuencias económicas que podría tener. La fantasía es que los inmigrantes "quitan trabajo" a los nativos, temor que aparece cuando, como consecuencia de malas políticas, se genera algo tan artificial como la desocupación y empieza a explicarse que es consecuencia de los "extranjeros", formas modernas de impulsos primitivos, buscando en los extraños el motivo del enojo de los dioses.

El trabajo no es algo que deba ser fomentado ni cuidado; basta con que no sea atacado, pero de verdad por la fuerza y no por un competidor. Un competidor no es un agresor. Imaginemos si consideráramos que podemos defender a los trompazos cualquier derrota en una conquista amorosa.

Un competidor es alguien que por definición nos ha ganado en todo caso en paz, dentro de la ley. El agresor es el que llama al gendarme para que resuelva por las armas lo que se ha perdido en el terreno limpio de juego.

No hace falta "defender el trabajo" porque no es más que un medio al que se recurre para satisfacer necesidades, no es un bien en sí mismo. El faltante de "fuentes de trabajo" es consecuencia solo de una intervención en los precios o de otro impedimento político, porque salvo en el paraíso no puede nunca faltar qué hacer, y en ese caso la desocupación sería pura y simplemente una gran noticia.

El inmigrante es un recurso nuevo para una economía. Es decir, suma al bienestar del resto. Un inmigrante trabaja para tener recursos que le permitan comprar indirectamente el trabajo de otros. De manera que produce y a su vez demanda producción. Su mejor aporte lo hace cuando produce y no cuando demanda producción, pero un dispositivo educativo nacionalista ha preparado a generaciones enteras para aceptar concepciones económicas que invierten los valores con el único fin de abaratar el sometimiento. Entonces aclarar que el inmigrante también consume y demanda trabajo resulta ser tranquilizador.

El inmigrante abarata el recurso trabajo, pero también abarata la producción; esto es, los bienes y servicios a disposición de la población a cambio de ese trabajo. La inmigración suma, no resta.

Los fantasmas son un elemento importante de manipulación política. El imperio del Estado es un gran creador de fantasmas, y el del inmigrante es el mayor y más difundido.

Desatar las herejías

En el proceso de legalización del poder ajustando las expectativas se cuela la idea de que los gobiernos formados mediante el voto requieren que las masas sean educadas. La concepción proviene de otra tradición, cuando gobernar era una actividad reservada a las élites. Si a partir de un punto el gobierno se populariza y es formado por las personas más comunes, será necesario que sepan todo lo que sabían los pocos que habían conducido hasta entonces a las masas ignorantes.

Sin embargo, la democracia no se basa en que la gente en general tenga tanto nivel intelectual como los nobles. Del mismo modo que el derecho a poseer un bien no está vinculado a los conocimientos del dueño en comparación con los del otro que pretenda desapoderarlo, sino al modo pacífico en que se obtuvo.

No tendría por qué ser necesario un conocimiento especial para votar, sino un compromiso de buena fe en el pacto implícito en el hecho de elegir al gobierno. Como todos somos participantes del juego, debemos excluir la posibilidad de formar un gobierno que actúe en contra de algunos de nosotros. Los gobiernos de facción no son gobiernos democráticos y violan el compromiso implícito en el hecho de votar. Nadie vota para elegir a su verdugo.

Para proteger derechos los gobiernos no deben estar formados por sabios ni ser elegidos por sabios. Los gobiernos son organizaciones que se imponen; no enseñan, porque va contra su naturaleza.

Ahora, si tenemos consciencia de qué cosa es de verdad ese gobierno elegido, el delegarle la facultad de educar implica revertir el principio civilizador que estaba detrás de la intención original.

Ninguna persona que haya logrado aprender, si lo piensa un poco, puede admitir que exista "una educación que deba darse". Lo que hay que conocer es un problema tan o más imposible de resolver de manera centralizada como el de qué hay que comprar o vender o qué cantidad.

Contestar de manera uniforme a la pregunta "qué hay que conocer" es un error en sí y una muy mala enseñanza. No hay libros sagrados ni materias insoslayables. Lo que entendemos como el conocimiento que nos hace falta es producto de un largo proceso evolutivo. No es consecuencia de un programa bien diseñado, que a lo sumo copia lo que ya se hizo y lo establece como obligación para que ya no pueda continuar evolucionando.

Solo puede centralizarse un adoctrinamiento: los dogmas que requiere el Estado para su supervivencia y expansión, los héroes que se deben venerar y los valores a los que hay que someterse. El proceso educativo centralizado nada tiene que ver con la posibilidad de dotar de conocimientos útiles a los educandos sino con sembrar alguna forma de pertenencia y sometimiento, con poco o nulo lugar a las diferencias.

Y si hay dogmas obligatorios no hay más remedio que tener herejes y apostasías: cosas que no se deben pensar, preguntas que no se deben hacer, diferencias que no se pueden tener.

El sistema puede formar un buen gerente para una organización que nunca discuta con el poder. Pero buenos ciudadanos solo saldrán de ahí por casualidad, por ineficiencias de la organización o por la historia personal del individuo que lo coloque en una posición de rebeldía.

¿A qué le llamo buen ciudadano? Debería abrirse una discusión interminable sobre el punto y, como no nos podríamos poner de acuerdo, razón de más para

evitar la centralización. La intervención de la autoridad que hace como que los problemas no existen es lo único que se ofrece para resolverlo. De cualquier modo le llamo *buen ciudadano* al que se ocupa, en lo que le toca, de que el gobierno se mantenga dentro de los límites de la legitimidad.

La materia Geografía existe después de que existe el estudio de la geografía porque un proceso disperso y espontáneo llevó a las personas a aprenderla. Cuando la autoridad política dispone que debe estudiarse geografía, lleva a cabo el mismo acto destructor del conocimiento que realizó antes con el derecho.

Autoridad y conocimiento son incompatibles. La autoridad da la sensación de que hay un conocimiento que se sabe que se tiene que tener, para evitar el vacío de una fuente menos concreta, dispersa, sin gurúes ni guías definitivos.

Resumiendo, es falso que una democracia dependa de la buena educación de los ciudadanos, y es falso que se pueda definir qué cosa es educación. Las democracias se han arruinado con la educación, no por su ausencia.

Se me podrá responder que parece evidente que los niños que salen de la escuela están mejor preparados para la vida que los que nunca han entrado. Pero esa comparación, a mi juicio, es equivocada: es como comparar la existencia de un Código Civil dispuesto por el gobierno con la ley de la selva.

Pero ¿quién ha dicho que la alternativa al Código Civil es la ley de la selva, si justamente el Código Civil es la consecuencia del proceso libre de creación de normas tomado como propio por la autoridad política? Nuestra propia idea de lo que es o no es una selva proviene de nuestro costado pacífico, anterior al Estado e independiente del Estado. La "no selva" es esa parte en la que nadie se impone y todo se acuerda. En las sociedades organizadas lo más cercano a la selva es la autoridad política.

Porque estamos mal educados aceptamos la educación unificada y obligatoria. Y no importa si esa educación centralizada y obligatoria tiene un contenido mejor o peor, incluso más o menos liberal, porque además es de la tradición liberal clásica de donde se sale esa idea de educar a los ciudadanos.

El solo hecho de la aceptación de la autoridad para la provisión de conocimientos transmite un criterio de individuos sometidos, criados y súbditos que pueden ser adoctrinados. Ese punto insoslayable hace que el individuo aprenda geografía y desaprenda la ética de la paz y la colaboración, como debería manejarse en esa vida que se le quiere resolver.

Es imposible que un aparato político no transmita los valores de su propia supervivencia. ¿En alguna escuela se enseñan los derechos del contribuyente? ¿Se forma a los ciudadanos para que sepan controlar los gastos del Estado y cuando escuchen los discursos con promesas puedan detectar cómo se las harán pagar? Eso no es un defecto del sistema, es su principal virtud. No una virtud que opera en favor del interés general sino del propio del aparato propietario de la noción de "educación".

Podemos encontrar indicios de que el adelanto tecnológico ha abaratado a tal punto la auto-organización y el proceso espontáneo de las relaciones pacíficas, que es fácil imaginar en lo inmediato una educación completa y satisfactoria, absolutamente diversificada y casi gratuita, en internet.

Lo que demuestra que no necesitamos ningún grandote con un palo para volvernos colaboradores, creativos y con ganas de enseñar y aprender. Cualquier persona que sabe hacer algo, que conoce una materia, la expone con una cámara digital y la sube a un sitio como YouTube. Y lo hace, a diferencia de antes, porque sus costos se han reducido de un modo dramático, aun cuando otro proveedor gratuito de intenciones adoctrinadoras sigue siendo omnipresente.

Impuestos o libertad

Si el Estado es todo, es de imaginar la sensación de colapso del universo que, para casi todos, puede sobrevenir a una propuesta que ponga en duda la posibilidad de financiarlo mediante violaciones de derechos. Porque eso es un impuesto.

El Estado le quita a la gente lo que necesita para llevar adelante sus programas. Y sin el Estado parece que no habría ley, ni educación, ni seguridad, y haríamos todo tipo de cosas horripilantes; por eso es que una idea como esta suena tan amenazante.

Pero bajemos a la tierra. El hecho de que el Estado viva tranquilo como nadie más, ya que, no importa lo que haga, jamás le faltará dinero, es una prueba de que el imperio de la ley es una simple oda a la irrealidad. Porque el Estado no es como nosotros, no está sometido a las mismas reglas.

Peor: cuando el dinero de todas formas no le alcance, le sobrará siempre ese falso derecho de quedarse con bienes y servicios que no le pertenecen ¿Qué clase de equilibrio político nos deja esto para construir a partir de ahí un Estado de derecho?

Que sean los representantes políticos los que autoricen los gastos e impuestos no nos resuelve el problema, porque también son los representantes políticos los que gastan, cobran y autorizan los impuestos.

Mi propuesta era encontrar la manera de legitimar lo que hace el gobierno a través de los actos legítimos del aparato político. En este sentido, el financiamiento mediante impuestos barre con toda posibilidad de legitimidad.

Podríamos retomar el viejo debate que proponía, por ejemplo, Auberon Herbert (1838-1906), quien habló de "impuestos voluntarios", o, más acá, Ayn Rand.

No usaría la palabra *impuestos* porque lleva implícito el principio opuesto a la voluntariedad. Pero sí hablaría de un gobierno financiado con los aportes que consiga convencer a la gente de dar, mostrándole lo que tendría para ganar.

La primera respuesta sería que el Estado desaparecería, y con él el universo que depende de su existencia. Sin embargo, estamos rodeados de causas llevadas a cabo mediante colaboración sin contraprestación dineraria, y de aportes voluntarios a los propósitos más diversos, en dinero y otros recursos: los clubes, las sociedades de beneficencia, los voluntarios ante cualquier cataclismo, los aportes de conocimiento suministrados a internet. Ninguno piensa en una supuesta racionalidad económica en la que el problema sea no beneficiar a los *free riders*. O las razones no son tan razonables o esa racionalidad no es tal.

Lo cierto es que la autoridad termina con la colaboración, no la inicia ni la representa. El Estado voluntario tendría que ser un lugar en el que participar sea prestigioso porque se origina en un pacto moral y no en un crimen.

Lo que no sería posible, seguro, sería el financiamiento del Estado tal como lo conocemos. Y no habría incentivos para promover programas disparatados o subsidios a cualquier cosa, porque cada aportante debería ser convencido del beneficio de su aporte. Como los que pagarían serían productores pacíficos, serían sus valores los que prevalecerían.

El impuesto es el punto ciego de un gran sistema perverso. Por eso es tratado como "contribución" lo que no lo es. La voluntariedad en el financiamiento colocaría al gobierno legítimo bajo las reglas del mercado.

Secesión y federalismo

Por último, y sin agotar esta lista, que es apenas una enunciación inicial, es importante destacar el derecho a la secesión, es decir, la facultad de formar nuevas unidades políticas que se desprendan de las que ya existen si se cuenta con la voluntad de los interesados.

La unidad política menor debería tener preeminencia sobre la mayor. Las fronteras no tendrían por qué ser definitivas y el acto de separarse de un Estado mayor no implica violencia ni violación de derechos.

El mayor incentivo para la arbitrariedad es la puerta cerrada. La existencia de un "recurso gente" a disposición irrevocable de una organización política.

Esto es válido respecto a cualquiera de los puntos anteriores, pero en el caso de la secesión es específico. El tamaño de la unidad política debe ser determinado por el mercado, esto es, por las preferencias de los individuos, considerando los costos y beneficios. El hecho de que una parte del territorio pueda desmembrarse es un fuerte incentivo para reemplazar la arbitrariedad por la seducción, por reducir los actos de gobierno y aumentar los de defensa.

Es probable que si el principio de la secesión se extendiera los sistemas políticos derivaran hacia formas de federalismo extremo. El tamaño quedaría determinado por varios factores; tendría una forma acorde a las preferencias reales de los individuos en términos de sus decisiones concretas.

En esas unidades políticas pequeñas habría información suficiente sobre los actos del gobierno y sus virtudes administrativas. Sería difícil que este pudiera construir una épica nacionalista narcotizante que sirviera para tapar la arbitrariedad.

Podrían adoptarse, sin mayores riesgos, formas de democracia directa, no como método de legitimación sino como forma de un control que a gran escala, ya sabemos, no funciona como se espera que lo haga en defensa de la libertad en su versión representativa.

En gobiernos de ese tipo, útiles y apreciablemente inofensivos para los derechos individuales, no habría incentivos para plantearse el problema de su origen.

Mención

Propiedad privada: garantía de la libertad bolivariana

Thomas José Chacón Santana

Y quiero ser ciudadano para ser libre y para que todos lo sean.
Prefiero el título de ciudadano al de libertador,
porque este emana de la guerra y aquel emana de las leyes.
Cambiadme todos mis dictados por el de buen ciudadano.
Parte del discurso de Simón Bolívar
al proclamar la Constitución de Cúcuta de 1821

Thomas José Chacón Santana nació en Maracay, Venezuela, en 1977. Economista egresado de la Universidad de Carabobo, con una maestría en Enseñanza de la Historia obtenida en la Universidad Pedagógica Experimental Libertador de Maracay, es profesor y coordinador académico del programa de Economía para Jóvenes del Centro de Divulgación del Conocimiento Económico para la Libertad. Es autor de *Aula móvil de economía* (2011). Su correo electrónico es thomaschaconsantana@gmail.com.

Introducción

Venezuela es el único país con una Constitución cuyo criterio de libertad es el defendido y tomado por Simón Bolívar (1783-1830). Así lo señala su artículo 1 al declararse "República Bolivariana y fundamentar sus valores de libertad, igualdad, justicia y paz internacional, en la doctrina de Simón Bolívar, el Libertador". Cabe resaltar que este primer artículo es precedido por un preámbulo en el que, después de Dios, se invoca el ejemplo histórico del "Libertador Simón Bolívar".

Esta fue una propuesta hecha en 1998 por el actual presidente de Venezuela. Luego de ello, el 27 de marzo de 2005 el presidente Hugo Chávez (1954-), en su programa *Aló Presidente*, plantearía un "socialismo bolivariano", a construirse en concordancia con los ideales de Carlos Marx (1818-1883) y Federico Engels (1820-1895), para reforzar el socialismo del siglo XXI propuesto por Heinz Dieterich (1943-); a pesar de que el presidente Chávez sostuvo durante su campaña presidencial de 1998 que él no era socialista sino humanista.

Contrariamente al impulso que el presidente Chávez quiere dar al socialismo del siglo XXI, los artículos 112, 115 y 299 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) consagran la libre actividad económica, la iniciativa privada, la libertad de empresa, industria y comercio, la garantía de un único criterio de propiedad y la libre competencia.

Considerando que dicho marco constitucional contradecía lo planteado por Heinz Dieterich, en cuanto al socialismo del siglo XXI (el cual se centra en la acertada definición de "socialismo" dada en 1922 por Ludwig von Mises [1881-1973]: "El socialismo es la transición de la propiedad privada de los factores de producción a propiedad colectiva, que de manera organizada queda en manos del Estado"), en 2007 el presidente Chávez planteó reformar la CRBV para sustituir los mencionados artículos por un marco en el que fuera el Estado el que decidiera qué, cómo y para quién producir; de tal manera de conducir a una preponderancia de los intereses comunes sobre los intereses individuales y al establecimiento de la "propiedad" colectiva.

En torno a este cambio de ejercicio de la actividad económica, se generaron debates y un referendo que rechazó la propuesta de cambio constitucional. No obstante, entre los debates ocurridos en ese momento no se observó referencia alguna al "ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar", para determinar si su doctrina se sustenta en lo planteado en la actual Constitución o en lo propuesto en la reforma constitucional de 2007.

A pesar de la relevancia del pensamiento de Simón Bolívar en el actual marco institucional venezolano, aún no se han generado debates acerca de su visión económica, salvo algunos artículos publicado en fuentes como www.aporrea.com o declaraciones como las de José Guerra, director de la Escuela de Economía de la Universidad Central de Venezuela.

Lo anterior pudiera apuntar hacia un desconocimiento de la doctrina bolivariana. Esto traería como consecuencia la construcción de un marco institucional sobre suposiciones acerca del pensamiento bolivariano, con la posibilidad de deformar la veracidad del mismo; o la manipulación por parte de un gobierno, a la manera de un "Estado del disimulo", como el planteado por José Ignacio Cabrujas (1937-1995) en 1984, en el que los gobernantes "imponen lo que se les da la gana", manipulando la historia y las leyes.

Una posible muestra de ello es que, a pesar del rechazo a la reforma constitucional antes mencionada, el gobierno venezolano rige sus políticas de acuerdo con el "Plan Socialista Simón Bolívar 2007-2013", el cual es semejante al marco institucional de los países sobrevivientes del socialismo luego de la caída del Muro de Berlín y del ingreso de China a la Organización Mundial del Comercio (Cuba, Vietnam y Corea del Norte).

No cabe duda de que el principal punto en común entre estos países socialistas es la famosa transición de la "propiedad privada de los factores de producción a la propiedad colectiva, que de manera organizada queda en manos del Estado". Valga como ejemplo el Índice Internacional de Derechos de Propiedad de 2012, elaborado por la Alianza por los Derechos de Propiedad (www.propertyrightsalliance.org), en el que Venezuela ocupa el puesto 128 entre 130 países; y esto se confirma con las más de tres mil expropiaciones que se han hecho en el país desde 2005 hasta la fecha, de acuerdo con datos suministrados por la Asociación de Propietarios de Inmuebles Urbanos.

De las ideas expuestas surge esta inquietud: ¿qué pensaba Simón Bolívar acerca de la libertad y cómo esta podría ser una razón para la independencia? ¿Cómo abordó sus propiedades? ¿Qué posibles relaciones pudiera haber entre el pensamiento de Bolívar y la Revolución "Bolivariana" del presidente Hugo Chávez? Y por último, ¿qué aportes podemos desarrollar luego de este ensayo?

Para Bolívar la libertad conduce a la propiedad

Para verificar la relación entre la libertad y la propiedad defendida por Bolívar, consideramos necesario partir de la noción de libertad vivida por él y los cimentos que la fortalecen.

La definición de libertad que vivió Simón Bolívar fue la profesada a raíz de la Revolución Francesa, la cual desarrolló el concepto de libertad individual concebido por la modernidad europea.

En concordancia con dicha modernidad europea, Simón Bolívar manifestó, en el *Manifiesto de Cartagena* (1812), ser "siempre fiel al sistema liberal"; y por sistema liberal entendía las ideas expresadas por Locke (1632-1704), Condillac (1715-1780), Buffon (1701-1788), Montesquieu (1689-1755), Rousseau (1712-1778) y Voltaire (1694-1778), entre otros, tal como lo escribe en una carta dirigida a Santander (1792-1840) el 20 de mayo de 1825.

Tomando en cuenta a estos pensadores, pudiéramos asumir como libertad la "libertad individual", la cual consiste en la autonomía de cada persona para ejercer su voluntad con independencia de toda fuerza coercitiva de otros individuos o de alguna institución. Es decir, que cada persona pueda gobernarse a sí misma y no sea gobernada por otro(s), sin atropellar el derecho de los demás, y de allí se obtendrían los beneficios necesarios para la obtención de riqueza.

A causa de esto, cabe resaltar que la libertad individual defiende los intereses individuales para construir la sociedad; y no los intereses colectivos, por encima de los individuales, tal como lo esbozaron en esa época Robert Owen (1771-1858) y Henri de Saint-Simon (1760-1825), entre otros pensadores que Bolívar nunca tomó en cuenta y que formaron la base de lo conocido más adelante como "socialismo".

En consecuencia, como lo sustenta Bolívar en el mismo *Manifiesto de Cartagena*, la libertad individual es ejercida por un ser humano autónomo que se funda en sí mismo y no depende o se instituye en la autoridad, la sociedad o el Estado. De esta manera, argumenta que si no existe en el individuo la idea de ser una entidad responsable de sus actos, responsable de sí mismo y ante sí mismo, el concepto de libertad pierde sentido.

Por consiguiente, todos los defensores de la libertad individual consideran la propiedad como el elemento que permite definir los límites de cada ser humano con respecto a los demás y, por tanto, representa la garantía que se requiere para emprender cualquier actividad.

Así, para Bolívar "los derechos más imprescriptibles de los hombres son la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad", tal como lo profesaban los defensores de la libertad individual y los ejecutores de la Revolución Francesa. Los mencionados derechos los consolidó Bolívar en los artículos 3, 177 y 178 de la Constitución de la Gran Colombia, que él mismo firmó en 1819.

También mostró su creencia en esos derechos en el "Proyecto de Constitución que presenta a la República Bolívar" (1826) al señalar que "la propiedad, doble vida de los mortales, es tan suya como la que recibió de la naturaleza: la ley forma un segundo cielo para cubrirla, y nadie, ni aun la misma sociedad, puede tocar lo que ya tiene un propietario. El tuyo y mío de los bolivianos está escrito en bronce por el Libertador". Esta misma idea se observa en cartas como la dirigida al general Páez desde Lima el 26 de mayo de 1828.

Dentro de este marco, pudiera surgir cierta inquietud acerca de la definición que Bolívar daba la propiedad. Al respecto solo se aprecia en él el concepto de propiedad privada –no de "propiedad colectiva"–, de la cual se cuenta con una definición de su maestro Andrés Bello (1781-1865), que aún se mantiene en el actual Código Civil chileno, en su artículo 582: "el derecho de propiedad es el derecho real en una cosa corporal para gozar y disponer de ella arbitrariamente; no siendo contra la ley contra el derecho ajeno."

Esta definición fue tan importante para Bolívar que no solo la mencionó en cartas y constituciones sino también en decretos, como el de Huamanga el 15 de septiembre de 1824, que ordenaba restituir los bienes a quienes fueron ocupados oficialmente por los españoles.

La propiedad también fue defendida por Bolívar en otros decretos, como el de 24 de octubre de 1829, en el que señala lo siguiente: "Conforme a las leyes, las minas de cualquier clase corresponden a la República, cuyo gobierno las concede en propiedad y posesión a los ciudadanos que las pidan bajo las condiciones expresadas en las leyes y ordenanzas de minas, y con las demás que contiene este decreto." Cabe resaltar que en la actual Ley de Hidrocarburo de la República Bolivariana de Venezuela, según la gaceta oficial número 37,323, se menciona el citado decreto de Bolívar, pero se omite cierta información importante que limita el sentido del mismo; solo se cita que "las minas de cualquier clase corresponden a la República" y con ello justifican la "nacionalización de las minas", pero se tergiversa el sentido del decreto al omitir que el "gobierno las concede en propiedad y posesión a los ciudadanos que las pidan bajo las condiciones expresadas en las leyes y ordenanzas de minas, y con las demás que contiene este decreto".

De igual manera, el decreto de Rosario de Cúcuta del 20 de mayo de 1820 ordenaba la protección de los "naturales" en Cundinamarca, "deseando corregir los abusos introducidos en Cundinamarca en la mayor parte de los pueblos de naturales, así contra sus personas como contra sus resguardos y aun contra sus libertades". Así se demuestra que el Libertador asociaba la libertad con la propiedad, es decir, con la capacidad de cada quien para decidir sobre lo que tiene. Es importante resaltar que el pie de página del decreto reza lo siguiente: "Cúmplase y ejecútese a favor de los indios, su libertad y propiedad."

Sucede, entonces, que la propiedad está unida a la libertad porque aquella implica ejercer la voluntad sobre lo que se tiene. Esto supone incluso decidir qué producir, cómo producir y para quién producir con los factores de producción que se posean. Por el contrario, cuando Venezuela era colonia del gobierno español, no había propiedad, porque nadie podía decidir con libertad qué, cómo y para quién producir. Eso originó malestares que sumaron causas al movimiento independentista, como el de Juan Francisco de León (1699-1752), quien se reveló contra la Compañía Guipuzcoana porque no daba libertad a los hacendados para decidir a quién podían vender su producción.

Luego se fue reforzando la gesta emancipadora inspirada en los mencionados derechos fundamentales del hombre que profesaba la Revolución Francesa, en cuanto a libertad, propiedad, igualdad y seguridad, derechos que no existían en las colonias americanas. Por estos derechos fundamentales José Leonardo Chirinos (1754-1796) lideró una insurrección de negros y zambos en 1795 y Manuel Gual (1759-1800) y José María España (1761-1799) conspiraron contra el imperio español en 1797 y 1799. Estos derechos defendidos con mayor fuerza por Francisco de Miranda (1750-1816) y toda la gesta emancipadora encabezada por Bolívar (1783-1830).

Para reforzar las ideas planteadas, a continuación se presenta lo planteado por Bolívar en torno a este tema en la *Carta de Jamaica* y sus implicaciones con el asunto de la "inflación".

Carta de Jamaica: protesta ante la carencia de libertades económicas

La *Carta de Jamaica* fue escrita por Bolívar el 6 de septiembre de 1815 en Kingston, Jamaica, y expone las causas que provocaron la caída de la segunda república y las razones que condujeron a la independencia.

En este escrito Bolívar identifica como una de las principales causas de la independencia la de ser "simples consumidores":

> y aun esta parte coartada con restricciones chocantes: tal son las prohibiciones del cultivo de frutos de Europa, el estanco de las producciones que el Rey monopoliza, el impedimento de las fábricas que la misma Península no posee, los privilegios exclusivos del comercio hasta de los objetos de la primera necesidad, las trabas entre provincias americanas, para que no se traten, entiendan ni negocien; en fin, ¿quiere usted saber cuál era nuestro destino? Los campos para cultivar el añil, la grana, el café, la caña, el cacao y el algodón, las llanuras solitarias para criar ganados, los desiertos para cazar las bestias feroces, las entrañas de la tierra para excavar el oro que no puede saciar a esa nación avarienta.

De lo anterior se desprende que las formas básicas de las relaciones sociales no sucedían por medio de la cooperación voluntaria y de los incentivos sino mediante las órdenes de la Corona española. De hecho, podríamos atrevernos a realizar una comparación entre cómo se manejaba la propiedad privada en la Venezuela que vivió el Libertador, antes de la independencia, y el socialismo alemán del siglo XX, ya que en ambos casos los factores de producción pertenecían al sector privado pero qué producir, cómo y para quién era decisión del Estado. Así, se observa la carencia de paz social de acuerdo con lo establecido por David Hume (1711-1776), debido a la falta

de estabilidad en la posesión, transferencia por consentimiento y respeto a los contratos.

Con lo expuesto se observa que la *Carta de Jamaica* fija la carencia de libertades económicas, cimentadas en la propiedad privada, como causa del descontento de los criollos, debido a que estos no estaban autorizados para tomar decisiones económicas. Es decir, Bolívar se refiere a las prohibiciones para negociar, tratar y hasta entenderse entre las mismas colonias hispanoamericanas.

El comportamiento del Estado regido por la Corona española se sustentaban en "la preponderancia de los intereses comunes sobre los individuales, que garantizaran la satisfacción de las necesidades sociales y materiales del pueblo". Esto se puede observar en documentos como la proclama del corregidor de Mérida de 1608, quien establece qué se debe producir y regula los precios del maíz y el trigo "para buen gobierno de esta ciudad y de sus moradores y pobres" (Arellano 1992). Todo lo anterior muestra las limitaciones a la libre iniciativa individual impuestas por la Corona española.

Vista ya la denuncia de Bolívar en la *Carta de Jamaica*, podemos observar que sus ideales liberales, desde el punto de vista económico, están consagrados en el artículo 112 de la actual Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, el cual establece que "Todas las personas pueden dedicarse libremente a la actividad económica de su preferencia, sin más limitaciones que las previstas en esta Constitución y las que establezcan las leyes, por razones de desarrollo humano, seguridad, sanidad, protección del ambiente u otras de interés social". Por el contrario, la reforma constitucional propuesta por el presidente Chávez en 2007 se asemeja más a lo planteado por la Corona española que a lo sostenido por el Libertador. Así quería sustituir el artículo 112:

> El Estado promoverá el desarrollo de un Modelo Económico Productivo, intermedio, diversificado e independiente, fundado en los valores humanísticos de la cooperación y la preponderancia de los intereses comunes sobre los individuales, que garantice la satisfacción de las necesidades sociales y materiales del pueblo, la mayor suma de estabilidad política y social y la mayor suma de felicidad posible. Asimismo, fomentará y desarrollará distintas formas de empresas y unidades económicas de propiedad social, tanto directa o comunal como indirecta o estatal, así como empresas y unidades económicas de producción y/o distribución social, pudiendo ser estas de propiedad mixtas entre el Estado, el sector privado y el poder comunal, creando las mejores condiciones para la construcción colectiva y cooperativa de una Economía Socialista.

A pesar de que dicho artículo no fue aprobado en el referéndum consultivo de 2007, en la IV sección del Primer Plan Socialista Simón Bolívar 2007-2013, denominada "Modelo Productivo Socialista", se establece que el Estado controla la producción nacional apropiándose de los factores de producción, y así se reduce la libre iniciativa individual, de modo contrario a lo propuesto por Bolívar.

En conclusión, para Bolívar no existe pleno ejercicio de la propiedad si no se puede decidir por completo sobre lo que se tiene. Por otra parte, la "inflación" es otro fenómeno mencionado por él que atenta contra la propiedad.

La "inflación" vista por Bolívar: un fenómeno que atenta contra la propiedad

Como ya hemos mencionado, el *Manifiesto de Cartagena* explica las causas de la caída de la primera república de Venezuela. Entre las causas mencionadas por Bolívar se encuentra la "inflación", generada por la mala praxis de la administración pública.

Aun cuando los términos *inflación* y *dinero inorgánico* no se manejaban en 1812, Bolívar identifica la esencia y consecuencia de estos fenómenos al describirlos como una de las causas de la pérdida de la primera república:

> La disipación de las rentas públicas en objetos frívolos y perjudiciales, y particularmente en sueldos de infinidad de oficinistas, secretarias, jueces, magistrados, legisladores, provinciales y federales, dio un golpe mortal a la República, porque la obligó a recurrir al peligroso expediente de establecer papel moneda, sin otra garantía que las fuerzas y las rentas imaginarias de la Confederación. Esta nueva moneda pareció a los ojos de los más una violación manifiesta del derecho de propiedad, porque se conceptuaban despojados de objetos de intrínseco valor, en cambio de otros cuyo precio era incierto y aun ideal. El papel moneda remató el descontento de los estólidos pueblos internos, que llamaron al comandante de las tropas españolas, para que viniese a librarlos de una moneda que veían con más horror que la servidumbre.

En esta cita puede observarse el fenómeno de la inflación, producto del dinero inorgánico. Lo anterior ocurrió debido a que, después de declararse la independencia de Venezuela en 1811, el "Supremo Congreso" decretó una "Ley para la creación de un millón de pesos en papel moneda para la Confederación de Venezuela". Estos billetes debían ser respaldados por rentas nacionales futuras, en especial por las de aduanas y tabaco. Sin

embargo, al carecer de un respaldo efectivo se desacreditaron rápidamente. Las condiciones imperantes en el país eran las menos apropiadas para emitir papel moneda. Así, la medida, que desde el punto de vista económico era artificial, dio por resultado una considerable elevación de los precios y el consiguiente descontento público. A esto se suma el que haya desaparecido de la circulación la moneda metálica, porque una parte se la llevaron consigo los españoles y canarios que emigraron a las Antillas y otra se ocultó para que no dispusiesen de ellas los patriotas.

Los propios venezolanos terminaron llamando a los españoles para que regresaran y eliminaran esa moneda que generaba caos económico y pobreza. Así, el 2 de enero de 1813 el gobierno realista prohibió la circulación del papel moneda republicano, y la estabilidad económica regresó a Venezuela.

Bolívar tenía claro que sustituir los pesos fuertes de plata por dinero de papel solo destruiría la confianza en la nueva moneda. Así, en el *Manifiesto de Cartagena* explica que "la inflación era aún peor que la servidumbre"

El Libertador manifestó intuitivamente lo nefasto que puede ser el no mantener un equilibrio entre el flujo real y nominal de la economía.

A pesar de que Bolívar sostuvo ello, Venezuela se sitúa hoy entre los países con más inflación del mundo, y para solventar ese hecho, los hacedores de políticas públicas no toman en cuenta lo planteado por el Libertador.

Dado que hasta ahora se ha presentado lo considerado por Bolívar como "manifiesta violación de los derechos de propiedad", a continuación se presenta cuál fue la aplicación que dio Bolívar a sus propiedades luego de la guerra de independencia.

¿Cómo manejaba Simón Bolívar sus propiedades?

El tratamiento que Bolívar dio a sus propiedades puede darnos argumentos para verificar que él consideraba la propiedad "privada" como garantía de libertad. Para ello, en primer lugar presentaremos su manera de generar riqueza; luego, la forma como la distribuyó, y por último, cómo quería gozar de su riqueza después de que se retirara de la vida pública.

Luego de la guerra de independencia, el arrendamiento de sus grandes posesiones de tierra fue la actividad económica, casi exclusiva, que ejerció Bolívar para la producción de riqueza personal. Esta remuneración le parecía justa y le permitía negarse a recibir remuneración del erario público, como lo sostuvo en una carta dirigida a Francisco de Paula Santander el 7 de abril de 1825.

En lo tocante a ello, contó con Domingo Ascanio, Francisco Iturbe, su sobrino Anacleto Clemente, Fernando Peñalver y su hermana María Antonia como administradores de sus posesiones. En el caso de su hermana María Antonia, al momento de obtener el poder dado por Bolívar para hacerse cargo de las propiedades, ella le prometió, en una carta enviada desde Caracas el 30 de octubre de 1825, que "Todas las haciendas voy a recibirlas por inventario para que en todo tiempo conste cómo las recibí y cómo las entrego, y entonces verás cómo puedes contar con treinta mil pesos de renta sin necesidad de empleos ni cosas que te molesten".

Cabe resaltar que Bolívar distribuyó su riqueza (propiedades), para sostener la guerra independentista, a favor de desvalidos y entre su familia. Sin embargo, en ningún momento, y menos luego de la lucha independentista, declaró de utilidad pública o de propiedad colectiva sus bienes de producción. Muestra de esto es que en 1827 distribuyó sus más grandes propiedades, a excepción de las minas de Aroa, de la siguiente manera: primero, cedió a su hermana María Antonia las haciendas y casas pertenecientes al "Mayorazgo de los Bolívar". Aparte le donó treinta mil pesos, los cuales debían ser descontados del monto de la venta de las minas de Aroa, además de veinte mil pesos que le debía el señor Juan Félix Sojo, monto correspondiente a bienes de su hermano Juan Vicente. Segundo, a sus sobrinos Juan, Fernando y Felicia, hijos naturales de su hermano, les concedió la hacienda de Chirgua y la Cuadra Bolívar. Tercero, a su sobrino Anacleto Clemente, hijo de María Antonia, le dio el mayorazgo de la Concepción. Por último, para ese año liberó a los esclavos de la hacienda de San Mateo.

Por otra parte, poco antes de dictar su testamento, en una carta del 27 de septiembre de 1830 dirigida a su sobrino Fernando Bolívar consta que este recibe 415 onzas de oro del curio colombiano, una caja de oro del rey de Inglaterra, una medalla de oro de Washington, otra caja de oro con el relicario regalado por el Cabildo de Charcas, con un busto y llaves con brillantes; la Estrella de Venezuela, las medallas de Boyacá y el Sur y el Sol del Perú en su caja de oro, entre otras cosas. El 21 de septiembre de 1833 se realizó un avalúo de las alhajas del Libertador: 12,028 pesos aproximadamente.

Todo lo anterior confirma que Bolívar solo quería para él las minas de Aroa, con el fin de poder venderlas e irse a vivir a Europa, debido a que con los intereses del dinero obtenido por dicha venta podía vivir con una

renta siete veces superior a la del promedio de las personas inglesas, tal como él mismo lo sostuvo en cartas dirigidas a su hermana María Antonia desde Potosí el 24 de octubre de 1825 y desde Magdalena el 18 de mayo de 1826.

En referencia a lo anterior, y considerando a Bolívar el Padre de la Patria, podemos inferir que los capitales nada tienen que ver con la nacionalidad sino con la rentabilidad; de allí que Bolívar quisiera llevar sus capitales fuera del país, adonde le fueran más rentables.

Todo esto forma parte de las libertades económicas defendidas por Bolívar, pues antes de la independencia difícilmente pudo haber manejado así sus riquezas.

¿El manejo de las riquezas por parte de Simón Bolívar es compatible con el Socialismo Bolivariano que lidera el presidente Chávez?

Simón Bolívar siempre fue propietario de una considerable fortuna, de la que vivió en gran parte gracias a sus rentas por arrendamiento. Esto es totalmente contrario a lo que más tarde Carlos Marx consideraría una injusta remuneración de acuerdo con los aportes al valor de una mercancía, porque para Marx el capitalista se apropia del valor dado por el trabajador solo por ser el dueño de los factores de producción, tal como lo resume en el apartado III del capítulo XXIV de *El capital*. Sin embargo, Bolívar siempre consideró como un derecho fundamental el recibir remuneración de sus propiedades, así no les aplicara ningún trabajo.

A propósito de ello, a continuación se presenta un cuadro de semejanzas y diferencias entre la forma el arrendamiento practicado por Bolívar, lo que opinaba Marx al respecto y lo que opina actualmente el presidente Chávez. Para tomar en cuenta la opinión del presidente Chávez, se ha tomado en cuenta la recién aprobada Ley para la Regulación y Control de los Arrendamientos Inmobiliarios por Ley Habilitante, según la Gaceta Oficial número 6,053.

Semejanzas y diferencias entre las formas de hacer riqueza según Simón Bolívar, el presidente Hugo Chávez y Carlos Marx

	Simón Bolívar	Hugo Chávez	Carlos Marx
Acuerdo de arrendamiento	El "precio de los alquileres" debe establecerse según lo que establezca el libre juego de la oferta y la demanda; así se puede apreciar en una carta de Bolívar dirigida a su hermana María Antonia el 24 de octubre de 1825, en la que le pide: "Arrendar muy bien la hacienda de Suata, dado que los añiles valen mucho para ese momento."	El Estado decide las condiciones de intercambio e impone el precio; por ello no se realiza por el libre juego de la oferta y la demanda, sino que el Estado realiza un cálculo económico de acuerdo con el valor de reposición del bien, dimensiones del inmueble, valor de depreciación, vulnerabilidad sísmica, región geográfica y materiales de construcción, entre otros puntos.	Debe eliminarse el acuerdo por vía del libre juego de la oferta y la demanda porque eso genera explotación. Marx manifiesta esto en documentos como el "Discurso sobre el Libre Cambio", pronunciado el 9 de enero de 1848 en una sesión pública de la Sociedad Democrática de Bruselas.
El arrendador	Es un empresario que adquiere su ingreso dignamente. Muestra de ello es que Bolívar haya tomado este ejercicio como fuente de riqueza para no vivir del erario público, tal como sostiene en una carta dirigida a Santander el 7 de abril de 1825.	Es alguien que tiene todas las condiciones para arremeter contra el inquilino, y por ello debe ser regulado	Es un ladrón que roba al que usa la propiedad, tal como profesa en su *Primer manuscrito económico y filosófico* (1844).

Fuente: Elaboración propia

Es necesario seguir abordando la manera en que las personas pueden ejercer la libertad en una sociedad, pero ahora analizando si son consideradas súbditos o ciudadanos.

¿Un Estado para súbditos o para ciudadanos?

Para la unidad de la sociedad, es necesaria una autoridad que asegure el bien común en cuanto le sea posible. La autoridad ejercida en América antes del movimiento independentista trataba al pueblo como súbdito; por ello se luchó para obtener la ciudadanía.

En este sentido, el ejercicio de la libre actividad económica que sostiene el artículo 112 de la actual Constitución Bolivariana fue solo posible gracias a la categoría de *ciudadano*, definido como aquel que goza de derechos,

a diferencia del súbdito, que es "aquel que está sometido al superior y obligado a obedecerle". Mientras que el ciudadano cuenta con derechos irrenunciables, el súbdito no tiene nada sino el favor de su amo.

Antes de la Revolución Francesa, cuando existían las monarquías, el "Estado era el rey". Es decir, el monarca adaptaba constantemente, a su juicio o conveniencia, las instituciones que poseían la autoridad para regular el funcionamiento de la sociedad dentro del territorio sobre el que reinaba. Sin embargo, durante la Revolución Francesa se luchó para que el Estado no fuera ya el monarca, pues esto no permitía la explotación del potencial de cada individuo.

Evidentemente, cuando Venezuela, entre otros países, era colonia del imperio español, el pueblo estaba conformado por súbditos; por lo que estos aspiraban a la gracia clemente del rey y suplicaban favores a quien quiera que se encontrara en una posición de autoridad mayor a la de ellos.

Bajo esta concepción, los reyes se preocupaban por el bienestar de su pueblo, y para ello regulaban los precios de los vestidos, los alimentos y las exportaciones; también establecían un máximo de ganancia para evitar la explotación de los "compradores", examinaban pesos y medidas, levantaban censos de personas indigentes para ayudarlos, resquebrajaban los monopolios y solo permitían la propiedad de la tierra si se cultivaba. Es evidente que dichas políticas son casi como las implementadas actualmente en Venezuela.

Por el contrario, con la Revolución Francesa se establece que "el individuo es libre cuando obedece a las leyes y no a otras personas", siendo este el concepto de Estado de derecho, del que se deduce también que "el individuo es libre cuando obedece a las leyes y no al rey".

Este Estado de derecho ha estado íntimamente relacionado con el incremento de la libertad humana, cosa que comenzó en Europa durante la Edad Media y culminó en la Revolución Industrial, porque durante ese periodo la sociedad occidental europea se fue sacudiendo el hecho de ser regida por el mandato de un gobernante, y eso hizo que las restricciones de producción fueran cayendo; es decir, las personas podían decidir qué, cómo y para quién producir.

De allí nace la noción del ciudadano, la cual implica una serie de derechos y no un mendigar ante el gobernante. De allí, también, que para el ciudadano el gobernante sea un servidor público que gobierna de acuerdo con un Estado de derecho, el que establece que las sociedades mantienen la paz solo cuando sus normas se cumplen. Según el filosofo David Hume (1711-1776), las normas básicas para la paz son: estabilidad en la posesión, intercambio por libre consentimiento y cumplimento de las promesas.

Luego del Estado de derecho surge el Estado social de derecho, el cual consiste en añadir a las tres premisas fundamentales planteadas por Hume una más: "el mejoramiento de la calidad de vida de la población a través de la protección social". Este Estado social de derecho sostiene la idea de que la vida en sociedad es posible solo si seguimos ciertas normas, las cuales pueden ser morales o legales.

Sin duda, la condición de ciudadano fue tan respetada por Bolívar que él mismo sostuvo, en el discurso de proclamación de la Constitución de Cúcuta de 1821, querer ser "ciudadano para ser libre y para que todos lo sean. Prefiero el título de ciudadano al de libertador, porque este emana de la guerra y aquel emana de las leyes. Cambiadme todos mis dictados por el de buen ciudadano".

¿Hugo Chávez lidera un pueblo de súbditos como el imperio español o un pueblo de ciudadanos como el deseado por Simón Bolívar?

Al revisar el liderazgo del presidente Chávez, se encuentran semejanzas con otros líderes de América Latina, como Juan Domingo Perón (1895-1974) y Carlos Menem (1930-) en Argentina, Salvador Allende (1908-1073) en Chile, Carlos Salinas de Gortari (1948-) en México, Carlos Andrés Pérez (1922-2010) en su primer gobierno de Venezuela, Alberto Fujimori (1938-) en Perú, Evo Morales (1959-) en Bolivia y Rafael Correa (1963-) en Ecuador, entre otros. De allí que podamos mencionar las siguientes características del liderazgo del presidente Chávez:

Primero, reúne a gran número de personas para estimular la participación popular y el nacionalismo. En dichas reuniones jamás se ha oído que el presidente califique al pueblo como un conjunto de ciudadanos; les llama pueblo, incluso pobladores y pobladoras, pero nunca ciudadanos, lo cual es contario al deseo de ciudadanía que tenía el Libertador.

Segundo, justifica la delincuencia por ser consecuencia de la pobreza, tal como lo sostenía Carlos Marx y como actualmente lo profesa la ministra del Poder Popular para Asuntos Penitenciarios de la República Bolivariana de Venezuela en los planes de seguridad. Esto contradice la condición de autonomía que profesa la libertad individual y que respaldaba Bolívar. ¿Dicha premisa pudiera tener algún grado de importancia en el alto índice de inseguridad existente en Venezuela?

Tercero, el Estado de derecho muestra una gran debilidad, hecho evidenciado en el Índice de Estado de Derecho que presenta el Banco

Mundial y en el que Venezuela tiene una tendencia sistemática a decrecer y ocupa el último lugar en América Latina. Lamentablemente, esto se percibe también en un gobierno centrado en una persona y no en las leyes. Existen innumerables casos que lo demuestran, como por ejemplo las cantidades de veces que el presidente Chávez ha ordenado expropiar algún bien a pesar de que el artículo 115 de la actual Constitución Bolivariana establece que ello debe hacerse con previa sentencia firme de un tribunal y justa indemnización (la cual no se hace), en correspondencia con los artículos y decretos firmados por Bolívar, tales como el 178 de la Constitución de la Gran Colombia y el 1, 2 y 5 de la Constitución que propuso a Bolivia.

Cuarto, se exigen lealtades ciegas que promueven la confrontación entre las clases sociales. Muestra de ello es el Índice de Rendición de Cuenta presentado por Martín Krause en su publicación anual del Índice de Calidad Institucional, en el cual Venezuela también ocupa los lugares más bajos. De allí que nadie rinda cuentas de los constantes "apagones" de Venezuela, por ejemplo, o la gran percepción de corrupción constatada en el Índice de Corrupción presentado por Transparencia Internacional.

Quinto, se promueven programas populistas y se subestima la inflación, cosa que hace que Venezuela tenga una de las inflaciones más altas del mundo, un mal que, como hemos dicho, hasta Bolívar denunció en el *Manifiesto de Cartagena*.

Por último, el actual gobierno de Venezuela es muy semejante al de la corona española, no solo en su criterio de propiedad sino también en su concepción de bienestar para el pueblo mediante regulación de los precios de vestidos, alimentos y exportaciones.

Por el contrario, el pensamiento bolivariano se centra en las libertades individuales, las cuales estás respaldadas en la propiedad "privada". Esto explica por qué Marx, en *The New American Cyclopedia* (1858), escribió de manera peyorativa sobre Bolívar, considerándolo un dictador que alcanzó la independencia por un hecho fortuito ocurrido gracias a los británicos y que nunca dejó de defender los intereses de los burgueses.

En relación con lo expuesto hasta el momento, puede ofrecerse un resumen mediante un cuadro de semejanzas y diferencias entre el gobierno del presidente Chávez, Simón Bolívar y el imperio español, con el fin de demostrar cómo el gobierno del presidente Chávez se asemeja más al imperio español que a Bolívar.

Semejanzas y diferencias entre el presidente Chávez, Simón Bolívar y el imperio español

	Planteamientos de Simón Bolívar	Imperio español	Gobierno de Hugo Chávez
Título dado a las personas que forman el pueblo	Ciudadanos.	Súbditos.	Pueblo, pobladores y pobladoras.
Controles	Durante la época republicana se desconoce todo tipo de regulación de precios o máximos de ganancia.	Reguló precios de alimentos, vestidos, exportaciones y máximos de ganancia.	Reguló precios de alimentos, vestidos, exportaciones y máximos de ganancia.
Tratamiento de la tierra	Si no tiene propietarios, el Estado las toma temporalmente mientras las concede en propiedad a ciudadanos. Esto se verifica en el decreto del 24 de octubre de 1829.	Debe cultivarse para justificar su propiedad.	Debe cultivarse para justificar su propiedad, según Gaceta Oficial 5,991.
Criterio para expropiar	"Ninguno podrá ser privado de la menor porción de su propiedad, ni esta será aplicada a usos públicos, sin su propio consentimiento" (artículo 177 de la Constitución de la Gran Colombia).	No hace falta el consentimiento del que usa algo para expropiarlo.	No hace falta el consentimiento del que usa algo para expropiarlo (artículo 6 de la Ley para la Defensa al Consumidor y al Usuario, según Gaceta Oficial 4,838).
Ejercicio de la propiedad de los factores de producción	Los ciudadanos ejercen plenamente la propiedad y deciden qué, cómo y para quién producir. El Estado no es propietario de factores productivos; financia y protege empresas importantes para la economía, como las empresas intensivas en conocimientos, de acuerdo con el decreto de Villa del Rosario (21 de mayo de 1820).	El Estado decide qué, cómo y para quién producir.	De acuerdo con el primer Plan Socialista Simón Bolívar, el Estado es el principal protagonista de la economía y decide qué, cómo y para quién producir.
Planificación de la economía	Hay un plan de estímulo para la libre iniciativa con el fin de equilibrar y hacer crecer la producción y el empleo y controlar la "inflación" y el desempleo, tal como se percibe en el decreto de Villa del Rosario.	El Estado promueve el desarrollo de un modelo económico productivo.	El Estado promueve el desarrollo de un modelo económico productivo, de acuerdo con la IV sección ("Modelo Productivo Socialista") del primer Plan Socialista Simón Bolívar.
Propiedad	Es un derecho imprescriptible del ser humano.	Es ejercida a plenitud por la monarquía.	Debe regularse en propiedad colectiva y mixta para evitar sus abusos.
Reparto	El mercado es el encargado de repartir la riqueza de acuerdo con la remuneración que le toca a cada quien.	El mercado y el Estado son los encargados de repartir la riqueza de acuerdo con la remuneración que le toca a cada quien y dándole a cada quien según sus necesidades.	El Estado es quien debería repartir la riqueza de acuerdo con el plan diseñado, tratando de aproximarse a la lógica socialista de "a cada quien según sus necesidades", según la "Nueva Ética Socialista" del primer Plan Socialista Simón Bolívar.
Permanencia en el poder	Bolívar, en el *Discurso de Angostura* de 1819: "nada es tan peligroso como dejar permanecer largo tiempo en un mismo ciudadano el poder. El pueblo se acostumbra a obedecerle y él se acostumbra a mandarlo; de donde se origina la usurpación y la tiranía."	Es un derecho divino para toda la vida.	De acuerdo con los artículos 160, 162, 174, 192 y 230, el ejercicio de cualquier cargo de elección popular puede realizarse de manera continua.

Fuente: Elaboración propia.

¿Cuál es el ideal de libertad que alimenta a la República Bolivariana de Venezuela?

Para identificar el ideal de libertad que impera en Venezuela (en relación a lo que establece el artículo 1 de su Constitución: "fundamentar sus valores de libertad [...] en la doctrina de Simón Bolívar, el Libertador") consideramos propicio revisar qué se conceptualiza en Venezuela por libertad.

Encontramos que en Venezuela la libertad es considerada no pocas veces como la capacidad y posibilidad que tienen los miembros de una sociedad para elegir sus propios gobiernos y participar activamente en las decisiones públicas. Así, existe un gran orgullo por las quince elecciones realizadas en Venezuela desde 1998 hasta la fecha. Sin embargo, según Friedrich Hayek (pág. 35), "un individuo puede ser políticamente libre pero estar sujeto a la voluntad de terceros".

De allí que la libertad individual se perfeccione con la capacidad de los individuos para actuar en su esfera privada sin ser interferidos por otros, siempre y cuando sus acciones no perjudiquen las propiedades de terceros. Los derechos de propiedad de los otros son la frontera de la libertad individual.

Atendiendo a estas consideraciones, cabe decir que las condiciones básicas para la libertad del individuo, como el derecho a la propiedad privada, la libre expresión de las ideas, la inmunidad frente al arresto arbitrario, el libre tránsito en el territorio y, más aún, el derecho a la vida, pueden ser amenazados por la voluntad arbitraria de un gobierno que representa y se ve respaldado por la mayoría. Esto podría servir como un argumento para respaldar la alternabilidad defendida por Bolívar en el *Discurso de Angostura* (1819), en el que reafirma que "nada es tan peligroso como dejar permanecer largo tiempo en un mismo ciudadano el poder. El pueblo se acostumbra a obedecerle y él se acostumbra a mandarlo; de donde se origina la usurpación y la tiranía".

En relación con lo planteado, el informe del Programa de las Naciones Unidas de 2003 señala que más del 60% de los latinoamericanos prefiere vivir en regímenes dictatoriales, siempre que se garanticen supuestas libertades económicas. Pareciera que se cumple aquella frase de Bolívar en su *Discurso de Angostura*: "más cuesta mantener el equilibrio de la libertad que soportar el peso de la tiranía".

Debido a este apoyo al autoritarismo por encima de la democracia, es importante indagar si verdaderamente existe conexión alguna entre las libertades políticas, la libertad y la satisfacción de las necesidades

económicas. No percibir la conexión obedece a no comprender que las libertades políticas y los derechos humanos son ventajas permisivas, y su eficacia depende de cómo se ejerzan.

Lo anterior puede sostenerse con un argumento que Bolívar planteó en el *Manifiesto de Cartagena*, en el que considera que las "virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano" son las que ejerce cada individuo sobre sí mismo y le impiden violar el derecho del otro, y sostiene que "todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; porque carecen de las virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano; virtudes que no se adquieren en los gobiernos absolutos, en donde se desconocen los derechos y los deberes del ciudadano".

Tomando en cuenta lo anterior, en Venezuela es fácil deducir un deseo de autoritarismo debido a una errónea definición de libertad, producto de confundir democracia con socialismo y capitalismo con dictadura, tal como lo demuestra un estudio realizado por Sosa Pietri en 2003.

Por otra parte, pareciera que la heteronomía señalada por Kant (1724-1804) es lo que respalda esta carencia de virtudes cívicas y deseos de autoritarismo. O dicho de otro modo: según estos estudios, nuestros pueblos carecen de autonomía, y por ello requieren seguir a ciegas a un líder.

Una solución que desarrolla CEDICE Libertad

Partiendo del pensamiento de Bolívar expresado en el *Discurso de Angostura*, en cuanto a que "más cuesta mantener el equilibrio de la libertad que soportar el peso de la tiranía", y unido a lo mencionado por Alexis de Tocqueville ("Nada es más fértil que el arte de ser libre, pero nada hay más arduo que el aprendizaje de la libertad"), consideramos que esta reflexión debe ser ampliamente divulgada y discutida entre la mayor cantidad posible de venezolanos. Con ese fin, se puede contar con el ejemplo del exitoso programa "Economía para Jóvenes" de CEDICE Libertad, que pretende aumentar el conocimiento sobre las libertades individuales y el fortalecimiento de la autonomía mediante la divulgación de principios básicos de economía, a través de cuentos infantiles y ejemplos cotidianos.

Es así que consideramos divulgar la importancia dada por Bolívar a la propiedad mediante un juego de tablero totalmente inédito, centrado en la propiedad como fundamento de la libertad. Se sugieren los siguientes temas:

Sobre la libertad económica		
Objetivo general: identificar la importancia de la autonomía de la acción humana, presente en el derecho de propiedad defendido por Simón Bolívar		
Tema: *Carta de Jamaica*: protesta ante la carencia de libertades económicas		
Vocabulario: problema económico, actividad económica, propiedad, libertad, seguridad, igualdad		
Contenido	**Objetivos**	**Literatura y/o ejemplos sugeridos**
Carta de Jamaica	Definir la *Carta de Jamaica*	*Manifiesto de Cartagena*
Manejo del problema económico	Diferenciar el manejo del problema económico por parte de la corona española y el propuesto por el Libertador	Carta de Jamaica, artículo 112 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela
Principios de la Revolución Francesa presentes en la *Carta de Jamaica*	Identificar los principios de propiedad, seguridad, igualdad y libertad presentes en la *Carta de Jamaica*	*Carta de Jamaica*

Fuente: Elaboración propia.

***Manifiesto de Cartagena*: Sobre la inflación y la pérdida de propiedad que ello genera**		
Objetivo general: analizar lo sostenido por el Libertador en el *Manifiesto de Cartagena* acerca de la inflación		
Tema: inflación como enemiga de la propiedad		
Vocabulario: dinero inorgánico, inflación, pesos de plata, vales, respaldo, flujo real, flujo monetario		
Contenido	**Objetivos**	**Literatura y/o ejemplos sugeridos**
Manifiesto de Cartagena	Definir el *Manifiesto de Cartagena*	*Manifiesto de Cartagena*
Inflación de la Primera República en relación con lo que se conoce hoy en día	Identificar semejanzas y diferencias entre que se conoce hoy como inflación y lo mencionado en el *Manifiesto de Cartagena*	
Causas y consecuencias de la inflación	Describir las causas y consecuencias de la inflación durante la Primera República	"Ley para la creación de un millón de pesos en papel moneda, para la Confederación de Venezuela"
Flujo circular de la renta	Relacionar el flujo real de la economía con el flujo monetario	

Fuente: Elaboración propia.

Considerando la plataforma construida en el programa "Economía para Jóvenes" de CEDICE Libertad, y que este programa ha verificado que en gran parte de las comunidades las personas otorgan primacía a la emocionalidad y al seguimiento de afectos y no de proyectos, es pertinente atender estos temas en dicho programa, con el fin de contribuir a la búsqueda de la autonomía, que a su vez conduce al disfrute de la libertad.

Referencias

Arellano, A. *Un esbozo de la historia del pensamiento económico venezolano*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1992.

Bolívar, S. *Carta de Jamaica*.

---. *Decretos del Libertador Simón Bolívar*. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1961.

Chacón, T. *Aula móvil de Economía*. Universidad de Carabobo, 2011.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas: *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, núm. 36,860, diciembre 30, 1999.

Cabrujas, J.I. *El Estado del disimulo*. Caracas: Alfa, 1984.

Guzmán, A. *Ojeada al Proyecto de Constitución que el Libertador ha presentado a la República Bolívar*. Caracas: Devisme Hermanos, 1826.

Hayek, F. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1959.

Herrera-Vaillan, A. *Bolívar empresario: también victima de la inseguridad jurídica*. Publicaciones Cedice, núm. 76.

Informe Anual de CEDICE Libertad, 2011.

Informe del Banco Mundial, 2003.

Krause, M. *La economía explicada a mis hijos*. Madrid: Aguilar, 2003.

Lecuna, V. *Simón Bolívar. Obras Completas*. Tomo III, IV y V. Lex, 1947.

Locke, J. "An Essay Concerning Human Understanding", 1690.

---. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Barcelona: Altaya, 1969.

Marx, C. *El capital*, tomo I. Madrid: Edaf, 1973.

Mises, v. L. *Capítulo XVIII de El Socialismo*. Madrid: Unión Editorial, 2003.

---, *La acción humana: Tratado de economía*. Madrid: Unión Editorial, 2004.

Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer Plan Socialista.

Sosa, A. "Liberalismo y petróleo en Venezuela". *Diez autores y siete propuestas para rehacer a Venezuela*. Caracas: Panapo, 2003.

Quintero, I. y V. Acosta V. *El Bolívar de Marx*. Caracas: Alfa, 2007.

Mención

Mutación, contraataque y resistencia antiterrorista liberal en Perú

Eugenio D'Medina Lora

Eugenio D'Medina Lora nació en Lima, Perú, en 1962. Es licenciado en Economía y BSc en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Católica del Perú, y MBA por la Universidad de Quebec en Montreal. Actualmente es miembro del departamento de Economía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, profesor y consultor económico. Director Ejecutivo del Centro de Estudios Públicos del Perú, ha sido asesor y funcionario de instituciones públicas de su país, y ha desarrollado labores profesionales en empresas privadas. Coautor de los libros *Nación y región en América del Sur* (2010) y *Construyendo autonomía* (2009), es columnista frecuente del diario *Gestión* (Lima) y de otros medios, como *La Industria* (Trujillo), *Expreso* (Lima) y *Libertad Digital* (Madrid). Esta es su página electrónica: http://pucp.academia.edu/edmedina. Su dirección de correo electrónico es edmedina@pucp.edu.pe

Introducción

Parecía dominado. Terminado. Liquidado. El país se había sacudido de él. Pero, de pronto, reapareció en el imaginario de la sociedad peruana. Efectivamente, el año 2012 empezó para Perú con un secuestro de trabajadores de una empresa transnacional, perpetrado por una columna de Sendero Luminoso en la selva alta del Cusco, que terminó con la muerte de varios policías.

Previamente, en el año 2011, el terrorismo había vuelto a agitar el ambiente político peruano. Primero, en diciembre de 2011 el Poder Judicial extendió un permiso, de manera insólita y sin precedentes, para que la terrorista estadounidense Lori Berenson viajara a Estados Unidos a pasar las festividades de fin de año con sus familiares. Segundo, la Comisión Internacional de los Derechos Humanos emprendió una persecución política contra algunos de los comandos Chavín de Huantar que tuvieron a cargo el exitoso rescate de rehenes de la residencia del embajador del Japón en Perú en 1997. Y tercero, el denominado Movimiento por la Amnistía y los Derechos Fundamentales (MOVADEF) presentó una solicitud de inscripción ante el Jurado Nacional de Elecciones como partido político formal, amparado en 350 mil firmas y enarbolando el "Pensamiento Gonzalo"[1] como marco ideológico de su accionar político.

[1] Ideología del sanguinario líder terrorista peruano Abimael Guzmán.

Nada de esto se presagiaba cuando, en los noventa, los terroristas capturados eran presentados como fieras salvajes con un traje a rayas, encabezados por el máximo líder senderista Abimael Guzmán. ¿Qué cambió en la percepción de la sociedad peruana en los veinte años que median desde su captura hasta nuestros días? ¿Y cómo puede replantearse la resistencia antiterrorista desde el terreno de las ideas? Planteamos la doble hipótesis de que el cambio es resultado de una estrategia de reposicionamiento político de toda la izquierda peruana, que incluye transformaciones de la imagen del terrorismo en Perú a tres décadas de su aparición en la escena política. Y que solo desde el pensamiento liberal, es –y fue– factible y realista confrontar políticamente al terrorismo. Buena parte del análisis girará en torno a Sendero Luminoso (SL), por cuanto fue el primero y más sanguinario grupo terrorista que desató la violencia a gran escala desde 1980, así como también alrededor del informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR),[2] creada para rescatar los elementos de verdad del proceso de violencia política peruana y para sustentar reparaciones a víctimas.

¿Terrorismo o guerrilla?

Acometamos directamente la cuestión de por qué se denomina *terrorismo* al fenómeno de violencia política desarrollado en Perú entre inicios de los ochenta y principios de los noventa. El consenso académico, basado en la definición de Schmid y Jongman, que además ha sido tomada por la Oficina de Drogas y Crimen de las Naciones Unidas, establece que el terrorismo es un método productor de ansiedad basado en la acción violenta repetida por parte de un individuo, grupo clandestino o agentes del Estado por motivos idiosincráticos, criminales o políticos, en los que los blancos directos de la violencia no son necesariamente los blancos principales, como ocurre en los homicidios comunes. De hecho, las víctimas humanas inmediatas de la violencia terrorista son generalmente elegidas de manera aleatoria entre una población escogida como blanco. Adicionalmente, estas víctimas son usadas para generar un mensaje. Los procesos de comunicación basados en la amenaza y en la violencia entre la organización terrorista, las víctimas y los blancos principales sirven para manipular a los sujetos-blanco, convirtiéndolos en blanco de terror, blanco de demandas o blanco de atención, según se busque su intimidación, su coerción o propaganda.[3]

[2] Entidad creada por el Decreto Supremo núm. 065-2001-PCM, pero con la explícita salvedad de que carecía de atribuciones jurisdiccionales, de modo que no sustituía en sus funciones al Poder Judicial y al Ministerio Público.

[3] Schmid, Alex, y Albert Jongman et al. *Political Terrorism: A New Guide to Actors, Authors, Concepts,*

Esta definición calza perfectamente con las organizaciones terroristas que operaron en Perú desde 1980. Pero puede subsistir la pregunta de por qué no se les puede considerar una guerrilla en vez de movimientos terroristas. Después de todo, en países como Colombia a los grupos alzados en armas se les denomina guerrilleros, tal como sucedió con los montoneros de Argentina y los Tupamaros de Uruguay de los años setenta. En Perú los tres gobiernos que lucharon contra ellos les denominaron "terroristas" y no se les admitió el estatus de guerrilleros. Lamentablemente, la CVR sembró dudas innecesarias al señalar en la introducción de su informe final que:

> aunque el Decreto Supremo [núm. 065-2001-PCM] decidió recurrir al concepto de "terrorismo" para referirse a los crímenes cometidos por las organizaciones subversivas, la CVR no está convencida de que este término alcance a describir con precisión el amplio rango de conductas emprendidas por dichos grupos, ni de que exista un amplio consenso jurídico internacional sobre el contenido del término. Su utilización, por el contrario, al cabo de un prolongado conflicto armado, está cargada de significados subjetivos que hacen difícil el análisis de la conducta de quienes decidieron alzarse contra el Estado y en ese rumbo cometieron violentos crímenes. Por esta razón, la CVR ha distinguido entre los actos de subversión que tuvieron como objetivo aterrorizar a la población civil y otros de distinta índole, y ha buscado utilizar el concepto de "terrorismo" y "terrorista" con cautela y rigurosidad.[4]

En otras palabras, la CVR, excediendo los límites de su mandato, e interpretando por sí misma una situación que ya había sido caracterizada, de manera oficial, por cuatro regímenes de seis gobiernos distintos,[5] decidió unilateralmente cambiar el estatus de los terroristas y rehusarse a calificar de terrorismo al fenómeno violentista que debían analizar. Sin embargo, más allá de esto, lo concreto es que existen diferencias entre "terrorismo" y otros conceptos, como por ejemplo, el tan utilizado de "guerrilla". Y la CVR nunca explicó por qué se rehusaba llamar "terrorismo" a lo que denominó "el amplio rango de conductas emprendidas por dichos grupos". Vale la pena sustentar más este punto a partir de algunas definiciones. Por ejemplo, el Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador señala:

[4] CVR. *Informe final*. Lima: 2004. Tomo II, introducción, pág. 25. El artículo 1 del Decreto Supremo núm. 0652001-PCM establece explícitamente el encargo "de esclarecer el proceso, los hechos y responsabilidades de la violencia terrorista y de la violación a los derechos humanos producidos desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000, imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del Estado, así como proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos." La CVR no se ciñó a este mandato.

[5] Los seis gobiernos fueron los de Belaúnde, García, los tres de Fujimori y el de Paniagua.

> Es importante señalar que terrorismo no es sinónimo de guerrilla; el primero no es sino una política de actos violentos destinados a infundir terror por medio de la masacre a grupos, poblaciones o personas con el fin de crear un estado físico y anímico que permita el dominio y sojuzgamiento a la población […] La guerrilla por el contrario es un grupo insurgente, que tiene objetivos políticos concretos elaborados sobre la base de una ideología […], son organizaciones revolucionarias que en la mayoría de los casos se sustentan en el marxismo leninismo, cuyo principal objetivo es terminar con el sistema de explotación y miseria que rige en sus países y que las potencias imperialistas defienden. Además la guerrilla a diferencia del terrorismo cuida y defiende a la población civil, pues, sin ella esta no podría existir.[6]

Esta definición, a la que es imposible atribuir un sesgo anticomunista o similar, hace énfasis en que, en primer lugar, el terrorismo busca infundir terror por medio de la violencia que llega a los ribetes de masacre; y en segundo lugar, en que el terrorismo no defiende ni protege a la población civil, precisamente por su característica de violencia indiscriminada con el propósito de crear un clima de "dominio y sojuzgamiento".

Interesante es comprobar que la definición que maneja un partido comunista latinoamericano es concordante nada menos que con la que propugna el Departamento de Defensa de Estados Unidos, que sostiene que el terrorismo es "el uso calculado de la violencia o de la amenaza de violencia contra individuos o propiedades, para infundir miedo, con la intención de coaccionar o intimidar al gobierno o a sociedades para conseguir objetivos políticos, ideológicos o religiosos".[7] Esta definición complementa la anterior en la introducción del propósito. El terrorismo necesita ejercer la violencia, o la amenaza de ella, para conseguir objetivos políticos, ideológicos o religiosos. Sin embargo, la definición no hace énfasis en qué tipo de individuos hacen calificar como "terrorista" a un ataque. Después de todo, incluso las guerras históricas, inclusive aquellas que reconocemos como heroicas, están plagadas de acciones en que existe uso calculado de la fuerza contra individuos que representan a un gobierno

[6] Véase el artículo "Guerrilla no es sinónimo de terrorismo" (sin autor individualizado) publicado en la web de esta organización: http://www.pcmle.org/EM/article.php3?id_article=1653. (Información capturada el 27 de enero de 2012.) Desde luego que para cualquier partido comunista la ideología que mueve a la guerrilla es el marxismo contra el "Estado capitalista", en tanto que la que está detrás del terrorismo es el fascismo propio del "terrorismo de Estado". Pero estos son criterios subjetivos y deliberadamente introducidos para distorsionar la definición de lo central, y por eso, los hemos omitido.

[7] Véase DOB Directive 12/2000, U.S. Department of Defense. Encontramos esta definición más completa que la que maneja el FBI, que define el terrorismo como "el uso ilegal de la fuerza o de la violencia contra personas o propiedades para intimidar o coaccionar a un gobierno, a la población civil o a un sector de esta, con la intención de alcanzar objetivos políticos o sociales". Véase "Code of Federal Regulations 28§ 085" y FBI Publication 0308 "Terrorism 2000/2001".

opresor, o que no están en situación de combate, por ejemplo. Hudson complementa esta definición, introduciendo el elemento de la población civil y un elemento importante, la difusión mediática de los actos terroristas. Para este autor, el terrorismo se define:

> como el uso calculado de la violencia inesperada, sorprendente e ilegal contra los no combatientes –incluidos, además de civiles, no militares de servicio y la seguridad pública en la paz– y otros objetivos simbólicos perpetrados por miembros de grupos ilegales sub-nacionales o agentes clandestinos, a los efectos psicológicos de la publicidad a una causa política o religiosa y/o intimidar o coaccionar a un gobierno o la población civil a aceptar las peticiones de la causa.[8]

El elemento "publicitario" y mediático incentiva en alta medida las acciones terroristas, porque si su propósito es infundir temor los medios de comunicación actúan de caja de resonancia y amplifican los efectos sobre la población. Esto lo saben muy bien los terroristas de otras latitudes que incluso se inmolan pagando ese "rebote mediático" con su propia vida. Esto hace que el terrorismo hoy sea mucho más devastador que en el pasado debido a que ningún suceso recibe mayor cobertura que un ataque terrorista. Los medios de prensa de hoy, especialmente la televisión, multiplican el efecto del temor del terrorismo al presentar vívidamente su horror. Y esto aumenta grandemente la sensación colectiva de vulnerabilidad. Los terroristas saben esto, desde luego. Y procuran explotar la cobertura de prensa para ponernos a la defensiva psicológica a nosotros y a nuestros gobiernos.

Recuérdese que el terrorismo necesita ejercer la violencia, o la amenaza de ella, para conseguir objetivos políticos, sociales, ideológicos o religiosos. Si no están presentes esos objetivos, pueden ser bandas muy organizadas de delincuentes, pero sus acciones no calificarían como terroristas. Esto abre todo un campo especulativo de tipo legal, porque podría argumentarse que cuando una escalada del crimen organizado es tan alta y sostenida que genera una situación de permanente temor en la población, como en el caso de la delincuencia amparada en el narcotráfico o simplemente cuando es delincuencia generalizada, hay una intención de desconocer abiertamente el sistema legal y político sobre el que se sostiene el orden institucional de una sociedad. En cuyo caso, el propósito no solamente sería económico, es decir, generar rentas ilegales sino, además, desestabilizar al Estado, lo que genera

[8] Hudson, Rex. *Who Becomes a Terrorist and Why: The 1999 Government Report on ProfilingTerrorists*. Guilford, CT: The Lyons Press, 1999.

un objetivo de naturaleza política. Bajo este escenario, de demostrarse el argumento anterior, podría aplicarse la legislación antiterrorista al crimen organizado generalizado. Pero este tema, repetimos, es un asunto de naturaleza muy controversial y requiere el análisis sereno adecuado entre especialistas en materia legal y política.

Las características de la acción de SL y del MRTA se ajustan a las que corresponden al terrorismo, con base incluso en una definición de origen marxista y leninista y también desde las antípodas de esa visión, la del Departamento de Defensa de Estados Unidos; e incluso ampliando la definición a otros elementos, como el propósito de la acción y el impacto mediático. De acuerdo con estas consideraciones, nos acogeremos a esta definición para fines expositivos en lo que resta de este ensayo y nos referiremos a la lucha armada acaecida en Perú entre 1980 y 1992 como terrorismo.

¿Por qué surgió el terrorismo en Perú?

No sería serio ni objetivo plantear que el terrorismo en Perú apareció solamente por acción de unos delirantes delincuentes que decidieron matar gente inocente sin razón alguna. ¿Por qué no apareció este fenómeno en Canadá, Chile o Alemania? Claramente es difícil que un fenómeno como este hubiera aparecido en un país que no tuviera los niveles de empobrecimiento de gran parte de la población peruana. En Perú, ante la ausencia de móviles religiosos o de regionalismos radicales, el caldo de cultivo por excelencia fue la pobreza extrema. No obstante, sería un error pensar que fue el único y decisivo factor, pues en otros países más empobrecidos no se gestaron procesos similares.

Planteamos que la aparición del fenómeno terrorista en Perú obedece a la convergencia de tres causas fundamentales: a) la fractura del sistema Estado-sociedad; 2) la extrema pobreza, estructural y endémica, de la sociedad peruana; y 3) el activismo político de los propulsores del marxismo-leninismo-maoísmo. Solamente la confluencia de estas tres causas dio lugar al fenómeno terrorista en el Perú de los años ochenta. De haber faltado alguna de ellas no se habría producido el fenómeno terrorista, cuando menos no en la expresión de alto grado de violencia que se manifestó. Examinemos cada una de estas causas.

Más allá del particular papel del Estado y sus relaciones con la sociedad, es claro que este cumple ciertos roles que justifican su existencia,[9]

[9] No entramos aquí a la discusión de la posibilidad de que no exista Estado alguno, postura defendida por los anarquistas.

proveyendo ciertas condiciones para el funcionamiento de la sociedad. La forma específica en que se da esta provisión depende de la visión política de la que se impregne la voluntad de dicha sociedad, la cual se materializa en el tipo de Estado que se desarrolla a partir de ella. Si el proceso político se desarrolla en el marco de un sistema democrático, es en las elecciones donde se materializa esa voluntad.

Cuando el Estado no cumple este propósito se produce un quiebre en la relación Estado-sociedad. Pierde fortaleza institucional el Estado y capacidad de liderar y construir el "buen orden" en la sociedad. El resquebrajamiento de la capacidad estatal para proveer las condiciones para el funcionamiento de la sociedad, siempre termina quebrando los vasos comunicantes a través de los cuales los miembros de esa sociedad pueden hacer llegar sus demandas. Y de este modo obliga de alguna manera a la población a encontrar canales alternos por los que pueda discurrir el conflicto social. Incluyendo la violencia.

Esta era precisamente la situación imperante a inicios de los años ochenta, luego de casi tres décadas de aplicación de un modelo económico de desarrollo hacia adentro inspirado en las tesis de la CEPAL de los tiempos de Raúl Prebish y compañía; y, particularmente, después de doce años de un gobierno militar que se autodenominó "revolucionario" pero que, en los hechos, produjo una involución de las capacidades productivas del país con la aplicación de un modelo socialista que pretendió romper las estructuras sociales de la época. Si bien el gobierno de Juan Velasco Alvarado irrumpió en la escena política en 1968 con el propósito de acabar con las fuentes de las diferenciaciones sociales, sustentadas en la propiedad de los medios de producción especialmente en los sectores del agro, los hidrocarburos y la industria, y aplicó un modelo económico basado en la industrialización por sustitución de importaciones, los resultados fueron nefastos hacia fines de los setenta. Al punto que el gobierno militar, ya para entonces conducido por Francisco Morales Bermúdez, quien a partir de 1975 tuvo que asumir el mando ante el descalabro que se avecinaba, se vio obligado a devolver el poder a la ciudadanía a través de procesos eleccionarios. Es esta la razón por la que se produjo la Asamblea Constituyente de 1978, que fue un pretexto para una salida digna y programada de la cúpula militar, sin enjuiciamientos posteriores. Para terminar después en las elecciones generales de 1980, con la elección de Belaúnde Terry, que daba fin a la última dictadura que ha padecido Perú. Volveremos a estos hechos más adelante.

Lo concreto es que hacia 1980 el país se encontraba en una situación muy delicada, incluso peor que la que antecedió al gobierno militar. La tasa de crecimiento económico en los setenta fue de 3.5% promedio anual, bastante menor que el 5.9% de los sesenta, en tanto que la inflación promedio anual llegó en los setenta a 24.6%, bastante alta si se considera que en los sesenta llegó apenas a menos de la tercera parte (7.7%).[10] En particular, en 1980 la inflación alcanzó un espectacular 58.5% anual, en tanto que la pobreza estadística llegaba casi al 60% de la población. En la década de los ochenta todo esto empeoró: el crecimiento promedio anual de la década fue negativo en un -1% y la inflación anual promedio llegó a 238.6%, alcanzando en 1990 el impresionante 7,481.7%. La pobreza, mientras tanto, se mantuvo en el mismo porcentaje, cercano al 60%, solo que aplicado a una población que aumentó en casi 50% en una década.[11]

No hay duda, sin embargo, de que esta situación de pobreza, que llegó a su cenit en 1990, acelerada por las políticas de las dos décadas previas, no empezó con el gobierno militar de 1968. La realidad es que Perú ha estado fracturado desde que hay datos históricos, fractura que se consolidó en el Virreinato, cuando se estableció una sociedad altamente estructurada que diferenció lo español-criollo de lo indígena.[12] De esta manera, se formó una sociedad en que las diferencias socioeconómicas iban aparejadas de distingos raciales. No es posible negar que había alto rechazo del segmento blanco hacia el segmento mayoritariamente indio en la sociedad peruana, como también es cierto que esto produjo un sentimiento de resentimiento muy fuerte en estos últimos. Ni tampoco que estos sentimientos en colisión persistieron hasta los años setenta e incluso los ochenta, aunque ya en una medida algo más atenuada.

Tampoco es posible ocultar que esta fractura tiene una conexión ineludible con el factor geográfico. La costa ha sido relativamente industrializada y vinculada a la economía de mercado y al mundo moderno, mientras que la sierra y la selva fueron – y siguen siendo en gran medida– espacios donde priman relaciones socioeconómicas pre-capitalistas y economías de subsistencia. Y, dentro de estos espacios de postración, la sierra sur –específicamente el conocido como el "trapecio andino"– es el más pobre entre los pobres.

[10] Cálculos efectuados con base a información del Banco Central de Reserva del Perú. Véase: Banco Central de Reserva del Perú. *Estadísticas Económicas*. www.bcrp.gob.pe.
[11] Banco Central de Reserva del Perú. *Estadísticas Económicas*. www.bcrp.gob.pe.
[12] Jorge Basadre y Julio Cotler han documentado bien esta fractura social que proviene desde la época virreinal. Véase Basadre, Jorge. *Perú: problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú, 1978 [1931]; y Cotler, Julio. *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005 [1978].

Es en este espacio geográfico que florece SL. Pero lo hace porque a esta mezcla combustible de fractura Estado-sociedad y pobreza estructural se le añadió la ideología marxista-leninista-maoísta. Como su nombre lo indica, esta ideología posee tres componentes provenientes de fuentes distintas, pero convergentes, que tradujeron esa situación de postración y pobreza en una acción violenta organizada, sistematizada y estratégicamente premeditada.

SL tomó del marxismo el concepto de conflicto social explicado a partir de la dicotomía entre dos grupos sociales que tienen características muy concretas: mientras uno de ellos tiene la propiedad de los medios de producción, el otro no posee más que su fuerza de trabajo. Tal situación genera una relación entre ambas caracterizada porque los primeros explotan a los segundos a través del mecanismo de la plusvalía, configurando un proceso de explotación. Estos grupos constituyen clases sociales que se enfrentan permanente y estructuralmente entre ellas, estableciendo un escenario de conflicto que se resuelve solamente mediante la lucha de clases y, específicamente, con el uso de la violencia. La revolución –y solo ella– permitiría acabar con esta situación siempre que venza el proletariado, al eliminar la propiedad privada y acabar con el llamado "Estado burgués".

En adición, SL tomó del leninismo dos conceptos clave. El primero, el de la necesidad de la organización, pues la lucha de clases, de por sí, solo generaría una forma de pensar de defensa de los derechos de los trabajadores, una actitud sindicalista de reivindicación dentro del sistema, pero no una verdadera conciencia revolucionaria que los impulse a la acción política, conciencia que únicamente el marxismo desarrollado orgánicamente podía proveer. Lo que iba a generarse, en la visión leninista, es la aparición de una casta privilegiada de sindicalistas, una especie de aristocracia sindical, que terminaría a lo sumo estableciendo regímenes socialdemócratas, para dar cierta cabida a los intereses de los trabajadores, a cambio de sostener los privilegios más importantes y decisivos de la burguesía. Por eso, se hacía necesaria una organización centralizada, un partido que dirigiera la revolución, que no iba a partir espontáneamente de los trabajadores ni de su aristocracia sindical. Una revolución que le diera contenido ideológico al reclamo de los trabajadores, a través de la acción política. Un partido de cuadros, selectos y secretos, una vanguardia organizada que impusiera por la vía de las armas la *dictadura del proletariado*, organizada bajo un concepto de núcleo duro centralizado.

El segundo concepto es el diagnóstico leninista de que el capitalismo es un sistema global, a diferencia de la visión de Marx, que se limitaba al

capitalismo local. Siendo global, el capitalismo se desarrolla en un mundo heterogéneo. Bajo tal escenario, existen incentivos para las naciones capitalistas más poderosas para evitar la revolución mundial, perpetuando la situación de que su sobreproducción sea absorbida en los mercados menos desarrollados, mientras al mismo tiempo siguen explotando los recursos de esos países. En el frente externo buscarán que no prospere el socialismo en los países periféricos para no afectar sus intereses. En el frente interno, las naciones capitalistas avanzadas pagan altos salarios a sus trabajadores para evitar la revolución.

Por estas razones, el leninismo plantea que las revoluciones solamente pueden imponerse en países subdesarrollados. Pero, si la revolución solo puede llevarse a cabo ahí, no será capaz de desarrollar un sistema socialista, porque el sistema socialista requeriría que el capitalismo haya recorrido su proceso completo, lo cual no es posible en países que no han alcanzado una cierta cota de desarrollo. Entonces se topa con un problema que no se puede sortear simplemente dejando que fluya el proceso histórico. Hay que ayudar a la historia, de alguna manera. Y para eso estaba el partido.

El leninismo mantiene la idea de que el imperialismo es el estadio más alto del capitalismo, y que el capitalismo solo puede ser vencido a través de los medios revolucionarios, pues fracasará todo intento de reformar el capitalismo. La razón de fondo era que si la causa del conflicto social, que en la visión marxista era estrictamente un conflicto de clases, provenía de la propiedad de los medios de producción por parte de la burguesía, era impensable que renunciaran a esa propiedad voluntariamente. De ahí que tendría que mediar un proceso violento que extirpara la propiedad privada, la aboliera como régimen de ordenamiento social y lo reemplazara por otro de carácter colectivista. Por consiguiente, si el ordenamiento social tradicional era defendido por las instituciones y el Estado, tales instituciones y tal Estado no podían sino defender el ordenamiento capitalista. Lenin pensaba en la destrucción del Estado capitalista a través de la revolución proletaria, y en reemplazar ese Estado con la dictadura del proletariado, esto es, un orden social no capitalista, sin propiedad privada. Un orden social que, en la visión de Lenin, correspondería paradójicamente a un sistema de democracia de los trabajadores, en el que los trabajadores tendrían el poder político.[13]

Esta revolución tendría que ser, además de violenta, de carácter extranacional, con proyección internacional. Para sobrevivir y ser sostenible

[13] Que en el caso particular de la Rusia de Lenin se articulaban a través de consejos llamados *soviets*.

como eficaz, se vería forzada a internacionalizarse de alguna manera. Lenin proponía dos posibles soluciones. Una es que la revolución en un país subdesarrollado desata una revolución en un país capitalista desarrollado, el país desarrollado establece el socialismo y ayuda al subdesarrollado a hacer lo mismo. Otra es que la revolución tiene lugar en numerosos países subdesarrollados al mismo tiempo, o en una sucesión rápida, luego de lo cual se agrupan en un Estado federal capaz de intimidar a las potencias capitalistas y establecer el socialismo.

El otro componente ideológico de SL es el maoísmo. Si el marxismo puede verse como el componente doctrinario y el leninismo como el componente organizativo, el maoísmo tendría que mirarse como el componente estratégico-militar específico a una situación particular, caracterizada por una sociedad en que el "proletariado" era en realidad, predominantemente conformado por una amplia masa agraria ligada al campo, y la burguesía era una oligarquía ligada a la propiedad de la tierra y al entorno estatal. Este componente fue especialmente importante para el accionar de MRTA debido a la similitud que, según su visión, existía con el diagnóstico situacional de Perú.

El aporte del maoísmo es doble. Por un lado, plantea una estrategia militar del campo a la ciudad aplicable a realidades donde existen sólidas relaciones agrarias pre-capitalistas y una gran masa campesina. Por el otro, postula la importancia de acompañar las conquistas militares con un cambio mental que aleje el peligro de que luego de la revolución aparezca una nueva estratificación clasista liderada por una burguesía burocrática, desnaturalizando así los propósitos más elevados de la revolución.

En el maoísmo prevalece la idea de que el campesinado es la masa crítica, potencialmente la fuerza revolucionaria que podría ser movilizada por una organización, que era el Partido Comunista, tomando el concepto del leninismo, el cual estaría conformado en su directiva por proletarios no-campesinos, más ligados a la intelectualidad.[14] ¿Por qué es tan importante el campesinado? Por una razón fundamental: su enorme número. Es decir, por su cantidad y su relativa facilidad de articulación, era la fuerza motor de la revolución, mientras que la fuerza directriz seguía siendo el proletariado clásico, es decir, los que no estando en la burguesía tampoco eran campesinos. La lucha, entonces, se plantearía como sostenida en bases agrarias, para hegemonizar primero sobre el campo, donde además

[14] Mao partía del hecho de que China era un país en que subsistían relaciones semifeudales con una inmensa masa campesina oprimida por el latifundio.

la represión se torna más difícil en la medida en que los campesinos están mucho más familiarizados con el teatro de operaciones. Luego, una vez fortalecidos, habiendo golpeado mucho y tomado extensiones de territorio bajo su dominio, entonces ir por las ciudades, donde radicaba el núcleo del poder capitalista burgués.

La revolución tenía que ir del campo a la ciudad. Para lograrlo, era imprescindible la movilización masiva revolucionaria, con industrias independientes creadas a lo largo del país, a medida que se iban plegando más a la causa revolucionaria, incentivadas por la presencia de los nuevos vencedores. En algunos casos, esas adhesiones no tenían que ser estrictamente voluntarias, sino "persuadidas" sobre la conveniencia de apoyar a los revolucionarios y no de confrontarlos. Estas industrias independientes proveerían a la población revolucionaria de los recursos necesarios para vivir, así como asegurarían la dotación de armamento. El maoísmo tuvo siempre muy claro, y en particular el mismo Mao, que la organización militar de las masas y el poder económico eran necesarios para defender el área revolucionaria, es decir, los territorios ganados en el transcurso de la revolución, de los ataques de la represión. En paralelo, para asegurar que los aprovisionamientos llegaran a los fines de la revolución y no se dirigieran a satisfacer otros apetitos, se aseguraba un fuerte aparato burocrático centralista, con el fin de prevenir actos de corrupción a través del monitoreo, la supervisión y el control de todo lo actuado.

El maoísmo contiene así toda una doctrina militar integral, la cual conecta explícitamente la ideología política con la estrategia militar. Para el maoísmo, el poder nace del fusil y el campesinado puede ser movilizado para participar en la guerra popular de la lucha armada a través de una *guerra de guerrillas* en tres fases. La primera fase consiste en la movilización del campesinado y el establecimiento de la organización. La segunda, en el establecimiento de bases rurales y el incremento de la coordinación entre las guerrillas. La tercera, en la transición a una guerra convencional.

El componente militar y estratégico, sin embargo, no bastaba para asegurar la permanencia del sistema. Un concepto clave que distingue al maoísmo de otras ideologías comunistas es la afirmación de que tras la toma del poder subsisten las clases sociales y, por lo tanto, continúa la lucha de clases durante el gobierno socialista, como resultado de la contradicción antagonista fundamental entre el camino capitalista y el comunista. Incluso cuando el proletariado ha alcanzado el poder estatal a través de una revolución socialista, la burguesía tradicional tiene la capacidad potencial de restaurar

el capitalismo. Según el análisis maoísta, la experiencia soviética mostraba cómo la burocracia enquistada en el aparato estatal podía convertirse en una burguesía de nuevo cuño y restaurar el capitalismo.[15]

Después de esta revisión queda absolutamente claro que la inspiración violentista de SL proviene de las tres fuentes del llamado "Pensamiento Gonzalo", a la que se unió la visión del país de José Carlos Mariátegui. Esta cosmovisión encontró escenario combustible en la situación del Perú de inicios de los ochenta, marcada por amplios bolsones de pobreza y un aparato estatal que no daba indicios siquiera de dirigir sus acciones hacia una transformación que le permitiera mejorar sus canales de relacionamiento con la sociedad peruana. Ninguno de estos tres elementos sería suficiente, pero la conjunción de los tres, al mismo tiempo y en el mismo escenario social, produjo el fenómeno terrorista.

Panorámica de los hechos estilizados

Gran parte de la historia del terrorismo en Perú es la historia de SL,[16] sin lugar a dudas el grupo terrorista más violento que azotó al país y posiblemente el más sanguinario de cuantas organizaciones similares actuaron en América Latina. SL fue fundado a finales de los sesenta por Abigaíl Guzmán, profesor de la Universidad San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho, cuya cosmovisión creó los fundamentos de la doctrina de sus militantes, la cual combinaba elementos ideológicos del marxismo, del leninismo y del maoísmo.

SL fue una organización que se separó del Partido Comunista del Perú-Bandera Roja, que a su vez se separó del original Partido Comunista Peruano, una derivación del Partido Socialista del Perú fundado por José Carlos Mariátegui en 1928.[17] En una primera etapa, la organización estableció una base en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, donde Guzmán enseñaba filosofía. Su fuerte presencia y su innegable liderazgo y ascendencia hizo que influyera en muchos de los nuevos estudiantes de dicha universidad, quienes adoptaron la ideología radical que posteriormente sería la "marca de clase" de SL. Guzmán hizo un trabajo de adoctrinamiento durante muchos años con los jóvenes,

[15] Evitar que esto sucediese en China fue la principal razón por la que se organizó la denominada Revolución Cultural, a través de la cual Mao llamó a profundizar el socialismo y desenmascarar a los revisionistas que se encontraban dentro del Partido Comunista.

[16] El lector interesado en mayores detalles de esta evolución de SL puede recurrir al tomo II, capítulo I, del *Informe final* de la CVR. Parte de lo aquí señalado resume lo consignado en dicho documento.

[17] El PC-Bandera Roja fue la facción maoísta que se separó de la facción moscovita agrupada en el PC-Unidad. La escisión entre ambas facciones reflejó la confrontación mundial entre los comunismos ruso y chino. Véase el capítulo I del *Informe final* de la CVR.

implementando incluso círculos de estudios de autores marxistas que incluía a otros catedráticos. Desde entonces fue identificando a los líderes que después serían sus lugartenientes cuando pasara a la acción violentista. La captación de adeptos no descartaba el trabajo de amedrentamiento a profesionales y otros docentes de la Universidad San Cristóbal de Huamanga.

Fue así que entre 1973 y 1975 SL obtuvo el control de los consejos estudiantiles de la Universidad del Centro y la Universidad Enrique Guzmán y Valle, conocida como La Cantuta. Adicionalmente, desarrolló una fuerte presencia en la Universidad Nacional de Ingeniería y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Pero esta hegemonía fue provisoria, ya que en los años finales de la década de los setenta SL perdió varias elecciones estudiantiles en esas universidades, incluyendo la de San Cristóbal de Huamanga. A raíz de esos eventos, Guzmán perdió poder al interior de la organización general del PC-Bandera Roja, y con él lo perdió la facción de SL.

Fue a raíz de estos hechos que Guzmán comprendió que era necesario dar un paso más y decidió abandonar las universidades para consolidar el partido y hacer política fuera de los ámbitos académicos. Entendió acertadamente que lo académico se vinculaba a lo político, pero iba en un canal paralelo y simultáneo al de la acción política. Es decir, comprendió que no bastaba ganar el terreno de las ideas en los claustros de la intelectualidad universitaria, sino que había que pasar a la acción concreta. Por tanto, para ser coherente con su soporte ideológico, en particular con el componente maoísta, decidió implementar dicha acción política a través de la lucha armada, fuera del sistema político formal y legal. Para hacerlo, necesitaba dar un golpe de liderazgo definitivo, y encontró esa oportunidad en el Noveno Plenario del Comité Central del Partido.

En 1979 se llevó a cabo el Noveno Plenario del Comité Central, donde se formó un Directorio Revolucionario de naturaleza política y militar. Dicho encuentro se realizó bajo la consigna de "Definir y decidir"[18] para reflejar que la temática central era definir que SL, como organización política, estaba lista para dar un paso adelante y decidir que no había otro camino que el de iniciar la guerra al Estado peruano. Esta era la posición de Guzmán. Sin embargo, a diferencia del reconocimiento que tenía en Ayacucho, no sucedía lo mismo en Lima, donde su liderazgo no era unánimemente reconocido, pues había quienes consideraban que era

[18] Montesinos, Vladimiro. *Sin Sendero. Alerta temprana*. Lima: Ezer Editores, 2009.

prematuro iniciar acciones de violencia en pocos meses y que era necesario desarrollar más trabajo organizativo. De hecho, el Comité Central sostenía esta posición. Pero durante el desarrollo de las discusiones los miembros del Comité Central fueron objeto de una gran crítica por parte de Guzmán y de quienes le apoyaban. De este desacuerdo surgió un enfrentamiento entre sus seguidores y sus detractores, estos últimos acusados por Guzmán de constituir la línea oportunista de derecha y de enarbolar la bandera negra en vez de la bandera roja. Dicho enfrentamiento dejó ganador a Guzmán, con lo que acrecentó su poder y liderazgo, en tanto que la otra facción, más de corte limeño y urbano, fue vilipendiada y expulsada. Guzmán salió bien de ese proceso de crítica y emergió como el líder visible de SL. Desde ese momento, la figura del "presidente Gonzalo" emergió no solamente como el líder indiscutible del movimiento, sino como el ideólogo casi exclusivo del mismo, al extremo de ser considerado por sus seguidores como la cuarta espada del socialismo, complementando nada menos que a Marx, Lenin y Mao y comparado a Mariátegui como seguidor y perfeccionador de su obra.

Luego del decisivo Noveno Pleno Ampliado del Comité Central, SL acordó intensificar el trabajo para captar nuevos trabajadores. Poco después, durante la Primera Conferencia Nacional Ampliada del CC, llevada a cabo entre noviembre y diciembre de 1979, el Comité Metropolitano empezó a ejecutar su plan para desarrollar grupos armados sin armas, dando lugar a que del 2 al 19 de abril de 1980 se llevara a cabo la Primera Escuela Militar en la localidad de Chaclacayo, al este de Lima, dirigida personalmente por Guzmán y denominada ILA-80[19] y en la cual los militantes fueron instruidos en tácticas militares y uso de armas. Al final del evento acordaron ejecutar el plan de inicio guiados por la consigna "¡Centro es el campo, ciudad complemento!",[20] lo cual dejaba claramente establecido el lineamiento central de la estrategia maoísta. Una vez concluida la Primera Escuela Militar, se ordenó a las milicias a trasladarse a áreas estratégicas en las provincias para iniciar la "lucha armada", y así SL se encontró listo para pasar a la lucha armada y atacar al Estado peruano para tomar el poder, construir la República Popular de Nueva Democracia e implantar el comunismo.[21]

Por tal motivo, en las elecciones que convocó el gobierno militar presidido por Morales Bermúdez para la Asamblea Constituyente

[19] Montesinos, Vladimiro. *Op. cit.*
[20] CVR. *Informe final. Op. cit.*
[21] Montesinos, Vladimiro. *Op. cit.*

de 1978, y luego en las elecciones generales de 1980, SL decidió no participar. En vez de eso, optó por trabajar un proyecto fuera del sistema democrático, basado en la lucha armada. Estratégicamente empezó en las provincias norteñas de Ayacucho, caracterizadas por albergar grandes bolsones de pobreza y por estar en el ámbito de influencia de la matriz original ideológica de la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Fue así que el 17 de mayo de 1980, en la víspera de las primeras elecciones presidenciales posteriores al gobierno militar que estuvo en el poder doce años, SL realizó su primer ataque armado, quemando las ánforas y cédulas de votación en el pequeño pueblo ayacuchano de Chuschi. Desde entonces SL desarrolló una serie de acciones violentas en forma de atentados contra la población civil y militares durante toda la década de los ochenta y a inicios de los noventa.

La respuesta del Estado peruano fue altamente ineficiente en los años ochenta. El segundo gobierno de Belaúnde (1980-1985) planteó el problema como un asunto de abigeos que robaban ganado y encaró inicialmente la represión con la Guardia Civil. Esto le dio a SL mucho terreno para avanzar y muchísimo tiempo para organizarse y readaptarse. Con la entrada del ejército a mediados de ese gobierno, se endureció la posición del Estado pero se cometieron equivocaciones, cuya magnitud todavía es objeto de profunda controversia.[22] La asunción de García, en su primer gobierno (1985-1990), a pesar del discurso oficial favorable a la preservación de los derechos humanos, en la práctica significó un endurecimiento aún mayor de la represión militar, lo que devino también en una profundización de los excesos. En ambos gobiernos estos excesos se materializaron en masacres masivas de ciudadanos, que se convirtieron en iconos de los excesos represivos bajo gobiernos elegidos democráticamente.[23] Posteriormente, de 1992 en adelante todo cambió, pues la acción oficial fue altamente eficaz bajo el gobierno de Fujimori en la lucha contra el terrorismo. En todos estos gobiernos se incurrió también en acciones reñidas con los derechos humanos, producto de excesos individuales de los encargados de restablecer el orden, excesos que fueron mayores, sin ninguna duda, en los años ochenta.

[22] La CVR consideró que había una responsabilidad compartida entre los grupos terroristas y las fuerzas armadas a raíz de algunas matanzas documentadas adecuadamente y cuya responsabilidad se atribuye a las fuerzas del orden. La controversia surge porque, según algunos intelectuales, políticos y académicos, mayoritariamente de tendencia socialista, estas acciones se enmarcaron en una estrategia de "terrorismo de Estado", mientras que para otros se trata de acciones aisladas, aunque no por eso menos deleznables.

[23] Las peores masacres, por su crudeza, extensión e impacto mediático, fueron las de Putis (diciembre de 1984), Accomarca (agosto de 1985), El Frontón (junio de 1986) y Cayara (mayo de 1988), todas ellas perpetradas por las fuerzas armadas y en los gobiernos democráticos de los ochenta.

La nueva estrategia produjo el resultado esperado. El 12 de septiembre de 1992 Guzmán fue capturado en Lima. Luego se capturó a otros cabecillas de SL en una sonada intervención policial en la noche de ese día. Ha quedado para el debate contra-fáctico si el logro de la captura de Guzmán era inevitable, como lo sostienen algunos, o, si siendo un mérito de la nueva estrategia, la intervención personal de Fujimori fue mínima. Lo cierto es que durante su gobierno se derrotó no solo a SL sino también al MRTA.[24]

Al quedar sin líder, SL empezó a perder acciones militares frente a las rondas campesinas, lo que ocasionó que se dividiera en diversos frentes regionales bajo el mando de varios comandantes, muchos de los cuales estaban enfrentados entre sí. Guzmán fue sucedido por Óscar Ramírez Durand, conocido como *Feliciano*, quien fue capturado en un anexo de Huancayo en 1999. Después de esas capturas, y desde 1992, la presencia terrorista de SL fue prácticamente nula hasta que resurgió en la década del 2000 con algunas acciones aisladas en las zonas cocaleras de Perú, como el denominado Valle de los Ríos Apurímac y Ene (VRAE) liderados por el camarada *Artemio*, capturado a comienzos de 2012.

En los ochenta la acción de SL fue "reforzada" por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), fundado en 1984 e inspirado en las guerrillas izquierdistas de otros países de la región, que inició su accionar terrorista en julio de 1985. El MRTA cometió asesinatos y atentados con coches bomba para aterrorizar a la población urbana. Al mismo tiempo funcionaron células de este grupo en la selva alta peruana. El MRTA fue liderado por Víctor Polay Campos y, tras su captura y encarcelamiento en julio de 1992, por Néstor Cerpa Cartolini, hasta la muerte de este durante la toma de la residencia del embajador japonés en Lima, el 22 de abril de 1997.

Iniciando la década de 2010, el MRTA está casi desarticulado en el plano militar, pero subsiste en alianza con el narcotráfico, y hay indicios de que algunos de sus miembros están intentando reconstituir la estructura organizacional, infiltrándose en organizaciones civiles de extrema izquierda. Recientemente, con la liberación de la terrorista estadounidense Lory Berenson, una de las activistas más conspicuas del MRTA, así como ante la inminencia de próximas liberaciones, ha resurgido de cierta manera la presencia mediática de este grupo, aunque sin acciones de violencia.

[24] Es interesante comprobar cómo se le adjudica "responsabilidad mediata" a Fujimori por supuestos "crímenes de lesa humanidad", aduciendo que, aunque directamente él no diera orden alguna, es "razonable suponer" que estaba detrás de dichas acciones, y al mismo tiempo, cuando se trata de hechos como el éxito de las operaciones contraterroristas, por citar un ejemplo, se desconoce esa misma "responsabilidad mediática", argumentando que en estos casos el mérito es de los policías, de los miembros de la FFAA o de los ronderos. Un mismo criterio utilizado de manera diametralmente opuesta.

En cuanto a SL, sorprendió con la solicitud del MOVADEF, su organismo de fachada legal, inspirado en el "Pensamiento Gonzalo", para ser considerado partido político reconocido por la Ley de Partidos Políticos peruana. También reinició una ofensiva en 2012, a raíz de la captura del cabecilla *Artemio*, a través de su columna del VRAE, al mando de los hermanos Quispe Palomino, hoy intensamente buscados por la policía peruana.

¿Cuál es el saldo de esta confrontación de tantos años? De 1980 a 1992 Perú se vio cercado por el terrorismo, cuyas organizaciones habían enfatizado sus asaltos en las zonas de los Andes del Sur durante toda esa década, en tanto que a inicios de los noventa ya habían intensificado sus acciones de terror en la propia capital peruana, cercando prácticamente al Estado y la sociedad peruana en el corazón mismo de la República. El resultado "oficial" fue de más de 69,000 muertos,[25] de los cuales 22,507 fueron documentados por la CVR, en adición a miles de desplazados forzados, personas torturadas, desaparecidas, y pérdidas materiales por miles de millones de soles debido a la destrucción de la infraestructura productiva y vial.

Según estimados de la CVR, SL sería responsable del 46% de las víctimas, las FFAA del 30%, y otros actores –MRTA, ronderos, etcétera– del 24%.[26] Es interesante notar que la mayoría de las víctimas de la época del terrorismo, incluyendo aquellas a causa de la acción lícita o ilícita de miembros de las FFAA, ocurrieron en los gobiernos de Belaúnde y García. Durante la presidencia de Fujimori, estas cifras se redujeron paulatina pero consistentemente.

Modelos de interpretación del fenómeno terrorista

¿Cómo interpretar, desde el discurso político, estos hechos producidos a raíz del fenómeno terrorista en Perú? La política encuentra su insumo

[25] El problema con esta cifra es que se calculó de acuerdo con una metodología de proyección estadística que no corresponde con los estimados que se habían realizado hasta inicios de los años 2000, con base en fallecidos y desaparecidos documentados, que se estimaban en alrededor de 25 mil y que corresponden aproximadamente a lo que documentó finalmente la CVR. Existe mucha controversia en Perú respecto a este punto en particular. Por ejemplo, el ex comisionado de la CVR, Arias Graziani, dirigió una carta, fechada el 27 de agosto de 2003, al presidente de dicha comisión, Salomón Lerner Febres, manifestándole sus discrepancias con el informe final en los siguientes términos: "Es importante precisar que el número de víctimas debidamente documentadas está entre 24,000 y 25,000 personas. Cualquier otra cantidad que la Comisión estime como probada es producto de una proyección matemática o estadística, la que si bien es cierto ha sido realizada con soporte científico por parte de los técnicos peruanos y extranjeros, no pasa de ser una proyección. Por ende, estimo que esa no es una verdad comprobada." La carta completa puede encontrarse en el *website* oficial de la CVR: http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20VIII/CARTA%20ARIAS%20GRAZIANI.pdf.

[26] CVR. *Informe final,* tomo IX, anexo 2, pág. 17.

principal en el lenguaje, y este se compone de palabras que se articulan en un discurso político. Por tanto, es imprescindible para el análisis de los hechos políticos el empleo de las palabras adecuadas. Unas palabras pueden construir un tipo de discurso y un determinado discurso con un mensaje específico, mientras que otras llevan eventualmente a un mensaje totalmente distinto.

Tal hecho quedó patente en la misma denominación oficial de "terrorismo" a lo que otros llamaban "guerrilla" y, en casos extremos, incluso "guerra popular". Ya hemos tratado este tema. Al llamar "terroristas" a los subversivos, inmediatamente se les impregnó de un calificativo que los posicionó políticamente en una zona gris en el imaginario popular. Sin embargo, a veinte años de la captura de Guzmán hay quienes plantean que lo que hubo en Perú fue una guerra popular, e incluso hablan de guerra civil.

Resulta interesante esquematizar las visiones alternativas del fenómeno de la confrontación armada porque permiten notar cómo ha cambiado también el discurso político. La visión predominante desde los inicios del fenómeno ha sido que grupos terroristas atacaron a la sociedad peruana en su conjunto, de manera indiscriminada y transversal, enarbolando plataformas de lucha reivindicatorias de algunos grupos dentro de los cuales también cobraron víctimas, con el fin de eliminar un sistema político –de corte republicano y constitucionalista– y reemplazarlo por otro –de naturaleza marxista, leninista y maoísta– que eliminaría presuntamente los privilegios de clase.

Estos grupos terroristas atacaron a la sociedad peruana haciendo uso de métodos extremadamente violentos, armados, y en una desigual confrontación contra la población civil. Ante estos hechos, el Estado, empleando su poder legal y legítimo de coacción, confrontó al terrorismo en defensa de la sociedad, para lo cual estableció un frente de lucha mediante algunos de sus estamentos, en concreto, las fuerzas armadas, la policía y el sistema legal. En esa acción reactiva, el Estado pudo haber cometido excesos, los cuales son considerados hechos puntuales y merecen repudio y castigo pero no involucran a las instituciones oficiales. Por tanto, queda descartada, desde esta forma de ver el conflicto, la existencia de un "terrorismo de Estado", sin que por eso se deje de reconocer que existieron algunos hechos puntuales que representaron excesos.

Esta es la visión que corresponde a lo usualmente aceptado hasta la actualidad y fue el núcleo del discurso contraterrorista desde inicios de la lucha antisubversiva. Se planteó, desde lo político, que

tal confrontación era una lucha contra delincuentes que habían transgredido el orden establecido, sin carácter político propiamente dicho, o, aun poseyendo ese carácter, igualmente descalificados como luchadores políticos por la magnitud de los atentados contra la vida y la paz de la población civil y las entidades oficiales. Este discurso fue sostenido tanto por el Estado peruano como por la mayoría de los medios de comunicación, con la única excepción de los que estaban manejados por los apologistas de SL y del MRTA. Y fue respaldado por los gobiernos de Belaunde, García y Fujimori sin cambio alguno.

Una visión alterna, que parece similar pero no es idéntica, contiene en realidad diferencias fundamentales. Bajo esta perspectiva, el Estado peruano se enfrentó a los grupos terroristas en una "guerra interna". Los terroristas querían destruir el sistema político, social y económico imperante en el país, y que tiene en el Estado peruano a su representante, por lo que este fue el objeto de la lucha armada. En esa acción los terroristas cometieron excesos execrables, así como el propio Estado, lo que llevó a que ambos bandos fueron copartícipes de la violencia. En la lucha que libran ambos bandos, por tanto, quedó la sociedad peruana como víctima de esa violencia y de esos excesos, porque ambos bandos querían lograr el apoyo político de esa sociedad.

Esta manera de entender el fenómeno terrorista coloca en la misma zona gris, desde lo político e incluso desde lo ético, tanto al Estado como a los grupos terroristas, por más que, por ejemplo, la CVR establezca que el mayor número de víctimas fueron responsabilidad de estos últimos. Lo que deja, desde luego, en el Estado peruano, a través de la acción de las fuerzas armadas principalmente, la "responsabilidad secundaria" –pero responsabilidad al fin– por las muertes producidas en el seno de la sociedad.[27] De esta manera, existe una suerte de "empate virtual", o cuando menos, responsabilidades compartidas en el abuso de la violencia. Este "empate moral" queda registrado desde el inicio mismo del informe de la CVR, cuando establece en el primer párrafo del prefacio:

[27] Respecto de este punto, el ex ministro de Defensa Rafael Rey hizo un apunte interesante. Rey sostiene que es un error de la CVR postular que el 32% de las muertes acaecidas a causa de la confrontación armada fue responsabilidad de las FFAA, porque no procede contabilizar igual a los fallecidos debido al disparo de un terrorista que al disparo de un militar, pues el militar disparó –normalmente– en respuesta a un ataque terrorista. De no haberse producido tal ataque no habría disparo del militar. Por tanto, para Rey el total de víctimas son atribuibles a los terroristas y no acepta la visión de repartición de responsabilidades. Ver entrevista en el Programa "Abre los Ojos", de Frecuencia Latina, el 24 de enero de 2012. http://frecuencialatina.com/abrelosojos/594

> La historia del Perú registra más de un trance difícil, penoso, de auténtica postración nacional. Pero, con seguridad, ninguno de ellos merece estar marcado tan rotundamente con el sello de la vergüenza y el deshonor como el fragmento de historia que estamos obligados a contar en estas páginas. Las dos décadas finales del siglo XX son –es forzoso decirlo sin rodeos– una marca de horror y de deshonra para el Estado y la sociedad peruanos.[28]

Pero eso no es todo. El informe final de la CVR consigna, entre sus conclusiones, dos relacionadas a lo que llaman "proceso de reconciliación nacional":

> La CVR propone que el gran horizonte de la reconciliación nacional es el de la ciudadanía plena para todos los peruanos y peruanas. A partir de su mandato de propiciar la reconciliación nacional y de sus investigaciones realizadas, la CVR interpreta la reconciliación como un nuevo pacto fundacional entre el Estado y la sociedad peruanos, y entre los miembros de la sociedad. La CVR entiende que la reconciliación debe ocurrir en el nivel personal y familiar; en el de las organizaciones de la sociedad y en el replanteamiento de las relaciones entre el Estado y la sociedad en su conjunto. Los tres planos señalados deben adecuarse a una meta general, que es la edificación de un país que se reconozca positivamente como multiétnico, pluricultural y multilingüe. Tal reconocimiento es la base para la superación de las prácticas de discriminación que subyacen a las múltiples discordias de nuestra historia republicana.[29]

Aquí se encuentra el sustento no solo legal sino moralmente político para amparar la mutación de SL o del MRTA de una agrupación terrorista a una de tipo político, como es MOVADEF. Hablan de que la verdadera reconciliación –"el gran horizonte"– supone la "ciudadanía plena" de todos los peruanos. Añaden a esto que esa reconciliación se producirá cuando se funde una nueva república que establezca un nuevo pacto social y replantee relaciones entre el Estado y la sociedad. Puntualizan que el reconocimiento de la pluriculturalidad, en la que seguramente incluyen lo ideológico, es condición necesaria para superar la discriminación. No hay otra forma de interpretar todo esto más que no sea que la reconciliación real será realidad siempre y cuando los que perdieron derechos de ciudadanía por cualquier acción derivada de las acciones violentistas del proceso terrorista, sean del bando que sean.

Por tanto, este escenario atenúa y rebaja, de manera muy sustancial, el sustento ético de la represión oficial. Al colocar a ambos bandos en similares

[28] CVR. *Informe final,* tomo I, prefacio, pág. 13.
[29] Conclusiones 170 y 171. CVR. *Informe final,* tomo VIII, conclusiones generales, pág. 345.

condiciones y responsabilidades, se sitúa a la sociedad peruana como espectadora del proceso, víctima de él y sin tomar parte, necesariamente, por alguna de las facciones en pugna. Bajo esta idea, existieron dos tipos de terrorismo: el impulsado desde los grupos armados y el desarrollado desde el Estado mismo. A una especie de "terrorismo revolucionario" se le antepuso un "terrorismo de Estado". Lo que implica, en términos morales, prácticamente un "empate". A partir de este punto llegar al concepto de "guerra interna" o de "guerra civil" es muy fácil. De alguna manera, y más allá del discurso y las conclusiones, este es el talante de la visión de la CVR, que ha sido recogida por amplios sectores intelectuales y mediáticos. Tradicionalmente, podemos afirmar que es la visión patrocinada desde el socialismo criollo y que casi se ha terminado imponiendo en el imaginario popular, con especial énfasis en la población más joven.

A partir de la visión anterior, no es muy difícil dar un paso más y llegar a otra, bajo la cual no se habla de una sociedad unificada sino de dos grandes segmentos de la misma, con distintos intereses, lo que motiva que su inserción en la escena de esta "lucha armada" sea también muy distinta. En concreto, parte de la sociedad la constituye el pueblo, conformado por las clases menos pudientes. La otra parte es la sociedad burguesa, que se ampara en un Estado funcional a sus intereses, totalmente "capturado" por aquella. El Estado opresor es así el principal enemigo del pueblo. Y lo que hacen los grupos armados es sencillamente defender y representar al pueblo frente a ese Estado opresor que defiende y representa a la burguesía. De esta manera, esos grupos adquieren la categoría de guerrilla, cuya acción violenta se sustenta, desde lo moral, en una legítima defensa en representación de los oprimidos y frente a los opresores. Las acciones de violencia contra miembros del pueblo que pudieran suscitarse por parte de las guerrillas populares o bien se debían a excesos puntuales, o bien a mecanismos inevitables para asegurar la pureza del movimiento popular extirpando a los traidores. Como se ve, tenemos así todas las piezas para caracterizar el conflicto armado en Perú bajo los análisis marxistas que se sustentan en la lucha de clases y en la violencia revolucionaria como canal de las soluciones al conflicto social. Claramente, también, esta visión es la que asumen los apologistas de la acción de los grupos alzados en armas.

Estas son caracterizaciones gruesas que proponemos para interpretar el conflicto, únicamente con fines didácticos, y que pensamos que son los moldes mentales en los que encajan las posiciones de cada persona que aborda el problema de la violencia desatada por los grupos terroristas. Sin embargo, a pesar de ser esquemáticos y gruesos, estos modelos

recogen los elementos fundamentales de la visión de un mismo fenómeno social tan controversial como el terrorismo. A lo largo de los años la interpretación de lo ocurrido en Perú, casi sin que el común de la gente lo notara, ha ido transformándose sutilmente, aprovechando el hecho de la distancia temporal de las nuevas generaciones de peruanos con respecto a los acontecimientos en que se materializó el fenómeno terrorista. Esto ha sido propiciado, sin duda alguna, por la intelectualidad que podemos denominar genéricamente "de izquierda", por llamarla de alguna manera para identificarla con una manera de pensar. Tal mutación en la interpretación tiene su origen en la matriz ideológica del observador que interprete el fenómeno, lo que impregna el análisis de los juicios valorativos que posee. En estas tres visiones hay un peso de la "moralidad" de la confrontación. En la primera, la moralidad y la legitimidad están de parte del Estado. En la segunda, lo están en la sociedad en su conjunto. En la tercera se encuentra en los grupos armados que representan a esa parte de la sociedad identificada como "el pueblo". Por tanto, cada una de estas visiones transmite un mensaje político distinto. Para entender qué se persigue con estas visiones alternativas es preciso ir más allá de los hechos.

El impacto político de la derrota del terrorismo

La derrota del terrorismo en Perú acarrea dos visiones acerca de cómo interpretar al país y sus soluciones, que pueden sintetizarse en que la primera defiende la Constitución de 1979 y el modelo de desarrollo consistente con ella –de naturaleza estatista, desarrollo hacia adentro, proteccionismo e inspirada en las tesis cepalinas–, mientras que la segunda defiende la Constitución de 1993 y el modelo de desarrollo basado en el fomento de la empresarialidad, la inversión privada, los mercados abiertos y el desarrollo integrado al mundo.

Fujimori, a pesar de no ser un ideólogo de la lucha contra el terrorismo, termina encarnándola, casi por casualidad. Se vuelve en el rostro visible de esa lucha. Encara el combate al terrorismo porque a inicios de los noventa, había una gran necesidad de atraer inversión especialmente extranjera a Perú y reducir el riesgo país a fin de abaratar los compromisos de endeudamiento externo. Si quería hacer un gobierno más o menos decente, no cabía otra que asegurar esa inversión y, además, reconstruir las relaciones internacionales con los organismos financieros internacionales, de los que Perú se había alejado durante el primer gobierno de García

Pérez. Y para promover ese cambio de paradigma de desarrollo no quedaba otra que pacificar el país. La lucha contra el terrorismo se vuelve un subproducto de la estrategia económica.

Es bajo los gobiernos de Fujimori, en especial durante el primero, que se captura a los principales líderes de ambos grupos subversivos y se asestan golpes durísimos a las organizaciones terroristas. Lo hace, de paso, desactivando ideológicamente la base conceptual del terrorismo –el marxismo-leninismo-maoísmo–, que había tomado desde las cárceles hasta las universidades, lo que implicó desplazar al socialismo peruano de los sindicatos, las universidades y los cargos públicos.

Todo lo anterior configura la base de la primera hipótesis que desarrolla este ensayo, a saber, que todo esto provocó una reacción de los sectores denominados de "izquierda" contra el "proyecto Fujimori", si es que este existió y por llamarlo de alguna manera. A nuestro entender, no existió tal proyecto, pero en el camino claramente se fue perfilando una visión a partir de las acciones ejecutadas en ese gobierno. Esa reacción tiene cuatro pilares que empiezan a tomar forma ni bien acabado el gobierno fujimorista: 1) el descrédito y el desprestigio del gobierno de los noventa, incluyendo el estilo de gobierno de corte autoritario; 2) la excarcelación paulatina de terroristas capturados en los noventa; 3) la lucha frontal contra el modelo económico impulsado en los noventa; y 4) la legalización de la plataforma ideológica de los grupos terroristas al mutar en partido político.

El problema con este revanchismo contra Fujimori, en el que no solo se coaligó la izquierda sino también sectores de la derecha peruana, tanto conservadora como liberal, es que el mensaje antifujimorista le fue "cargando las aguas" a todo lo que se había hecho en los noventa para derrotar al terrorismo. El resultado ha sido una paulatina, pero persistente y continua, mutación de la imagen de los grupos armados y de las acciones que ejecutaron. Ha colaborado de manera intensa a esta mutación de la interpretación de lo que fue el fenómeno terrorista por parte de la CVR la responsabilidad del Estado peruano y la velada justificación que sugestivamente propone.

Para ilustrar esta idea, examínese lo que sostiene la CVR en una parte de su informe. Primero, que los alzados en armas eran no solo valientes, porque peleaban en una inferioridad numérica, sino altamente eficaces para enfrentar en inferioridad numérica y logística a todo el Estado peruano, representado en sus fuerzas armadas y policiales. Segundo, que las bases fallidas de tal Estado y las acciones de gobiernos, clase política, fuerzas del orden y sociedad en general justifican o explican por qué esos grupos

se mantuvieron vigentes tanto tiempo. Y tercero, que dicha presencia se justificaba aún más debido a las violaciones de derechos humanos y al deterioro de las instituciones democráticas que acontecieron durante el gobierno de Fujimori.[30]

Nada de esto es cierto. Los terroristas no eran ni valientes ni eficaces; la dificultad de desarticularlos se debió a la pésima estrategia de represión de los años ochenta durante los gobiernos de Belaunde y García, lo que les permitió sostenerse y crecer en esa década. No basta, como ya hemos indicado, las bases fallidas ni las acciones de otros actores para justificar el terrorismo; este fue inflamado por la ideología del "Pensamiento Gonzalo", síntesis del marxismo-leninismo-maoísmo en conjunción con las ideas de Mariátegui. Y fue precisamente en el gobierno de Fujimori que se cambió la estrategia antisubversiva, reduciendo a un mínimo las muertes y las violaciones a los derechos humanos, hasta el punto de que estas pueden ser consideradas actos individuales y fallidos.

La persecución política a Fujimori y sus colaboradores, la captura en Chile celebrada increíblemente por quienes normalmente incentivan y fomentan el antagonismo con el vecino del sur y el posterior juicio político al que fue sometido, con la condena consecuente, representaron los momentos estelares de esta visión de izquierda que no ha dejado de buscar desarmar la totalidad de las reformas de los noventa, incluyendo el modelo de desarrollo económico y la Constitución que lo hizo posible desde el marco institucional. Con ese propósito, algunos adrede y con pleno conocimiento y otros sin pensarlo, labraron el camino de la reconfiguración política de SL y del MRTA.

El liberalismo en la lucha antiterrorista

A treinta años de su aparición en la escena nacional con el atentado de Chuschi, podemos postular una segunda hipótesis: que es desde el liberalismo desde donde se socavan las bases del terrorismo peruano, minando sus pilares ideológicos, cuyas fuentes son el marxismo, el leninismo y el maoísmo, y confrontándolo en el terreno político y militar hasta reducirlo al mínimo. Esta hipótesis, no nos cabe duda, no es de fácil asimilación, pero vale la pena estudiarla, por cuanto los intelectuales y activistas socialistas prefieren pensar que, si hubo algo que detuvo al terrorismo, fue la participación de las organizaciones populares, las cuales

[30] CVR. *Informe final*, tomo II, capítulo I, págs. 13-14.

dieron batalla desde las rondas campesinas, por ejemplo. Sin embargo, se dejan de lado otros elementos que permiten establecer que no es cierto lo que ellos sostienen, sino que fue la filosofía de la libertad lo que destruyó al terror en Perú.

El socialismo peruano sufre el desprestigio y la pérdida de hegemonía a partir del debilitamiento de Izquierda Unida desde mediados de los ochenta, por la confluencia de dos hechos. Primero, la derrota del líder socialista Alfonso Barrantes en la elección municipal de la capital, lo que le obliga a dejar el control del primer municipio del país. Segundo, la aparición del libro *El otro sendero,* que desafía su paradigma de que los pobres están "naturalmente" excluidos de toda economía de mercado y que solamente el Estado es la respuesta a su salida de la condición de pobreza. Si bien desde fines de los sesenta hasta mediados de los ochenta la presencia socialista fue casi completamente hegemónica, se consolida su deterioro con el primer gobierno de García, el cual desplegó el arsenal de políticas estatistas heredadas de su mentor Haya de la Torre, así como de Velasco Alvarado, desencadenando la debacle económica, social y moral que fue el marco de las elecciones de 1990.

Esto no fue bien asimilado por las fuerzas de izquierda, tanto así que hubo que esperar dos décadas para que apareciera un caudillo capaz de reunificarlos en torno a una sola plataforma programática. Pero en su momento la poca asimilación del nuevo papel menor que les cabría en los noventa se debió a que esta nueva situación contrastaba con la larga época de hegemonía de la que había gozado. Incluso cuando no gobernaba era capaz de marcar la agenda política y acotar el derrotero del modelo de desarrollo, por su fuerte presencia no solo en el Congreso sino en gremios, universidades, colegios, sindicatos, ONGs y, desde luego, contando con los grupos terroristas, que compartían su plataforma ideológica.

Por ejemplo, en los años setenta y ochenta los sindicatos más fuertes –la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) y la Confederación de Trabajadores del Perú (CTP), manejados respectivamente por el Partido Comunista del Perú y el APRA– eran capaces de arrinconar al gobierno de turno, organizando huelgas y paros, algunos de los cuales tuvieron importantes éxitos. En los años setenta muchos conspicuos socialistas participaron activamente en el gobierno militar, no solamente en tareas del poder ejecutivo sino ocupando cargos fuera de él, como, por ejemplo, en la dirección de los diarios que confiscó el gobierno de Velasco Alvarado.

A fines de esa década, en las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978, las principales agrupaciones socialistas participaron de manera

separada, pero en conjunto lograron el 33.9% de los votos,[31] lo que equivalía casi al 35.3% que obtuvo la agrupación más votada –el APRA– y superaba a la segunda –el conservador PPC–, que obtuvo el 23.8%. Pocos años después, en 1983, las agrupaciones socialistas se presentaron bajo una candidatura única a las elecciones municipales de Lima, que encabezó el proyecto más importante que pudo organizar el socialismo peruano: Izquierda Unida.[32] El resultado fue que su candidato y fundador, Alfonso Barrantes, ganó dicha elección y se convirtió en el primer y único alcalde de Lima de procedencia abiertamente socialista. En 1985 el mismo candidato obtuvo el 25% de los votos en las elecciones presidenciales de ese año, siendo superado únicamente por Alan García con el 53%. Sin embargo, para 1990 los socialistas ya estaban debilitados porque fueron separados a la elección presidencial de ese año en dos agrupaciones que obtuvieron el 13%, repartidos entre Izquierda Unida (8%) e Izquierda Socialista (5%), lo cual representó un duro revés.[33]

Por consiguiente, ya de por sí el socialismo tradicional estaba perdiendo terreno al entrar en los noventa, aunque conservaba importante fortaleza en su capacidad de incidir en los resultados electorales. Una muestra de esto es que la socialdemocracia representada en el APRA consiguió un sorprendente 22% en la misma elección, a pesar de cargar con el pasivo del desastroso primer gobierno de García. Tanto los socialistas tradicionales como los socialdemócratas y apristas fueron los que endosaron sus votos al candidato Fujimori en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de 1990 con los que derrotó a Vargas Llosa e hicieron posible que, a través de Fujimori, se bloqueara el proyecto liberal que promovía el escritor peruano. Pero con la irrupción del gobierno de Fujimori, y su radicalización a partir de la disolución del Congreso el 5 de abril de 1992, se generó un endurecimiento de actitud hacia los sectores socialistas,[34] lo que devino en un escenario de confrontación entre Fujimori y sus antiguos aliados socialistas tradicionales y socialdemócratas, confrontación que se radicalizó con el enfrentamiento al terrorismo marxista-leninista-maoísta. La ideología que ya

[31] Estos partidos consiguieron 32 de los 100 escaños en la Asamblea Constituyente, con excepción de la ARS. Véase Tuesta, Fernando. *Perú político en cifras*. Lima: Fundación Friedrich Ebert Stiftung / Oficina Nacional de Procesos Electorales, 2001.

[32] Izquierda Unida fue fundada en 1980 y estuvo conformada por la Unidad Democrático Popular, la Unión de Izquierda Revolucionaria, el Partido Comunista Peruano, el Partido Socialista Revolucionario, el Partido Comunista Revolucionario y el Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular.

[33] Tuesta, Fernando. *Perú político en cifras. Op. cit.*

[34] Parte de este efecto tuvo que ver con la implementación del nuevo modelo económico pero también con el hecho de que muchos socialistas peruanos tenían una actitud muy cercana a la de los grupos terroristas en el plano ideológico. En lo referente al modelo, mucho antes de abril de 1992 Fujimori ya estaba encaminado en la ortodoxia económica, dejando de lado su postura electoral. Véase Bologna, Carlos. *Cambio de rumbo*. Lima: Instituto de Economía de Libre Mercado, 1995.

abrazaba Fujimori para entonces, al menos en el terreno de lo pragmático, era el liberalismo.

Fujimori jamás se autodefinió como liberal. Ni ninguno de sus gobiernos tampoco. Ni explícitamente mencionó siquiera indirectamente que esta ideología era la que se estaba oponiendo a la ideología de los terroristas. Y, la verdad, no lo era. De hecho, apenas estabilizó un mínimo la economía en 1992, despidió al ministro de economía que justamente había sido el responsable político de las principales reformas estructurales de su administración.[35] Sin embargo, el liberalismo implícito en las principales reformas que imprimió iba resultando clave para vencer en la lucha de las ideas a SL y el MRTA. Aunque no supieran que estaban profesando ideas liberales, muchos peruanos las iban haciendo suyas conforme avanzaba la escalada de ataques por parte de los grupos terroristas.

Otros actores que no se declararon liberales fueron clave para vencer a SL y al MRTA. Tal fue el caso de los Comités de Autodefensa, cuyos miembros se hacían llamar ronderos, fortalecidos en el gobierno de Fujimori y regulados por la ley,[36] y que jugaron un papel fundamental en la lucha antiterrorista. Dichos comités fundamentaron su accionar armado en la legalidad de un gobierno que estaba ya imbuido de una cosmovisión liberal, lo que no significa, necesariamente o en todos los casos, que los ronderos fueran conscientemente simpatizantes de esa ideología. Lo que sí se puede desprender del accionar de los ronderos es su total desprecio por el accionar de los grupos nutridos de marxismo-leninismo-maoísmo.

El análisis de este proceso de resistencia a SL y al MRTA obliga a desdoblar y definir cómo evolucionó por etapas en el tiempo. Normalmente la gente piensa que este proceso se inicia con el "fujishock" del 7 de agosto de 1990 o con el mensaje presidencial del 5 de abril de 1992, pero en realidad empieza algunos años antes. De hecho, el examen histórico nos permite concluir que son tres pilares en los que se apoya esta resistencia liberal.

Lo primero fue la aparición en 1984 del libro de Hernando de Soto *El otro sendero*, el cual tuvo un innegable impacto en la discusión pública de mediados de los ochenta al postular un conjunto de ideas reivindicativas del fenómeno de la informalidad económica urbana. De Soto fue el primero en destacar la dinámica del mercado latente y emergente de los años ochenta en las poblaciones urbano-marginales. Su obra causó un gran impacto en los círculos académicos y políticos y, por supuesto,

[35] Bologna, Carlos. *Op. cit.*
[36] Decreto Ley 741, de 1991, por medio del cual el gobierno del Perú reconoce legalmente a esos comités.

altísimo efecto mediático. En particular, propició un debate de ideas en una época en que las palabras "nacionalizaciones" y "estatizaciones" se pusieron nuevamente de moda, en reminiscencia de los sesenta y setenta.

La tesis de De Soto consistía en que los trabajadores independientes e informales llevan a cuestas la mayor parte de negociaciones comerciales, mientras que los negocios formales son solo una minoría y tienen una menor participación en la producción nacional. Según De Soto, la causa de tanta informalidad o "extralegalidad" son las anquilosadas leyes y regulaciones del aparato estatal, incluyendo una burda, mediocre y aletargada burocracia. Por tanto, su alegato era que el Estado tenía un papel más obstaculizador que facilitador para el emprendimiento privado y que era indispensable reformarlo si se quería apuntar al desarrollo.

Este libro fue un ataque frontal a la filosofía de Guzmán y SL, quienes proclamaban que los excluidos del sistema económico legal tenían solo una manera de ser reconocidos por el Estado: unirse a su movimiento revolucionario para luchar contra la democracia y el capitalismo. Guzmán usaba argumentos teóricos y filosóficos para justificar y promover sus ideas, y las ideas de De Soto chocaban frontalmente con las de Sendero. En buena medida, lo que De Soto decía era que ya el Estado era bastante malo para facilitar la inclusión de más peruanos en el circuito de la economía de mercado, por lo que fácilmente se concluía que el Estado senderista sería todavía más nefasto al ser más intervencionista, planificador y burocrático. De Soto presentaba una economía de mercado que, bajo un régimen de libertades políticas, abriría un sendero alternativo por el que los jóvenes y los pobres de Perú pudieran transitar, sin recurrir al camino verticalista marxista-leninista-maoísta que ofrecía Guzmán.

Fue tal la fortaleza de la tesis de De Soto y la difusión de su mensaje que Guzmán no pudo ceder a la tentación de referirse a él reiteradamente a través de sus escritos, de modo que se la pasó atacando al libro en sus ensayos y discursos. El periódico vocero de SL, *El Diario*, advertía que *El otro sendero* estaba distanciando a los jóvenes de las actividades terroristas y recortando el reclutamiento. El propio Guzmán escribió que "es claro que el objetivo de *El otro sendero* es engañar y confundir a las masas [...]. Se dirige directamente a los jóvenes, que son la fuerza motriz de la sociedad [...]. Aleja a los jóvenes de la guerra del pueblo".[37] Tal reconocimiento demostraba cómo las ideas

[37] Declaración de Guzmán consignada en el diario *Marka* y reproducida en el nuevo prefacio del libro escrito por Hernando de Soto en 2002 y que puede encontrarse en http://ild.org.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=131&Itemid=433&lang=es (información capturada el 27 de enero de 2012).

liberales estaban minando el alma del pensamiento senderista y los estaba poniendo en evidencia ante el resto del país. Fue, sin duda, el primer escollo ideológico sólido que se le presentó a Sendero, y de ahí la ira de Guzmán.

Pero si las tesis liberales plasmadas en *El otro sendero* eran una abierta provocación, desde el título mismo, a la propuesta senderista, la campaña presidencial de Mario Vargas Llosa para las presidenciales de 1990 desató una oleada de rechazo no solamente al terrorismo como violencia sino al modelo estatista que se desmoronaba con el telón de fondo de la pobreza y la hiperinflación, modelo que el "Pensamiento Gonzalo" llevaría a extremos delirantes, donde el Estado era el todo y la razón de existir de los individuos.

En esa campaña se planteó un mensaje liberal muy sólido que tenía entre sus pilares la limitación del Estado, la oposición a nacionalizaciones y estatizaciones de empresas privadas, la modernidad y la apertura al mundo y la disciplina en el manejo de las cuentas macroeconómicas. Aunque perdió esa elección, Vargas Llosa logró fijar un mensaje en las mentes de los peruanos: que el Estado había fracasado en su capacidad de satisfacer las necesidades de los peruanos, que no podía seguir siendo el conductor del desarrollo nacional y que era imprescindible reformarlo apenas lograda la tan ansiada estabilización económica, que, por cierto, sería difícil y hasta dolorosa. El descomunal fracaso del primer gobierno de García, que reflejaba a su vez el colapso de un modelo de tres décadas basado en la premisa del desarrollo hacia adentro y del Estado como "locomotora", mostraba la cifra de 7,500% de inflación anual para el año de las elecciones generales y se constituía en el "laboratorio natural" para demostrar la validez de las tesis de Vargas Llosa. Con todo el contenido del mensaje liberal puesto explícitamente en el primer plano de la agenda política, la campaña de Vargas Llosa terminó por desbocar a SL y al MRTA, al extremo de llevarlos a acelerar su paso estratégico de tomar Lima hacia inicios de los noventa. La campaña parecía entonces estar dirigida contra García y sus intentos por resucitar una especie de "velascato civil", pero en realidad resultó en contra del terrorismo y de sus proclamas políticas.

Queda fuera del alcance de este ensayo analizar la derrota de Vargas Llosa.[38] Lo cierto es que, luego de perder la elección, él se fue del país y no permitió que creciera su propuesta liberal bajo el cobijo de una organización política que ya había iniciado su germinación

[38] En esa elección Vargas Llosa lideraba el Movimiento Libertad y conformó la alianza Frente Democrático con Acción Popular y el Partido Popular Cristiano.

con el Movimiento Libertad. Sin embargo, la derrota de Vargas Llosa no significó la derrota de las ideas liberales. Todo lo contrario: tuvo éxito en ponerlas en primer plano. Tanto es así que se impusieron en la agenda de quien lo derrotara y sirvieron de base para las reformas estructurales implementadas en el gobierno de Fujimori, varias de ellas calcadas, o por lo menos inspiradas, de las propuestas de los dos personajes antes mencionados. Fujimori jamás fue un liberal confeso, a diferencia de los otros dos. Cuando asumió el poder tenía la convicción de llevar adelante su plan de ajuste gradualista no ortodoxo, que había planteado en la campaña electoral. No le preocupaba mucho, porque él y los suyos no pensaban ganar en esa elección. Pero se vio obligado a hacer suyas las recetas liberales y ortodoxas para frenar la hiperinflación y reimpulsar al país estructuralmente hacia el desarrollo bajo el nuevo paradigma de la globalización, con lo cual terminó convirtiéndose en quien llevó a la práctica, y con gran éxito, las políticas públicas liberales que terminaron por estabilizar la economía y, luego, encaminarla por la senda del desarrollo.

El éxito del gobierno de Fujimori, tanto en el frente económico como en el de la lucha contra el terrorismo, supuso reducir al mínimo la presencia de la izquierda en la escena política peruana. Y significó, por lo mismo, confrontar directamente la ideología de SL sin concederle absolutamente nada, a partir de una posición que, si bien es cierto era autoritaria, también enarbolaba trazas liberales muy marcadas,[39] en particular en el terreno económico. Este fue el puntillazo final que liquidó políticamente a los grupos terroristas desde lo económico y lo político.

La imposibilidad de una respuesta socialista al terrorismo

Como lo reconoce la propia CVR, José Carlos Mariátegui es el fundador del socialismo en Perú y fundó una organización que, luego de su muerte, en 1930, "se alineó rápidamente con los partidos de la III Internacional, influenciados por el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), y adoptó el nombre de Partido Comunista Peruano (PCP)".[40] En otras palabras, siendo SL un brazo del PCP, tiene una cercanía más que casual con la izquierda peruana, que se nutre de la misma mata ideológica. No

[39] Al punto que los opositores de izquierda endilgaron el vocablo "neoliberal" al gobierno de Fujimori y al modelo económico que impulsó.
[40] CVR. *Informe final*, tomo II, capítulo I, pág. 16.

es de extrañar entonces que la izquierda peruana haya sido, por decirlo generosamente, sumamente ligera en su cuestionamiento a SL y al MRTA, a pesar de la grandilocuencia con la que varios de sus líderes han pretendido "deslindarse" del terrorismo.

Es cierto que se puede ser de izquierda y no ser terrorista. Incluso se puede ser alguien de izquierda y estar genuinamente en desacuerdo con los métodos del terrorismo. Pero no se puede ir más allá. ¿Por qué? Porque para ir más allá tendrían que cuestionar precisamente las bases ideológicas de los movimientos terroristas. Si la lucha antiterrorista tenía un componente militar y otro político-social, las críticas de la izquierda, cuando se han producido, se han dirigido a cuestionar los aspectos militares. Nada más. Así, resulta absolutamente falaz pretender que desde el pensamiento de izquierda se pueda hacer frente al terrorismo. El argumento es más o menos así: la izquierda es la única con capacidad de movilización social y, por ende, con capacidad de canalizar las demandas populares que enarbolan los grupos terroristas. Por tanto, digamos que la izquierda organizada y legal "le quita clientela" al terrorismo, dándole la alternativa de una válvula de escape al embalse de demandas. En cambio, la derecha, incluyendo "en el mismo saco" tanto a conservadores como a liberales, según la visión simplista de la izquierda peruana, constriñe con su actitud reaccionaria la posibilidad de las masas de expresar sus demandas, lo que radicaliza sus acciones políticas y las empuja a engrosar las filas de los grupos terroristas.

El marcado y excesivo sesgo anti-fujimorista y anti-militar, además de desproporcionadamente pro-izquierdista, del informe final de la CVR le resta la objetividad necesaria para constituirse en un documento referencial de la descripción, el análisis y la interpretación de lo que sucedió en Perú con el fenómeno terrorista. Esto se demuestra en diversos pasajes de dicho informe con imputaciones gratuitas en algunos casos, y en otros con groseras omisiones.[41]

La importancia de no reconocer a MOVADEF como parte del sistema de partidos no está en dejarlo sin opciones de expresión. Es, por el contrario, negarle la posibilidad de que, a partir de una ideología violentista y atentatoria desde sus fundamentos contra la democracia representativa y las libertades individuales, pueda ponerse a la misma altura ética y

[41] Bastaría examinar las conclusiones 98 a 104, en las que no es posible encontrar un solo mérito, siquiera político, del liderazgo de Fujimori. Esto contrasta con las conclusiones 105 a 113, que contienen sendas alabanzas al comportamiento de la izquierda peruana durante los años de terrorismo, con excepción de tibios cuestionamientos consignados en las conclusiones 108 y 111.

moral que organizaciones políticas que respetan esos valores. No es un simple asunto semántico confundir una organización política con una organización criminal. Ni a los defensores de una y de otra. La política se hace con acciones pero se articula y transmite con palabras, lenguaje, vocablos y conceptos.[42]

Por estas razones no fue posible, ni lo es ahora, confrontar la ideología de SL o del MRTA desde el socialismo. Incluso desde aquel que reclama el adjetivo de "responsable". Es imposible porque todo socialismo tiene como fuente primigenia el referente del marxismo, con su proclama de la lucha de clases, la caracterización de la violencia como "partera de la historia" y la resolución del conflicto social a través de una sola vía: la revolución violenta. Los socialistas no pueden sostener o plantear, ni pretenden hacerlo, posiciones radicalmente contrarias a los propósitos últimos de SL y el MRTA. A lo sumo, en algunos casos, cuestionan su metodología. Pero no condenan sus objetivos, pues estos son consistentes con los que mueven todo socialismo, desde el más radical hasta el más *aggiornado* por la modernidad.

Sería simplista plantear que ser socialista es equivalente a apoyar a SL o al MRTA, necesariamente. Muchos socialistas difieren de los métodos de estos grupos. E incluso varios genuinamente creen que había otra manera de derrotar al terrorismo, sin recurrir a la violencia. Pero sus bases ideológicas no les permiten oponerse a la plataforma política de estas agrupaciones. He aquí una de las razones por las que los grupos terroristas despreciaban a los socialistas denominados "democráticos", considerándolos "relativistas" y "calculadores", poco consecuentes y hasta "cobardes". No debe sorprender de este modo que, veinte años después, algunos gobiernos latinoamericanos, marcadamente de izquierda hayan mostrado simpatías hacia grupos de similar naturaleza de la región, llegando incluso, en algunos casos, a estar muy cerca de propiciar confrontaciones delicadas entre países como resultado de apoyos concretos a estas agrupaciones. Por no hablar de gobiernos que hoy son presididos por personas que incluso tuvieron participación directa en agrupaciones metodológicamente cercanas a los grupos violentistas peruanos.

Lo que se enfrenta ideológicamente al terrorismo es el liberalismo renaciente de los ochenta, incentivado, por cierto, por los eventos que en esa década sucedieron en Europa y Asia. La crisis de los totalitarismos de izquierda en el mundo, principalmente por su colapso en lo económico, permitió el resurgimiento del liberalismo. La reacción socialista fue

[42] CVR. *Informe final,* tomo VIII, conclusiones generales, pág. 333, conclusión 105.

descalificar este nuevo liberalismo con el vocablo "neoliberalismo", pero lo cierto es que, en el concreto caso de Perú, el liberalismo fue el dique de contención, en el terreno de las ideas y el de la acción, para frenar y derrotar al terrorismo. Guste o no, incluso a los propios liberales, las reformas estructurales de los noventa tienen un talante liberal. Y más allá de las suspicacias y los resentimientos, la década de los noventa implicó la resurrección del pensamiento liberal en Perú y su protagonismo como pensamiento directriz de la política pública gubernamental.

Los reaccionarios a las reformas de los noventa configuraron una contraofensiva antiliberal que replicó la reacción internacional contra el nuevo liberalismo imperante. En el caso peruano, esa presencia del liberalismo golpeó a todos los sectores de la otrora poderosa izquierda, que había puesto la agenda política desde los sesenta, tanto cuando estuvieron cerca del poder como cuando ejercieron la oposición. Tomando como instrumento la caída del régimen fujimorista, debido a la conjunción de los casos de corrupción y de la crisis económica mundial que impactó en Perú a fines de los noventa e inicios de los dos mil, la reacción buscó por todos los medios desarticular las reformas de los noventa. Llegaron a desactivar incluso toda posibilidad de defensa de los propios políticos que habían participado en los gobiernos de Fujimori. Por ejemplo, se destituyeron con argucias políticas a las más representativas congresistas fujimoristas elegidas en 2001. También se dejaron de lado a los fujimoristas del Acuerdo Nacional. Y en la CVR apenas se hizo participar a una ex congresista fujimorista que no tenía mayor trayectoria política dentro de ese movimiento y que no era de lo más representativa. En suma, se minimizó toda capacidad de respuesta de los llamados a defender las reformas de los noventa en esos años difíciles. Y lo más curioso es que eso sucedió en un gobierno cuyo líder había dicho en su campaña electoral que Fujimori había construido bien el "primer piso" y que le dejaran a él hacer lo propio con el "segundo piso". Un segundo piso a construirse sobre las bases que dejó el régimen fujimorista.

El deslinde imprescindible: entre el terror y la libertad

La violencia armada en las décadas de los ochenta y noventa fue claramente un fenómeno de naturaleza "terrorista". Pero ahora se habla en Perú de la necesidad de reconciliación y de la pertinencia de la participación en elecciones de los mismos defensores del pensamiento político de SL y el MRTA, e incluso connotados liberales prestan su nombre para auspiciar

"museos de la memoria" que, en la práctica, serían espacios de propaganda contra los vencedores de esos grupos terroristas, lo que equivale a volverse a favor de ellos.

Si bien es cierto que en los gobiernos de los años 2000 pudieron haber intenciones genuinas para la pesquisa de todo lo malo realizado en los gobiernos de Fujimori, no es menos cierto que sus acciones políticas fueron aprovechadas por otros que quisieron echar abajo las reformas hechas en esos gobiernos y que cambiaron el rostro del país. Los hechos de corrupción de sus gobiernos dieron el asidero moral para el inicio de ese contraataque, liderado por las fuerzas de izquierda. Eso era esperable, porque hubo corrupción en los noventa, pero el problema es que en ese intento se llevó todo junto y se atacaron todos los cambios. Quizás algunos no advirtieron esa maniobra política y terminaron apoyando un discurso que se fue convirtiendo en políticamente correcto simplemente adosando el adjetivo "fujimontesinista" a todo cuanto hacía referencia a actos vinculados a la corrupción o la violación de derechos humanos de ese régimen u otros posteriores. Fue entonces que se empezó a equilibrar la "balanza moral": Fujimori terminaba a la "altura" de Guzmán y los vencedores del terrorismo se equiparaban a los propios terroristas.

Esto llevó a desnaturalizar la lucha contraterrorista. Al extremo que la propia CVR describe como "conflicto armado" el terrorismo y coloca en el mismo nivel de adscripción moral al terrorismo de SL y del MRTA, de un lado, y a los gobiernos de Fujimori, por el otro. La consigna era una sola: acabar con todo lo hecho en la década de los noventa, desde la Constitución de 1993 hasta el modelo de desarrollo, pasando, claro está, por la cabeza visible de la derrota militar del terrorismo y por el descrédito de la ideología que se enfrentó al marxismo-leninismo-maoísmo que enarbolaban los apologistas y adláteres de los grupos terroristas.

Con el paso del tiempo pareciera que los terroristas son menos peligrosos. La propia Corte Interamericana de Derechos Humanos les da el estatus de "insurgentes", pero no de terroristas.[43] La CVR no denomina "terrorismo" sino "conflicto armado" al fenómeno de violencia que azotó al país en los ochenta y noventa. Esto evidencia que desde el lenguaje, que es el medio en que se forma y transmite la política, se ha trastocado la visión original según la cual la sociedad peruana se defendía, a través de los mecanismos

[43] Esto dio lugar a una protesta formal del representante ante la sesión permanente de la Organización de Estados Americanos el 24 de enero de 2012. "El Perú no acepta que los responsables de tan graves crímenes […] se les dé otra calificación que no sea la de terroristas", señaló el representante peruano permanente ante la OEA, Walter Albán, al exponer la propuesta para optimizar el trabajo de la CIDH. Véase la edición del 25 de enero de 2012 del diario *Correo* de la ciudad de Lima.

del Estado para tal fin, del ataque de grupos terroristas, cambiándola por la figura de dos bandos que se enfrentaron –el Estado y los grupos "alzados en armas"– al margen de la sociedad peruana, que observó el conflicto y fue presa de abusos y excesos de ambos bandos. Si se observa con detenimiento, esta es la visión que hoy vende el MOVADEF a los jóvenes que recluta.

No es posible negar que existieron excesos de parte de las fuerzas armadas en la lucha contra el terrorismo. Pero en ese diagnóstico se han creado mitos. Uno de ellos es que la mayor parte de las muertes y violaciones a los derechos humanos se produjeron en los ochenta, porque en esa década se implementó una estrategia antiterrorista muy burda, que fue corregida precisamente durante los gobiernos de Fujimori. Otro mito es que Fujimori es el gran criminal de los excesos de las fuerzas del orden cuando se sabe que las mayores violaciones a los derechos humanos ocurrieron durante los gobiernos de Belaúnde y García de los ochenta, siendo el caso que ninguno de los dos últimos fueron procesados o inculpados siquiera indiciariamente, a pesar de que ejercieron el mismo cargo que Fujimori. Y un tercer mito es el de suponer que puede contrarrestarse a un oponente que se camufla y esconde permanentemente en el seno de la sociedad, desde donde ataca furtivamente, usando medios convencionales.

Ante la mutación y el contraataque inminentes, se hace necesario reabrir el debate político en torno al terrorismo. Más allá de la coyuntura de la solicitud de inscripción del MOVADEF o de la puesta en libertad de otros terroristas, debemos, como primer paso de esa gran discusión, reanalizar y repensar el informe final de la CVR, en todos sus aspectos, pero principalmente en lo que atañe a su interpretación de lo sucedido en Perú durante las décadas del ochenta y noventa. Lo políticamente correcto puede ser defender este informe, pero lo correcto políticamente es atreverse a debatir y discutir su validez.

Mención

El retroceso de la libertad individual ante la ilusión populista

Ricardo López Göttig

Ricardo López Göttig nació en Buenos Aires, Argentina, en 1966. Doctor en Historia por la Universidad Carlos de Praga (República Checa), es profesor titular de Teoría Social en la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas (ESEADE). Columnista sobre política internacional en el diario *Infobae*, es director del Instituto Liberal Democrático. En 2011 publicó la novela *La república de los sofistas*. Su correo electrónico es correo@lopezgottig.com.

Introducción

América Latina es una región de promesas incumplidas. Hay excepciones pero, en su conjunto, las repúblicas iberoamericanas aún están siendo azotadas por el espectro del populismo que pone en jaque las libertades fundamentales, el derecho de propiedad, las instituciones y la prosperidad general.

Las explicaciones y definiciones en torno al populismo son variadas, mas el centro de atención deben ser las personas comunes que no se interesan por la filosofía política pero concurren a los comicios periódicamente para elegir a sus gobernantes. ¿Por qué este fenómeno genera adhesión electoral en tantos países de la región? ¿Qué motivaciones tiene el ciudadano común para abandonar importantes y crecientes cuotas de su libertad individual en aras de una promesa de bienestar efímero y fugaz? ¿Cuál es la seducción que ejercen los caudillos populistas, que convierten las instituciones representativas y constitucionales en meras marionetas a su servicio? ¿Por qué se insiste en políticas erradas que producen estancamiento y pobreza y provocan la huida de emigrantes desilusionados y capitales deseosos de multiplicarse a otros países?

Habremos de indagar, a lo largo de este ensayo, en las claves fundamentales que alimentan al fenómeno populista, para luego poder vertebrar una respuesta a esta patología que carcome los cimientos de la libertad y la prosperidad general.

La incertidumbre

Es frecuente escuchar que se atribuye a un cierto y vago "miedo a la libertad" el apego a las promesas populistas. Más que un supuesto "miedo a la libertad", imposible de comprobar empíricamente, hay una alta dosis de incertidumbre con respecto al futuro personal: el desempleo, la pobreza y marginalidad, la criminalidad, la arbitrariedad gubernamental, la inestabilidad política, provocan en los ciudadanos fortísimas dudas sobre el porvenir. ¿Cómo habré de conservar mi empleo? ¿Cómo lograré acceder a una vivienda? ¿Cómo educaré a mis hijos en condiciones dignas, lejos de la violencia y de las privaciones materiales? ¿Cómo tendré salud y lograré prevenir la enfermedad? Al ciudadano del mundo contemporáneo lo siguen aquejando las mismas necesidades materiales que a los hombres y mujeres de hace dos o más siglos atrás, antes de la revolución industrial. Pero, a diferencia de aquellos, ahora los avances científicos y tecnológicos permiten extender la vida por muchos más años, se han erradicado enfermedades que otrora hacían estragos en los primeros años de vida, han mejorado las condiciones de higiene, se ha diversificado la alimentación y ya no hay una dependencia de la bondad del clima para sobrevivir, porque no hay más hambrunas por sequías o malas cosechas. Pero hoy, como ayer, sigue habiendo una necesidad de conservar la propia vida y la de los descendientes.

La existencia humana está atravesada por la más radical incertidumbre: no sabemos qué nos ocurrirá mañana, ni siquiera en los próximos minutos. Elaboramos planes, pergeñamos proyectos, soñamos con el porvenir, pero ignoramos qué nos pasará al día siguiente. Pero el ser humano está dotado de la capacidad de prevenir las contingencias y actuar en consecuencia. Es por ello que puede obrar con prudencia ante el peligro, prepararse profesionalmente, evitar el derroche de bienes, ahorrar.

El ser humano, desde que comenzó a dar sus primeros pasos en el planeta, ha ido dando respuestas a las necesidades materiales y espirituales. No solo logró crear herramientas para satisfacer su apetito y necesidad de vestimenta, sino que también logró alzar monumentos, especular sobre el porqué, buscar respuestas a los enigmas que lo rodeaban, adentrarse en el enigma del universo. Las respuestas a sus necesidades se diversifican y multiplican, atendiendo a la singularidad: hombres emprendedores, visionarios, dieron rienda suelta a su imaginación e iniciativa y se atrevieron a ofrecer nuevos alimentos, vestidos, herramientas. Fueron los comerciantes con audacia quienes se atrevieron a surcar los mares, atravesar los bosques, arriesgarse por caminos inhóspitos y cruzar océanos y continentes para

buscar, ofrecer, dar nuevas alas a la humanidad, logrando remontar su vuelo a nuevas altitudes. Espontáneamente surgieron nuevos mercados, fronteras móviles, rutas inesperadas a través de desiertos, para satisfacer las necesidades más urgentes, y también otras que fueron despertándose en la vida cotidiana. Fueron los que abrieron esos magníficos surcos de prosperidad, como la Ruta de la Seda, se embarcaron desde la India hacia el sudeste asiático, o navegaron de lado a lado el Mediterráneo. Este movimiento prodigioso, no obstante, no ha llegado a tocar todas las puertas con la misma intensidad.

Hay quienes se sienten alejados de estas olas de creciente desarrollo, se sienten extraños ante un mundo que se desarrolla a velocidades vertiginosas y con giros inesperados. Y hay quienes, sin escrúpulos, explotan las profundas insatisfacciones de los más pobres, de los que son más vulnerables, de los que se sienten desplazados para aumentar su poder. El que ayer era conocido como "demagogo" hoy se denomina –y hasta con vanidad– "populista". Es el que propone la solución fácil, con la promesa a flor de boca, sin tener necesidad de explicar el "cómo" de sus milagros multiplicadores. Es el que convierte en un "derecho social", que se reclama a gritos, lo que ha sido fruto de un largo proceso de esfuerzos, privaciones, imaginación, ensayos y errores, inversiones y ahorro. Es el que no vacilará en pisotear la libertad individual y el derecho de propiedad para disponer de lo ajeno a su antojo, repartiéndolo entre los conciudadanos desesperados, ansiosos, engañados.

El populista lleva adelante, en nombre de la abundancia sin límites, la destrucción de las fuentes del bienestar. No se amilana ante los límites puestos a su poder. No se preocupa por el mañana, sino por el presente inmediato.

Su aliada es la angustia ante la incertidumbre; se alimenta de ella y, al mismo tiempo, la agiganta al promover políticas que, lejos de promover el crecimiento, mantienen intactas las causas de la pobreza. En su afán de permanecer eternamente en el poder del Estado, e incluso lucrar con ello, debilitará a la sociedad civil, todo rasgo de independencia, a la iniciativa privada que no se haya cobijado bajo su sombra. Puede propiciar estatizaciones a la vez que falsas privatizaciones en beneficio de sus amigos y socios; puede oscilar en sus arengas entre la diatriba, la difamación y los llamados a la unidad y el patriotismo. Desde el poder promoverá la falsificación de la moneda con la emisión descontrolada de dinero, la inflación, que tendrá el efecto ensoñador del aumento inmediato de billetes disponibles en los bolsillos, pero que en la realidad no significa sino la caída del poder adquisitivo de los salarios. El ciudadano común no reparará en estos cambios; solo atenderá

a lo urgente, a la provisión diaria de sus necesidades materiales: el carcelero ha logrado seducir a sus prisioneros, diciéndoles que fuera de los muros solo habrá hambre, desesperación y muerte para ellos. Así, las gruesas paredes del presidio, que le impiden ver más allá de su angustiosa y precaria situación, son alabados por los prisioneros como si fueran una fortaleza que contiene el peligro que acecha.

Ante un mundo que es advertido como dañino y peligroso, la prisión les parece un oasis de seguridad. Están atrapados, sordos ante los gritos que, del otro lado del muro, los llaman a derribar esas vallas oprobiosas.

Un intento de definición

Ahora bien, ¿es posible definir el populismo? Esta es la objeción con la que Ernesto Laclau inicia su obra sobre el populismo, apuntando contra los críticos del mismo.[1] Intentaremos dar una definición, establecer un contorno de este fenómeno político. Por ello, diremos que *el populismo es un movimiento que articula demandas insatisfechas, para cuya satisfacción apela al poder político y sostiene la supremacía del "pueblo" en detrimento de la libertad del individuo y su derecho de propiedad, así como de los mecanismos institucionales y legales que equilibren y limiten el poder.*

A partir de esta definición –que no suponemos exhaustiva ni definitiva, pero sí un instrumento útil para abrir el debate– se pueden profundizar diversas facetas que nos explican, desde una cosmovisión que parte del axioma del respeto a la persona, el porqué del carácter esencialmente autoritario, de cesarismo plebiscitario, antiliberal, anticonstitucional y antirrepublicano de los movimientos populistas.

La terminología del populismo es deliberadamente ambigua, sin necesidad de comprobación empírica ni de precisión. "Pueblo" es aquel actor imaginario del que los populistas se hacen pasar como legítimos representantes, como voceros de su voluntad, aun cuando el contorno de este término sea extremadamente difuso. No todos los habitantes de una nación son parte del "pueblo" para el populista, alimentando así la búsqueda de la confrontación.[2] Quién es y quién no es "popular", o "nacional", queda librado al arbitrio, a la imaginación y, sobre todo, a la circunstancia política inmediata. El amigo y aliado de hoy puede convertirse, rápidamente, en el enemigo odiado al día siguiente. Y el populista no vacilará en estigmatizar a quienes intenten refutarlo o, simplemente, lo interpelen: se convertirán,

[1] Ernesto Laclau, *La razón populista*, págs. 15-30.
[2] Sobre las definiciones de "pueblo", ver Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*, págs. 33-37.

por arte de su voluntad, en "anti pueblo". Así, son los que determinan el límite entre el bien y el mal, actitud maniquea que polariza a la sociedad, poniendo en un lado a los "puros" y "comprometidos", y en el otro extremo a los "réprobos". El pluralismo, que implica el respeto a la diversidad de opiniones y posturas, es reemplazado por la "pluralidad", que no es otra cosa que la mayoría, que cuanto más abrumadora, anónima y aplastante sea más frutos rendirá a la política populista.

El populismo es antiliberal porque no reconoce límites al poder; de hecho, proclama la soberanía del pueblo no como fuente de legitimidad, sino como fin de todas sus acciones. La voluntad del "pueblo", interpretada como un oráculo por parte de los líderes populistas, no es cuestionable; el líder tampoco debe dar respuestas, no es responsable ante otros poderes del Estado, ni tampoco ante el periodismo y la sociedad civil. El orden constitucional, que nació para que los gobernantes fueran responsables ante los parlamentos y para reconocer que hay libertades individuales que son anteriores al Estado, se convierte en un mero escenario en el que el populista actúa a sus anchas, desvirtuando el concepto fundante de la limitación al poder.

Es contrario a la república porque el equilibrio de poderes es reemplazado por un parlamento y una justicia que acompañan solícitamente el mandato populista, despejando cuanta demanda y queja se presente ante sus atropellos. Los poderes legislativos se transforman en torneos de discursos altisonantes que loan al pueblo y a su "intérprete" en el poder, además de cómplices de la inflación de normas que entorpecen y debilitan la iniciativa individual y privada, enmarañando leyes y reglamentos de modo inextricable, como un nudo gordiano que solo cabe cortar con decisión.

Es esencialmente opuesto al derecho de propiedad privada, ya que no vacila en quitar a unos para dar a otros, socavando la inviolabilidad que le es inherente. La astucia del populista, sin embargo, no consiste en ir de frente contra la propiedad, sino en atacar a sus poseedores más visibles; la amenaza queda latente contra todos. Se invierte el *erga omnes*. Y es así como impide la acumulación de capital, destruye el ahorro, elimina incentivos y ahuyenta los pocos capitales que pudiesen quedar. El modelo populista expande la presencia estatal en detrimento de la iniciativa privada, tal como lo hizo el peronismo en los decenios de los cuarenta y cincuenta en la Argentina,[3] siendo un ejemplo histórico de cómo este creciente poder estatal llevó a uno de los países más desarrollados de América Latina, tan

[3] Ricardo Sidicaro, *Los tres peronismos*, págs. 93-101.

atractivo para las inversiones internas y extranjeras, a una posición cada vez más baja y empobrecida.

El nacimiento de la ilusión

El ilusionista profesional bien sabe que lo que muestra es una apariencia. Tampoco pretende hacernos creer que eso es real, sino que juega con nuestros sentidos. Conoce nuestras flaquezas, ha practicado miles de veces cada uno de sus trucos hasta llegar a la perfección en la prestidigitación. Al acabar la función, aplaudimos su destreza, sin que creamos que sus hazañas hayan sido reales. Nos iremos pensando en "cómo lo hizo", sabiendo que fuimos deliberadamente engañados y nos entretenemos con esa ilusión.

El populista es un ilusionista que pretende mostrarnos una apariencia como si esta fuera real. Alimenta la concepción errada de que la abundancia está allí, disponible para todos, y que solo basta con querer alcanzarla y repartirla. Como si la riqueza fuera de un monto fijo, que no hubiese sido creada, y que el gran problema humano es que está mal repartida.

Partiremos de la idea de que ante la vida se asume una de dos posturas: como creador y protagonista, o bien como víctima. La primera es la visión de los que afrontan la existencia con iniciativa, empuje y dinamismo. La segunda, la de aquellos que reclaman a gritos y con furia que todo les sea dado por el simple hecho de estar aquí. El "derecho social" nace de esta segunda visión simplista de la existencia y del mundo.

La concepción de los llamados "derechos sociales" parte de la premisa de que solamente se es libre cuando ya no se tienen necesidades insatisfechas: es la liberación de las demandas materiales. Todo derecho implica una obligación de otro. El "otro", en este caso, es la "sociedad" representada por el Estado, que tendría la obligación de "liberarnos" de las necesidades materiales. La igualdad material sería, entonces, un requisito para la libertad. Para lograr esa "igualdad material" el Estado debe intervenir en la economía y la sociedad, además de expandirse. La paradoja es que esta creciente intromisión no solo dificulta el crecimiento de la economía y debilita la empresa privada, sino que además tiene los resultados opuestos a los que busca, haciendo más difícil el acceso a la satisfacción de las necesidades elementales de las personas.

Desde la perspectiva del "derecho social", es un acto de "justicia social" satisfacer las necesidades materiales del "pueblo", ya que de este modo se lo hace "libre" de la pobreza. Ser pobre, en esta visión, sería ser dependiente o esclavo de otros, a los cuales se somete para lograr la subsistencia. Es parte

de la noción de la "libertad positiva", en contraposición a la de libertad negativa,[4] en la cual el individuo alcanza su autorrealización gracias a la posesión de beneficios materiales en un plano de igualdad con los demás. Esa falta de libertad material se debería, por consiguiente, a que otros poseen injustamente la abundancia, en detrimento de la mayoría. De allí que se sostenga que la "libertad" (y subrayamos que es la "material") solo es posible en un contexto de igualitarismo. El enemigo de la igualdad es, entonces, la propiedad privada, puesto que es la manifestación más explícita de las desigualdades entre los hombres; es el modo cuantitativo y visible de reflejar esas disparidades. No es casual que socialistas y anarquistas hayan puesto la mira en la destrucción del derecho de propiedad, sosteniendo que el Estado es el protector de la misma, en tanto instrumento de dominación de los propietarios. El orden constitucional liberal es sometido a presiones desde dentro para socavarlo, alterarlo, a fin de derruir el derecho de propiedad.

En gran medida, esta ilusión está fundada en elementos presentes en nuestra cultura desde hace milenios: el relato mítico de la "edad de oro", una época primordial, lejana en el tiempo, en la cual los humanos vivían en la abundancia sin necesidad de preocuparse por el sustento, no estaban aquejados por enfermedades ni la vejez, y disfrutaban alegremente en el mejor de los mundos. Un sueño de la infancia eterna, despreocupada e inocente, la beatitud plena, como cuando éramos niños y no pensábamos en el costo de los alimentos, el abrigo, la vivienda y los juegos. El tiempo de la irresponsabilidad y el goce lúdico. Esa idea del paraíso terrenal como un estado natural previo a la civilización está presente en muchas culturas, y de hecho también en las utopías políticas de los siglos XIX y XX, como la idea del "comunismo primitivo" hasta que alguien inventó la propiedad –símil del "pecado original" de probar el fruto del árbol de la sabiduría–, o bien en las utopías étnicas de la pureza biológica de un pueblo, otrora inmaculado y glorioso. Estas visiones idílicas nutrieron las utopías criminales del marxismo y el nacionalsocialismo, que buscaron retornar a esa "edad de oro" con la implantación de regímenes totalitarios y genocidas, masacrando a millones de personas consideradas "culpables", que fueron los burgueses para el socialismo real y los judíos para el nazismo. Tanto el futuro comunista como el *Lebensraum* de la "raza de los señores" son visiones milenaristas que proyectaban sueños de abundancia sin límites, armonía y dominio pleno del grupo sobre las carencias materiales.[5]

[4] Ver Friedrich A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, págs. 41-43; Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*, págs. 60-65.
[5] Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, pág. 66.

Si bien el populista no tiene una utopía a la cual llegar, coquetea hábilmente con estas ideas circulantes en el imaginario político y social de los últimos siglos. Su preocupación es exacerbar el conflicto, sin llegar al desenlace lógico de una sociedad estrictamente igualitaria sin propiedad privada. En este sentido, no vacilará en presentarse como una variante "intermedia", un "tercer camino" entre el capitalismo y el socialismo, ya que buscaría "armonizar" las relaciones entre el capital y el trabajo.

Es un ilusionista hábil, porque sabe que la economía de mercado y la democracia liberal son formas pacíficas para la resolución de conflictos, basadas en la ley y el contrato, pero que no prometen soluciones definitivas. Son procesos dinámicos en los que las personas interactúan sin violencia, utilizando las porciones de conocimiento de las que disponen, co-creando un orden espontáneo que produce y multiplica la riqueza.

Expresión acabada del populismo es la frase que utilizó con profusión el peronismo, en Argentina, de que "con cada necesidad, nace un derecho". Esto implica que de cada necesidad humana –que sabemos que son infinitas– nacería un "derecho social". Ergo, también nacería la obligación de los "otros" –llámese la "sociedad", expresada a través del Estado– de atender esa demanda insatisfecha. Muchas veces se intenta demoler este concepto desde un punto de vista estrictamente presupuestario –que es válido, pero no suficiente–: de ¿quién paga? Pero la pregunta válida y esencial es ¿hay obligación?

Desde el punto de vista estrictamente semántico, el "beneficio" es "hacer el bien". Esto implica que hay voluntad, no obligación. El Estado benefactor, entonces, sería aquel que otorga beneficios por voluntad política, por deseo de los ciudadanos a través del legislador, no por una obligación de satisfacer los "derechos sociales". Así, puede ser decisión política la difusión de la educación con el objetivo de formar ciudadanos respetuosos de la ley con un mínimo de conocimientos elementales, como también proveer salud para evitar la propagación de enfermedades masivas que perjudicarían a todos, o bien un seguro de desempleo para evitar conflictos y desbordes sociales. Pero hay una voluntad de hacer el bien, no una obligación ante un "derecho social".

Democracia, mercado y populismo

La democracia es un régimen basado en la elección y alternancia pacífica de los gobernantes, fundado en comicios libres, competitivos y transparentes. En este proceso participan los partidos políticos como canales de expresión

de la ciudadanía, que articulan conjuntos de ideas más o menos homogéneas, con el fin de llevar y poner en práctica esas propuestas en los parlamentos y poderes ejecutivos. Los partidos políticos nacieron en torno a programas que permiten diferenciarse, y esto es lo que el ciudadano advierte a través de los discursos, plataformas electorales y eslóganes desplegados en las campañas electorales.

El orden constitucional liberal es el armazón jurídico de la democracia, es el cimiento que sostiene a este edificio. El populismo aspira a utilizar las herramientas de la democracia y la libertad de expresión, prensa y asociación para restringir la libertad individual, en aras –supuestamente– de un beneficio colectivo.

La democracia liberal, fundada en el pluralismo y la diversidad, cree y alienta el disenso en el marco del respeto a la libertad individual. El populista aprovecha ese clima de libertad para exacerbar las demandas insatisfechas, los estados de ánimo de desilusión e incertidumbre, la falta de respuestas inmediatas a males profundos.[6] La economía de mercado, la democracia liberal y el orden constitucional no tienen respuestas para el sentido de la vida, ni aspiran a tenerlas. No pretenden explicar por qué estamos en este mundo, ni tampoco tienen un sentido de la historia. Desde este punto de vista, se encuentran inermes ante las fantasías que esgrimen las utopías, o los reclamos imperiosos del populismo. La economía de mercado brinda más y mejores oportunidades, abre las puertas de la iniciativa, pero no da ni puede dar respuestas definitivas a los problemas humanos. Es un sistema imperfecto que la experiencia de los últimos siglos nos muestra como el mejor o, quizás, el menos malo en comparación con las alternativas basadas en la intervención estatal de la economía o, simple y llanamente, la planificación central. La economía de mercado no garantiza resultados ni promete el éxito. Es un sistema espontáneo basado en la interacción libre y voluntaria de las personas, por lo que resultaría absurdo pretender saber cuáles serán las consecuencias. Esto lleva a que muchas personas, ansiosas por lograr determinadas metas, cuestionen severamente el sistema más pacífico al que se ha llegado, tras milenios de experiencias históricas. Todos los sistemas que han intentado imponer determinados resultados han fracasado estrepitosamente, a pesar de todas sus consignas plagadas de las mejores intenciones. La economía de mercado tiene el gran mérito de exponer el mundo real: que los recursos son escasos y las necesidades son ilimitadas. A partir de esta premisa, debemos interactuar

[6] Ver Flavia Freidenberg, *La tentación populista*, pág. 263.

para lograr, en la medida de las posibilidades reales, cómo satisfaremos nuestras necesidades, condicionados por la cuantía de capital invertido, los bienes de capital existentes, el marco jurídico, la actitud emprendedora y lo que hemos heredado de generaciones anteriores. Se presupone la libertad negativa, que es la ausencia de coacción. Hay derecho a trabajar, asociarse, comerciar, en el sentido de que no se nos debe prohibir esta actividad en tanto tenga medios y fines que dañen a los demás. Acertadamente señalaba Juan Bautista Alberdi, en su *Sistema económico y rentístico*, que el derecho a trabajar no significa que a un actor se le provea de una audiencia que lo aplauda. Desde el punto de vista del "derecho social", cada actor –con o sin talento– reclamaría un estadio repleto de aplaudidores, para que no se frustre su derecho al trabajo...

Si para el populista "toda necesidad crea un derecho", entonces los "derechos sociales" son infinitos, y la obligación de satisfacerlos también. Esto puede llevar a extremos insoportables, a tensiones sociales que quebranten el Estado de derecho, vulneren las libertades fundamentales y lleven a la instauración de regímenes autoritarios que no solo no satisfarán a la población, sino que la empobrecerán a niveles alarmantes. Porque ante el conflicto político que genera, debemos recordar que los bienes son limitados, así como el capital disponible para crearlos. Esto lleva a un laberinto en el que unos y otros se culpan por no encontrar una salida. Pero es un laberinto mental, construido por nuestras ideas y palabras, del que se puede salir con la ayuda de un simple hilo, recordando el sentido original de los términos que utilizamos, o bien volando tal como lo hizo Dédalo, pudiendo contemplar desde lejos esta construcción artificial que nos atrapa.

Puesto que la "obligación" de satisfacer los "derechos sociales" recae en los propietarios y contribuyentes, estos serán demonizados para culparlos por la abundancia que poseen. Poco y nada habrá de interesar a quien exige un derecho social cuál es el origen de lo que se le provee, cuáles son los costos y consecuencias; su única preocupación es recibirlo porque lo considera justo.

Es así como se multiplican los reclamos, cada vez más perentorios, de una vivienda o planes sociales. Y ante esto, ¿quién se anima a decir, con voz clara y fuerte, que no hay tal "derecho a la vivienda"? Puede haber, sí, una política de vivienda por parte de los gobiernos, a fin de facilitar que parte de la población más pobre pueda acceder al beneficio de una vivienda, pero no hay una obligación a proveerla. Es claro que, en la confusión de términos y conceptos en el que hoy vivimos, resulta impopular hacer estas afirmaciones y se tilda, sin miramientos, de darwinista social a quien pueda objetar los

"derechos sociales". Y, sin embargo, el propósito es exactamente el opuesto. El desiderátum es que todos puedan comprar o construir su vivienda en base al esfuerzo propio, al trabajo tesonero, para que sean propietarios de hecho y de derecho con la conciencia tranquila de haber transitado el camino correcto de quien gana el sustento y el techo con sudor diario. Puede haber una política pública de vivienda como paliativo, con el sentido del beneficio social, como una forma de solucionar un problema que aqueja a un sector de la ciudadanía, pero no por una "obligación" del Estado o de la sociedad. La obligación indelegable del Estado es la de defender los derechos individuales frente a cualquier agresión, no el de proveer la "libertad material".

Al "derecho social" hay que denominarlo beneficio social, el cual debe ser debatido abiertamente en el proceso político, su conveniencia, factibilidad y quiénes deben recibirlo. Al considerarlo como un "derecho" se petrifica dogmáticamente y se impide la posibilidad de abrir el debate, ya que pasa a ser sacrosanto en nombre de la "justicia social". Estamos tan impregnados de esta terminología, que nos estremece el pensar en ponerla en discusión. Pero es preciso hacerlo. Si le quitamos el halo sagrado e incuestionable, ayudaremos a elevar a los que reciben el beneficio social a un grado de dignidad personal que se les niega, implícitamente, con el clientelismo. Es una ayuda al que se ayuda, una herramienta para ser responsable, un instrumento para salir de una situación crítica.

Es preciso remarcar que no hay tal posibilidad de "libertad material": los humanos somos falibles, nos enfermamos y morimos. Nuestro paso por esta vida comienza en la más amplia ignorancia y pobreza en el momento del nacimiento, somos la especie más vulnerable al instante de salir del útero materno. La fantasía de la "libertad material" provoca una carrera alocada por recursos que son escasos.

La retórica populista se ha apoderado del discurso político y de las mentes del mundo académico. Tiñe el lenguaje cotidiano, creando una oleada de reclamos que se extiende a los actuales "indignados", que exigen al Estado empleo, educación, vivienda e inclusive el acceso gratuito e ilimitado a internet. La feroz crítica que hacen al "consumismo" se les vuelve como un *boomerang*, ya que reclaman como niños lo que deberían producir como adultos. Pero las fuerzas del populismo, sobre todo cuando se hallan en la oposición, incentivan estos reclamos y no vacilan en culpar a los inmigrantes, a los inversores extranjeros, a las "ganancias extraordinarias" de las empresas, a la "oligarquía" y a teorías conspirativas de imposible demostración. Ya en el poder, los populistas darán latigazos y a la vez cortejarán a los empresarios, privilegiando a

aquellos que se asocien con sus aventuras gracias a barreras arancelarias, subsidios, créditos baratos a cambio de "favores" –léase enriquecimiento con sobornos- y sustento en las campañas electorales, cada vez menos transparentes.

Los planes sociales

Una de las políticas más frecuentes que desarrollan los gobiernos populistas son los planes sociales, que teóricamente son una asistencia para quien tiene problemas para hallar un nuevo empleo. Una salida transitoria, temporal. En la práctica, estos planes se eternizan. Los ministros de desarrollo social o similares se ufanan por la expansión de sus planes, cuando en la realidad ello debería demostrar el fracaso de las políticas implementadas. Cuando los planes de emergencia se multiplican, es porque no hay crecimiento económico ni creación de empleo, sino expansión estatal y aumento de la burocracia. Un ministro exitoso debería mostrar que la cantidad de planes sociales disminuye, no que crece la cantidad de personas necesitadas. La paradoja es que su triunfo debería llevar a su propia desaparición.

Pero el plan social es un instrumento de dominación que establece la dependencia al Estado. Es un mecanismo de disciplinamiento de la sociedad, que pone a los individuos al servicio de una fuerza política que se apodera del Estado para incrementar su poder, vulnerando no solo los mecanismos constitucionales, sino utilizando a las personas como meros medios de su voluntad. Lejos de buscar que las personas se desarrollen, el populismo implementa políticas de estricta dependencia al Estado. De este modo, son cada vez menos los ciudadanos que no viven del empleo público o la asistencia social, por lo que su margen de autonomía se estrecha cada vez más. Su destino queda atado al del líder político, con lo que el régimen democrático tambalea en su pluralismo y posibilidad de alternancia en el gobierno. El clientelismo genera obediencia, sumisión, cobardía cívica: las elecciones pasan a ser un espectáculo de demostración de adhesión al caudillo político, en el que ya está conocido el ganador de antemano. Si a esto se le suma la falta de debate sobre las causas y problemas que crea el populismo –porque no es políticamente correcto criticar a los "derechos sociales"–, esa magnífica posibilidad de cambio que son los comicios se transforman en una obra de teatro en la que todos los actores repiten el mismo libreto, por temor a ser abucheados por el público.

Las elecciones, que deberían ser una señal de premios y castigos, se transforman en plebiscitos a favor o en contra del líder populista, devenido

en dueño y proveedor de las llaves de la felicidad. Esto desnaturaliza el espíritu del disenso y el debate que deben permear los comicios, en los que los candidatos y gobernantes deben responder ante el elector por lo que hacen, han hecho y harán. Es un contrato que se renueva periódicamente, pero para ello ambas partes deben interactuar. El plebiscito, en cambio, polariza, inflama las pasiones y descarta el debate racional y sosegado.

Evitar el populismo, salir del populismo

El populismo nace y se desarrolla en un ambiente de confusión conceptual deliberada. Es parte de su estrategia. Apela a sentimientos de colectividad, solidaridad, nacionalismo, mezclándolos con condimentos de conquista y épica política.

Debe ser refutado y cuestionado desde sus mismos principios, así como en sus pobrísimos resultados. La experiencia histórica es abundante en ejemplos de que el populismo, el intervencionismo económico y el autoritarismo han empobrecido a muchas sociedades. Son políticas de estancamiento que agravan las necesidades materiales.[7]

Son muchas las personas que, de buena fe, creen que las políticas populistas son beneficiosas y que llevan a la modernidad. En primer lugar, es a estas personas a las que hay que explicar y demostrar los resultados perniciosos del intervencionismo estatal, el nacionalismo y proteccionismo económico y los planes sociales *ad aeternum*.

Asimismo, no solo hay que llevar adelante un debate esclarecedor en los ámbitos académicos, políticos y periodísticos, sino que también hay que fomentar y desarrollar redes en la sociedad civil. Son muchas las ONG, denominaciones religiosas y asociaciones voluntarias que impulsan programas de asistencia a los sectores más necesitados. Hay que actuar para que estas asociaciones comprendan que su rol es central, no como accesorios ni acompañantes. Pueden crear hábitos de emprendimiento, ayudar a la construcción de nuevas viviendas, promover acciones que fomenten la salud y de generación de empleo. Estas redes voluntarias pueden ser los canales de transmisión de nuevos hábitos laborales que permitan liberarse de la tutela clientelista y la asistencia estatal, propagando actitudes positivas hacia el emprendimiento, la acción y capacitando para los nuevos desafíos laborales del mundo contemporáneo. Ante la presión

[7] Ver Cristián Larroulet y Bárbara Horzella, "Populismo en América Latina: paradigma y antítesis en los casos de Venezuela y Chile", en Ángel Soto y Paula Schmidt, *Las frágiles democracias latinoamericanas*, págs. 106-110.

de los movimientos populistas, es necesario crear una red de contención y comunicación que permita a las personas que se liberen del entramado del clientelismo. Puede haber un costo emocional y económico muy alto al salir del sistema clientelista, por lo que estas redes de asociaciones voluntarias son instituciones claves para enhebrar la cooperación libre y articulada de quienes quieran llevar adelante la vida con su propio esfuerzo. En este sentido, las redes sociales que han nacido en internet son una ayuda complementaria indispensable: gracias a ellas se han multiplicado esfuerzos loables para la ayuda de los más necesitados, así como la propagación de causas nobles. Son ejemplos luminosos de que las personas pueden y quieren cooperar voluntariamente en ayuda mutua, que están dispuestas a involucrarse activamente sin necesidad de la intermediación y la tutela estatal. Son modelos de coordinación de voluntades en pos de un objetivo común que deben ser estudiados e imitados.

Para evitar el populismo o salir de él, hay que dar pequeños grandes pasos. No cabe esperar que los resultados beneficiosos de la economía de mercado lleguen solos a los sectores más necesitados, sino que hay que actuar en la sociedad civil y en el mundo de las ideas.

El pequeño propietario es el principal escollo para el populista. Aquel que sabe ganar su salario, ahorrar, emprender y fortalecer su propio hogar es quien más desconfía de las promesas populistas. Son aquellos que no desesperan ni nada esperan de los demás, sino que actúan como creadores de su propio porvenir ante la adversidad. Es, también, el más expuesto a la inflación, los impuestos y las regulaciones burocráticas. Es la víctima predilecta e inmediata del dirigismo económico, puesto que su posibilidad de influir en las decisiones que emanan del poder político es escasa y limitada. Por ello, es imprescindible esclarecer ante la opinión pública cuáles son las causas y consecuencias de las políticas que llevan a la ilusión populista.

Hacia una ética de la responsabilidad

No hay vacuna definitiva contra la ilusión populista. Como hemos señalado en el comienzo, la incertidumbre es parte de nuestra vida, y debemos aprender a convivir con ella. Es falso que haya habido tiempos de certeza y seguridad: todas las épocas fueron de cambios, más o menos rápidos, que alteraron las relaciones humanas. Basta con ver las geografías de los países, cómo surgieron y cayeron grandes y poderosos imperios; y cómo naciones que otrora fueron ricas hoy han quedado arrumbadas en

los libros de historia. En el periodo de posguerra se intentó crear la ilusión de la estabilidad basada en el Estado benefactor, pero su costo ha sido tremendo y ahora se viven las consecuencias de su falta de flexibilidad y promesas imposibles de cumplir.

Hay que insistir en la responsabilidad de las acciones, en una ética basada en que cada uno debe responder por lo que hace y deja de hacer. Ser responsables para ser libres, implica el involucramiento activo en la vida de la polis: no solo permanecer en guardia ante las tentaciones autoritarias del poder político para preservar la libertad individual, sino un compromiso en la sociedad civil. No en vano, Alexis de Tocqueville señalaba que la sociedad libre de los Estados Unidos se fundaba las asociaciones voluntarias, la libertad de prensa y las instituciones municipales, ya que son los ámbitos más naturales para el desarrollo del espíritu cívico.

Como ciudadanos que aspiramos a vivir en una sociedad libre y pluralista, no podemos descuidar ni abandonar en otros la custodia de nuestros derechos individuales.

No hay vacuna definitiva contra la ilusión populista ni las tentaciones autoritarias, así como tampoco hay un triunfo final del constitucionalismo, la democracia liberal y la economía de mercado. No hay un estado de beatitud final en este mundo. Es y será una discusión permanente, porque los seres humanos no estamos satisfechos con el presente que vivimos. Y por ello actuamos. Comprendamos que ningún sistema satisfará en su totalidad las necesidades, porque somos falibles, volubles, cambiantes y con nuevas necesidades. Pero ello debe hacernos tomar conciencia de la responsabilidad de nuestras acciones. Como señalaba Edmund Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, la sociedad es un contrato entre los vivos, los muertos y los por nacer. Las decisiones de ayer, incluso de un pasado remoto y desconocido, nos afectan hoy; nuestro presente es, en gran medida, el resultado de innúmeras acciones del pretérito. El populismo de hoy será la falta de libertades, la miseria, el endeudamiento y la decadencia de mañana. No podemos ni debemos permanecer indiferentes ante las falacias que alimentan a un fenómeno que hace daño a nuestras libertades individuales.

Bibliografía consultada

Berlin, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 2008.

Burke, Edmund. *Textos políticos*. México: FCE, 1996.

Eliade, Mircea. *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós, 2000.

Freidenberg, Flavia. *La tentación populista*. Madrid: Síntesis, 2007.

Hayek, Friedrich A. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1982.

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires, FCE, 2005.

Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Buenos Aires: Taurus, 2003.

Sidicaro, Ricardo. *Los tres peronismos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

Soto, Ángel, y Paula Schmidt. *Las frágiles democracias latinoamericanas*. Santiago: Aguilar, 2008.

Mención

El devenir de la libertad en América Latina

Guillermo Lousteau Heguy

Guillermo Lousteau Heguy nació en Buenos Aires, Argentina, en 1934. Doctor en Ciencias Jurídicas y licenciado en Filosofía, es presidente del Interamerican Institute for Democracy (Miami). Ha sido profesor titular en la Universidad de Buenos Aires y en las universidades Católica y del Salvador, además de que dictó cursos en George Washington University, en la Universidad Complutense de Madrid y en la Universidad Católica de Chile. En la Florida International University dirigió la maestría en Ciencias Políticas del programa FLACSO-FIU. Es autor de *El pensamiento político hispanoamericano* (en varios tomos), *Democracia y control de constitucionalidad*, *The Philosophical Foundations of American Constitutionalism*, *La democracia en América Latina y El nuevo constitucionalismo latinoamericano* (estas últimas dos obras en colaboración). Su correo electrónico es lousteau@mac.com.

El nombre de la libertad política es democracia.
Mario Vargas Llosa

Introducción

Si la afirmación de Mario Vargas Llosa es cierta, el devenir de la libertad en América Latina corre paralelo con el devenir de la democracia.

El liberalismo ha hecho de la libertad su elemento esencial y esa libertad se reclama en todos los órdenes: en el político, en el económico y en el cultural. La reducción del liberalismo a la economía ha sido la causa principal de los ataques y la campaña de desprestigio que ha sufrido y sufre actualmente. Reivindicar la libertad por sí misma, y no como un requerimiento para el crecimiento y desarrollo económico, por más importante que este sea, es un paso decisivo para que las ideas del liberalismo sean cabalmente entendidas y aceptadas. Esa reivindicación de la libertad es un problema de actitud, más que un dogma o una ideología, que se aplica al caso específico de la defensa de la democracia.

Según Samuel Huntington, una tercera ola democratizadora se ha desplegado en el mundo a partir de 1974. Esta ola, que abarca a América Latina entre otras regiones, constituye un proceso que reemplaza a regímenes no democráticos por democracias representativas.

Analizando la realidad actual de la región, es posible sostener que, efectivamente, la democracia ha ganado terreno. En 1978 solo tres países eran gobernados por elección popular: Colombia, Venezuela y Costa Rica. Hoy, con la única excepción de Cuba, todos los gobiernos de América Latina han surgido de elecciones populares.

Esto constituye, sin lugar a dudas, un enorme avance de la democracia. Votamos en todos lados, aunque el sistema no parece ser tan sólido como quisiéramos. Y ocurre, como señala Alan Rouquié, cuando la democracia parece haber triunfado en el mundo entero, por encima del resto de los regímenes políticos. Los principios democráticos constituyen la única fuente de legitimidad en la inmensa mayoría de los Estados.

El prestigio de la democracia como sistema político es evidente y ya nadie se anima a manifestarse contra ella. El problema consiste en determinar de qué hablamos cuando hablamos de democracia. Ya a principios del siglo xx, Ludwig Wittgenstein nos había alertado sobre el uso de las palabras, advirtiendo que si nos pusiéramos de acuerdo sobre el significado de los términos que usamos, desaparecería casi la totalidad de las discusiones.

Básicamente, la historia ha conocido dos conceptos tradicionales de democracia: como gobierno de la mayoría y como un sistema de limitaciones en defensa de la libertad. Conceptos que pueden presentarse como contrapuestos.

La democracia como mayoría

El concepto de la democracia como mayoría proviene de los griegos, especialmente de la trilogía delineada por Polibio y Aristóteles como formas de gobierno. De allí procede la asimilación de democracia con mayoría.

Esta interpretación –que se ha mantenido a través del tiempo– padece de serios problemas, que tienen que ver, por ejemplo, con el concepto de pueblo y de mayoría, así como con análisis etimológicos. Sin embargo, el inconveniente mayor reposa, a mi entender, en que no atiende los matices que surgen de la enunciación aristotélica.

Aristóteles señaló tres formas de gobierno como puras y tres formas de gobierno como impuras. Esas formas se diferenciaban por el titular del gobierno: entre las formas puras, si el titular era una persona, la llamaba *monarquía;* si era el grupo de los mejores, *aristocracia,* y si era la mayoría, *democracia.*

Con el mismo patrón, las formas impuras constituían una *tiranía,* una *oligarquía* y una *demagogia.*

Las formas puras se contraponían a las impuras por la forma de ejercer el gobierno. Este requerimiento no ha sido debidamente enfatizado por quienes caracterizan a la democracia como meramente el gobierno del pueblo o, si se quiere, de la mayoría.

Considerando ambas distinciones, es evidente que, para Aristóteles, la democracia requería las dos cualidades: que fuera el gobierno de la mayoría y que se ejerciera en forma correcta. Si esta última condición no se daba, el gobierno no era una democracia, sino una demagogia.

La realidad histórica de los griegos se ajusta a esta concepción del gobierno de la mayoría. Jamás se aceptó algo así como una voluntad mayoritaria sin límites. Por el contrario, en las ciudades griegas, y especialmente en Atenas, la mayoría tenía muy claras y marcadas limitaciones. No solo esa mayoría no podía ir contra las leyes ancestrales de la ciudad, sino que castigaba a los autores de cualquier proyecto de ley que se opusiera a ellas.[1]

La democracia liberal

El concepto de democracia liberal, el que privilegia la libertad y limita al poder, proviene de la concepción sajona de la libertad individual.

Al desmoronarse el principio del origen divino de los reyes, las teorías contractualistas intentan encontrar una nueva forma de legitimidad. Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau encuentran el fundamento del gobierno en un contrato entre los hombres que les permite vivir en sociedad. Los tres describen de manera diferente ese contrato y las condiciones en que se celebra, lo que lleva a diferentes concepciones del gobierno y a las consecuencias que esas concepciones abrigan.

Acorde con sus circunstancias, Locke toma la libertad y la autonomía individual como los valores fundamentales y sienta las bases de un método político cuyas instituciones políticas deben adecuarse a la protección de los derechos individuales contra los abusos del poder. La propiedad privada, como sustento indispensable de esa autonomía individual, se cuenta entre esos derechos.

Esta visión de las instituciones como límites al gobierno tuvo su concreción efectiva en las ideas y reglas de la Constitución de Estados Unidos, en 1787. Los constituyentes coloniales se enfrentaban, por vez primera, con ejemplos concretos de excesos de la mayoría, expresados en las legislaturas coloniales, y que ponían en peligro los derechos de las minorías, fundamentalmente propietarios. Como Jefferson expresara, el despotismo de una mayoría no era por lo que habían luchado. Esas circunstancias los convencieron de la necesidad de acotar a las mayorías, y las ideas de Locke y de otros pensadores afines, junto con la realidad de las colonias independizadas de Inglaterra, crearon las condiciones para emprender el experimento más exitoso de las ideas políticas en la historia: el constitucionalismo norteamericano.

[1] También las leyes de los dioses estaban por encima de las leyes humanas, ya fueran del rey o de la mayoría, como un claro antecedente del derecho natural. Antígona enfrentada a Creonte, sosteniendo la ley de los dioses por sobre la del rey, es un ejemplo típico de esta limitación.

La Constitución de Estados Unidos creó un sistema basado en la limitación del gobierno, mediante las instituciones del peso y contrapeso recíproco entre los diferentes poderes, la independencia del poder judicial y la revisión constitucional de las leyes y los actos de gobierno.

Este sistema, discutido y analizado minuciosamente en *El Federalista*, a través de los escritos de Jay, Hamilton y Madison, es el que conocemos como democracia liberal. Sistema que fue adoptado, con mayor o menor éxito, por la gran mayoría de los países de América Latina a medida que se iban constituyendo como naciones independientes. Al menos en teoría, ya que en la práctica pesaron las diferentes condiciones culturales: mientras que en Estados Unidos los valores se adaptaban a esas condiciones institucionales, la herencia hispana implicó una gran dificultad para vivir como propio un régimen de esas características.[2]

La Carta Democrática Interamericana

La distinción entre estas dos concepciones de la democracia no es solamente doctrinaria. Ha tenido una recepción en la legislación positiva de la Carta Democrática Interamericana, sancionada por la Organización de los Estados Americanos en Lima, en 2001. Ha sido suscrita por todos los países integrantes de la Organización, y por eso constituye un convenio de cumplimiento obligatorio. Con este peso y autoridad, es un hito imprescindible en el devenir de la democracia y la libertad en el continente.

El texto de la Carta reconoce que la democracia representativa es indispensable para la estabilidad, la paz y el desarrollo de la región y que es propósito de la OEA promoverla y consolidarla. Define como elementos esenciales de la democracia representativa, entre otros, el respeto a los derechos humanos y las libertades fundamentales; el acceso al poder y su ejercicio con sujeción al Estado de derecho; la celebración de elecciones periódicas, libres, justas y basadas en el sufragio universal y secreto como expresión de la soberanía del pueblo; el régimen plural de partidos y organizaciones políticas; y la separación e independencia de los poderes públicos.

El ejercicio de la democracia, la transparencia de las actividades gubernamentales, la probidad, la responsabilidad de los gobiernos en la gestión pública, el respeto por los derechos sociales y la libertad de

[2] Por el contrario, las otras dos doctrinas contractualistas (Hobbes y Rousseau) tienen mucha más vigencia en América Latina. El primero, que piensa en un gobierno omnipotente, el Leviatán, apunta a superar el temor a la anarquía, propia de nuestra historia, y por eso su sistema es más aceptado. Por su parte, Rousseau concibe la voluntad general como el motor de la acción política, y es por eso que su doctrina se adapta mejor al populismo latinoamericano.

expresión y de prensa, agrega la Carta, son componentes fundamentales de la democracia que debe promoverse.

Con estas definiciones queda claro que la Carta comprende como democracia los dos elementos que hemos señalado: 1) la elección popular en elecciones periódicas, libres, justas y basadas en el sufragio universal, y 2) el respeto a los derechos humanos y las libertades fundamentales, la sujeción al Estado de derecho, la separación e independencia de los poderes públicos y la libertad de expresión y de prensa.

La Carta prevé procedimientos para el caso de violación de estos principios, como mecanismos de acción colectiva de los Estados miembros en caso de interrupción abrupta o irregular del proceso institucional democrático o del legítimo ejercicio del poder por un gobierno democráticamente electo.

Los gobiernos así amenazados podrán solicitar asistencia para preservar la institucionalidad democrática (art. 17º) y cuando en un Estado miembro se produzcan situaciones que pudieran afectar el desarrollo del proceso político institucional democrático se podrán disponer visitas para hacer un análisis de la situación (art. 18º).

La ruptura del orden democrático o la alteración del orden constitucional impiden al gobierno afectado participar de las actividades de la Organización (art. 19º) y se pone en marcha un mecanismo tendiente a solucionar la situación, incluyendo la suspensión del gobierno en cuestión.

La situación actual: una región, dos sistemas

El panorama político de América Latina en el siglo XXI tiene características nuevas, en especial con relación al sistema o régimen de gobierno, ya que coexisten los dos modelos que responden a las concepciones descritas.[3]

Por un lado, la gran mayoría de los países de la región –tanto si se considera el número de países como la extensión territorial o la cantidad de habitantes involucrados– puede exhibir una adscripción a una democracia, aunque incipiente, que responde a un criterio que va más allá de lo meramente electoral y que respeta las instituciones propias del sistema republicano y los derechos de las minorías.

Por el otro, se observa la existencia de nuevos liderazgos populistas aparecidos en la última década del siglo pasado y la primera del XXI, que se constituyen como ejemplo del modelo de democracia meramente electoral. Estos países, en notoria minoría, son los que se definen como

[3] En rigor, los sistemas serían tres, considerando el de Cuba, definitivamente consolidado como un régimen totalitario y diferente a los otros dos.

el "socialismo del siglo XXI", con rasgos propios que los diferencian de episodios aparentemente similares de los siglos XX y XXI.

Estos dos sistemas mantienen conceptos opuestos sobre la democracia, de la que invocan ser los auténticos defensores. Uno representa la libertad y el otro se constituye en su enemigo. ¿Cómo caracterizar esa diferencia?

Izquierdas y derechas: una distinción disfuncional

Las categorías que usamos habitualmente parecieran no ser ya adecuadas para el análisis de la realidad política y especialmente disfuncionales para la vigencia de la libertad. Muestran claros síntomas de envejecimiento, sin que aparezcan otras nuevas. Una de esas categorías obsoletas es la de izquierdas y derechas.

El siglo XXI posee un contexto difícilmente asimilable al de fines del XVIII, de donde proviene la dicotomía izquierda/derecha, términos aplicados por primera vez en las sesiones de la Asamblea Nacional francesa y trasladados al campo político en general. Los valores fundacionales de esa izquierda (los derechos universales e individuales del hombre y del ciudadano) han sido desconocidos por quienes se dicen de izquierda a partir del marxismo del siglo XIX.

En América Latina existen gobiernos que podrían asimilarse a una u otra de esas tendencias. Encontramos gobiernos formados por partidos de izquierda institucionalizados (asociados a organizaciones sindicales y de filiación socialista), pero su característica revolucionaria evolucionó a través de diferentes procesos de asimilación y aceptación de las instituciones de la democracia liberal (en el orden político) y de las reglas del mercado y la apertura comercial (en el orden económico). Son los casos de la Concertación chilena, del Partido de los Trabajadores brasileño y del Frente Amplio en Uruguay. En los tres casos, el grado de institucionalización es marcado, especialmente en lo que hace a la competencia electoral, a la garantía de los derechos individuales, a la separación de los poderes, a la independencia del Poder Judicial y a la libertad de prensa. En esos casos, la libertad no corre peligro.

Tampoco una asimilación con la derecha o el centro es un elemento decisivo para realizar un análisis sobre la vigencia de la libertad en América Latina. Los casos de Sebastián Piñera, en Chile, o de Juan Manuel Santos, en Colombia –que podrían ser entendidos como de centro-derecha– son tan respetuosos de la libertad y las instituciones como los antes mencionados.

En este escenario, la diferencia entre izquierda y derecha parece superflua y el análisis parece mutar hacia una distinción más apropiada, la de gobiernos democráticos y la de gobiernos no democráticos o autoritarios. Entre los primeros pueden darse casos, indistintamente, de gobiernos liberales, por un lado, o de una socialdemocracia, por el otro. Entre los segundos, los gobiernos o regímenes autoritarios, como Venezuela, Ecuador, Nicaragua y Bolivia, ya no respetan los elementos esenciales del sistema democrático que tiene que ver con la libertad individual y la limitación del gobierno. Hoy constituyen auténticos autoritarismos electos.

Esta nueva situación conlleva a otra categoría funcional: la distinción de adversarios y enemigos. La condición de adversario se da dentro de las reglas del juego aceptadas, tanto en el marco espacial como temporal, marco en el que se discute la forma de administración de la sociedad. Cuando esas reglas comunes no existen o cuando una de las partes las desconoce como medio de la lucha política, los que se enfrentan ya no son adversarios: son enemigos.

La lucha por la libertad se da, precisamente, en esos términos.

La democracia de América Latina

Es muy difícil asociar espontáneamente a América Latina con la democracia. La imagen que surge, principalmente en Europa y en Estados Unidos, es la de una región más cerca del autoritarismo que del respeto a la libertad y la democracia constitucional.

Sin embargo, y a pesar de su inestabilidad crónica y de sus dictaduras frecuentes, el concepto de soberanía popular como legitimidad de un régimen político es un concepto muy arraigado en la región. A partir de los procesos emancipadores, la soberanía popular es el único principio aceptado de legitimidad política, pese a las interrupciones en su vigencia efectiva. Desde el siglo XIX ese principio no ha sido refutado con éxito, siguiendo los casos de Estados Unidos, la Revolución francesa y lo expuesto en la Constitución de Cádiz de 1812. En este reconocimiento, la América de habla hispana se anticipó a muchas naciones europeas, donde su adopción fue mucho más tardía. De hecho, adoptaron el mismo sistema constitucional norteamericano –al menos en la letra– que consagraba el voto popular.[4]

Ese criterio, el de la elección popular, se corresponde perfectamente con el hecho de que los gobiernos en el siglo XXI fueron respetuosos del principio de la soberanía del pueblo, al menos formalmente. Pero, como

[4] Lo cual no ha sido óbice para que la realidad haya ido a contramano de ese principio en numerosas oportunidades. Durante los siglos XIX y XIX se establecían con frecuencia regímenes que no respondían a los criterios de la democracia representativa y la elección popular del gobierno.

dice Rouquié, *la multiplicación de las democracias aparentes, de cuasi-democracias sesgadas en diversos grados que solo mantienen la técnica de acceso al poder (es decir, los procedimientos electorales y no el Estado de derecho) torna necesaria una reflexión empírica y sin preconceptos sobre la realidad compleja y frágil de los sistemas democráticos.*

Estas cuasi-democracias, o autoritarismos, surgen a través de lideres radicales, electos por el voto popular, con características y procesos similares. Basados exclusivamente en una mayoría circunstancial, pretenden poner en marcha un proceso "populista", marginando las normas de sus propias constituciones. Estos regímenes se contraponen a los que se adhieren a la democracia liberal, y con esta oposición quedan configurados dos tipos de sociedades, ambas con gobiernos surgidos de elecciones populares pero con características distintas.

En nuestro pasado regional, la democracia se contraponía al fenómeno de los golpes de Estado militares, y así resuena todavía hoy, especialmente en las encuestas sobre la democracia que se efectúan en América Latina. Hoy los atentados contra la libertad presentan otras características, y para algunos estudiosos el comienzo de ese cambio se produce en el Foro de San Pablo. Al margen de las dudas sobre la verdadera potencialidad y amenaza que surge de esos encuentros, es innegable el cambio conceptual adoptado por las organizaciones de izquierda agrupadas en el Foro sobre la estrategia de acceso al poder. Así, por ejemplo, el Foro asumió un "activo compromiso con la vigencia de los derechos humanos, la democracia y la soberanía popular como valores estratégicos". Para muchos analistas, este cambio significó la emergencia de un nuevo paradigma para la izquierda latinoamericana: una izquierda no autoritaria y desmilitarizada. El ex presidente Lula afirmó en 2008 que "el Foro de San Pablo había educado a la izquierda en la comprensión de la existencia de posibilidades de competir en elecciones y lograr el poder a través de la vía democrática".

Si la lucha entre la democracia y el autoritarismo se plantea en las urnas –como una novedad–, el enemigo que enfrenta la libertad es el proceso conocido como populismo. Así, en el acto electoral, el populismo se convierte en el peligro que amenaza a la libertad.

El populismo es un sistema que tiene lugar no solo en América Latina. Mauricio Rojas ha propuesto una imagen distintiva de los gobiernos populistas que alcanza a los países europeos. Los populismos, dice Rojas, proponen una ilusión generalmente irrealizable y no sustentable en el tiempo. Es una visión anacrónica que cree que se puede repartir sin asegurar las condiciones de riqueza continuada y sin aumentar la productividad, coincide Liliana De Riz. Así, el populismo europeo ha creado un ciudadano

acostumbrado a ciertos niveles de vida, a los cuales se cree con derecho sin adquirir conciencia clara del esfuerzo que demanda el mantenimiento de ese nivel. La carga y la responsabilidad se pone en el Estado.

Por su propia consistencia, el populismo necesita de un Estado fuerte y gastador, capaz de brindar lo que la gente reclama como un derecho adquirido. Ese populismo sería la explicación de los problemas que enfrenta la economía del continente europeo, según Rojas.

Esta faceta se replica en América Latina, donde los gobiernos presentan rasgos muy marcados de populismo, agravado porque esto sucede en una región donde ni siquiera existen las condiciones de los países europeos con respecto a los niveles de riqueza alcanzados.

A esa característica el populismo latinoamericano le agrega dos rasgos propios y específicos: el caudillismo y el mito revolucionario.

El caudillismo tiene una honda raigambre en la región, producto de nuestra cultura hispana. Los siglos XIX y XX contienen innumerables ejemplos. Su aspecto más importante ha sido y sigue siendo –como describe Enrique Krauze– el "redentorismo", una veta reivindicativa dirigida a las clases populares que conecta a los caudillos con la gente sobre una base exclusivamente emotiva.

El segundo elemento decisivo del populismo latinoamericano es el mito revolucionario, un elemento que termina por darle un rasgo fundacional al fenómeno, un nuevo punto de partida de tono marcadamente épico.

La dinámica propia de estos dos elementos (el caudillismo y el carácter fundacional) llevan, inexorablemente, a la concentración y la perpetuidad del poder.

Un sistema personalista no admite la dispersión del poder y menos el control recíproco entre las ramas del gobierno. Tarde o temprano, el sistema de pesos y contrapesos de la constitución se evidencia como un estorbo y los poderes quedan en manos del caudillo.[5]

Por su parte, la invocación a lo fundacional requiere un ejercicio del poder más allá del plazo establecido en la constitución para el mandato del electo. Una revolución que pretende fundar una nueva sociedad no puede limitarse a un solo periodo, sino que ha llegado para quedarse.[6]

[5] Rafael Correa es una clara expresión de esta afirmación. Correa, en un discurso televisado y que circula profusamente, ha dicho que "como jefe del Estado soy el jefe del poder ejecutivo, del poder legislativo y del poder judicial".

[6] Así como Correa ejemplifica la concentración de poder, esta necesidad de perpetuarse se ve también en los casos de Bolivia y Venezuela. Morales ha afirmado que "el socialismo ha llegado al poder para quedarse", y el jefe del ejército venezolano ha dicho que en caso de perder las elecciones el gobierno no reconocerá el resultado y no entregará el poder.

De esta circunstancia es de donde surge la necesidad de una inmediata reforma de la constitución, con el fin de permitir la reelección indefinida y la perpetuación en el poder, al mismo tiempo que se desarman las instituciones que limitan el ejercicio de ese poder, en especial la alternancia en el gobierno y la vigencia plena de la constitución.

De acuerdo con esa característica fundacional, la primera elección de estos regímenes muestra una cara épica que debe mantenerse con el tiempo, mientras que las siguientes reelecciones no tienen ya sino un aspecto meramente formal y el propósito de legitimar el poder a través de una mayoría expresada en las urnas. Este formato tampoco es casual; ha sido desarrollado como una teoría que sustenta ideológicamente al conjunto de países involucrados por un grupo de constitucionalistas de la Universidad de Valencia, España, quienes han enunciado la existencia de "un nuevo constitucionalismo latinoamericano". Esta figura sostiene que "la constitución no puede ser un límite al proceso revolucionario popular" y que, por lo tanto, debe ser reformada cada vez que la revolución lo exija. El único factor de legitimación es mantener el apoyo popular –aun por encima de la constitución y las leyes–, y por ello propugna un permanente llamado a votación, cualquiera que sea el pretexto –referéndum, plebiscito o consulta– que les permita exhibir esa mayoría.

La nueva teoría cultural (CT) propuesta por los antropólogos Mary Douglas y Michael Thompson, e introducida a la Ciencia Política por Aaron Wildavsky, agrega un nuevo factor que contribuye a la caracterización de este conflicto. Propone una dicotomía en los modelos de sociedad que resulta útil y particularmente apropiada para este análisis. Para la nueva teoría cultural, la cultura y las instituciones no son vistas como conceptos competitivos o explicaciones mutuamente excluyentes, sino que, por el contrario, las instituciones son percibidas como aspectos propios de la cultura política. Con estas premisas, distingue entre sociedades con instituciones, que se manejan por consenso, y sociedades de mayorías, que excluyen a las minorías. Las primeras dispersan el poder entre distintos componentes de una mayoría extendida, mientras que las mayoritarias concentran el poder en forma centralizada. Las primeras corresponden a sociedades liberales mientras que las segundas se identifican con los regímenes populistas.

Los autoritarismos electorales así descritos suelen apelar a un discurso polarizado, un discurso radical que excluye a la oposición y a los medios de comunicación críticos. Ese discurso se inserta en una narración que incluye

una interpretación del pasado reciente, la demonización de los opositores y la construcción de un enemigo visible, en una interpretación unilateral que no resiste el análisis crítico. De allí su rechazo a la prensa libre, verdadero contradictor del relato.

Considerando estos elementos, volvemos a la pregunta: ¿cómo determinar cuándo un gobierno ha dejado de ser democrático? ¿En qué momento un gobierno electo pasa a ser una autocracia? En este proceso de democratización que ha tenido lugar en los dos últimos siglos –aunque de manera discontinua y heterogénea–, el rasgo principal es cotejar los sistemas políticos reales con la aplicación correcta de las reglas del juego. Para Raymond Aron el juego democrático está marcado por la imposición de reglas estrictas, el mantenimiento de un marco espacial y temporal en cuyo interior deben mantenerse.

Es aquí donde el autoritarismo encuentra su mayor obstáculo. El riesgo de perder el poder constituye –dice Aron– el horizonte maldito del misterio democrático, que lleva a los populistas a liberarse de los topes institucionales. Por esa razón es que el carácter fundacional no tiene más destino que eternizarse en el poder, y toda promesa de respetar las reglas de juego vigentes es una falacia.

Es este punto la clave para entender la ilegitimidad del cambio constitucional que abre la posibilidad de la reelección, prohibida por la constitución vigente. El gobernante electo lo ha sido por un plazo acordado que debe respetar. Cambiar esa condición es violar el Estado de derecho:[7] quien asume el poder para el cual ha sido electo debe cumplir con las condiciones bajo las cuales fue electo.

¿Por qué resurgen estos procesos populistas? La situación de pobreza y desigualdad en América Latina no es ajena a este fenómeno, lo que hace muy vulnerable a la democracia. Pero el populismo se asienta principalmente en una larga tradición de paternalismo y dependencia estatal, tan bien descrita por García Hamilton, no solo vigente entre los más desfavorecidos sino también en la sociedad en general y especialmente en el mundo de los negocios. En nuestra región se percibe como más rentable la cercanía a los poderes del gobierno que el desarrollo de los componentes de la competitividad internacional y la libertad económica.

Desde el punto de vista político, el gran temor de los ciudadanos no es al poder sino al desorden y la anarquía. Por eso, el Estado se concibe más

[7] Dos condicionamientos podrían formularse para hacer menos fraudulenta la reforma constitucional que prohíbe la reelección: que el candidato haga pública su intención antes de la elección o que, en caso de haber reforma, la posibilidad de reelección no le sirva a él sino al nuevo gobierno.

a la manera de Hobbes, omnipotente y sin límites, que a la de Locke, un gobierno limitado y delineado para asegurar la libertad individual.

Esa forma de populismo, con propuestas atractivas y redentoras, se enfrenta a "la insípida, la fragmentaria, la gradualista pero necesaria democracia, que ha probado ser mucho más eficaz para enfrentar esos problemas", como la describe Krauze.

El liberalismo no es un dogma ni una doctrina. No ofrece verdades absolutas ni utopías. Al contrario del sesgo fundacional populista, su funcionamiento y su éxito se basa en la construcción permanente y sostenida de una sociedad libre, y ha podido mostrar sus resultados exitosos y transformado al mundo en poco más de dos siglos. Cada uno de los gobiernos que se suceden son partes integrantes, con mayor o menor suceso, de un mismo y largo proceso, y el ciudadano tiene la oportunidad periódica de cambiarlo o renovarlo.

El futuro de la libertad en América Latina

Enrique Krauze piensa que la democracia ha recorrido un camino suficientemente largo como para firmar su propia acta de defunción y que sus caídas han sido continuas y dolorosas pero no definitivas. En América Latina la democracia se ha perdido muchas veces, pero (como en la Grecia antigua) se ha reconquistado. Lo importante es caracterizar e identificar al enemigo.

Al enfrentar las posibilidades o alternativas que enfrenta la libertad, debiera considerarse el rol de los organismos regionales como muestra de la opinión colectiva, si es que esta existe. El más importante de estos organismos es, sin duda, la Organización de Estados Americanos, y por eso cabe plantearse qué se puede esperar de ella en el devenir de la libertad en América Latina.

La Carta Democrática Interamericana permitía abrigar esperanzas de un rol activo en la defensa de las instituciones que corresponden a la concepción liberal de la democracia. Por el contrario, queda claro que, en los hechos, la OEA y su Secretaría General se han volcado decididamente al modelo meramente electoralista, descuidando la preservación de lo que ella misma ha definido como "elementos esenciales y fundamentales" de la democracia representativa, que está obligada a promover. Esta falencia se comprueba de diversas maneras.

La gestión de la Organización en el caso de Honduras y la destitución del presidente Zelaya fue significativa, ya que desconoció las violaciones constitucionales previas del presidente depuesto y se enfocó exclusivamente

en el hecho de su destitución, en sintonía con los países del socialismo del siglo XXI y sus aliados.

En segundo lugar, pese a que el artículo 18 le otorga al Secretario General la atribución de elaborar un informe cuando se produzcan situaciones que pudieran afectar el desarrollo del proceso político institucional en un Estado miembro, la OEA nunca actúo frente a las denuncias sobre violación de los derechos humanos, la falta de debido proceso, las reiteradas quejas sobre persecución a la prensa o el uso político de la justicia en Venezuela, Ecuador, Bolivia, Nicaragua y Argentina.

Entre esa inacción debe incluirse la reelección de Daniel Ortega en Nicaragua, no solo por la habilitación de su candidatura por vía del desconocimiento de la Constitución, sino por las denuncias sobre fraude electoral desechadas por el secretario Insulza, quien declaró que esas elecciones eran un avance de la democracia en la región.

El informe "La democracia en América Latina" de la OEA es grave, no tanto por lo que dice como por lo que calla. Algo similar ocurre con el "Informe final del diálogo sobre la aplicación de la Carta Democrática Interamericana", de diciembre de 2011. En estos documentos no hay referencias importantes a la vigencia de las instituciones propias de la democracia representativa en la región, ni a los ataques a la libertad de prensa por parte de los gobiernos. Según el informe, se han producido avances considerables, durante los diez años transcurridos desde la aprobación de la Carta, en la organización de elecciones periódicas, libres, justas y basadas en el sufragio universal y secreto, en la transparencia de la gestión pública, en la lucha contra la corrupción y en la creación de leyes de información pública. Las falencias, señala, son el combate contra la pobreza y la desigualdad y la necesidad de prevenir, anticipar e impedir la ruptura del orden democrático. La exclusión social, la pobreza, la mala distribución de la riqueza, la violencia, los desastres socio-naturales, el crimen organizado, el narcotráfico internacional y las pandillas delictivas amenazan a la democracia, afirma. Pero no hay ninguna referencia a la acción de los gobiernos autoritarios: nuevamente lo grave es lo que omite, no lo que dice.

También son sintomáticas las declaraciones públicas del Secretario General. En su artículo "Los retos del hemisferio", en el que resume la situación de la región, Insulza encuentra peligros en que "nuestros Estados son aún pequeños y nuestro aparato fiscal insuficiente" y afirma que se necesita que los gobiernos "estén más preparados para lograr un crecimiento sostenido y equilibrado, que se promulguen reformas fiscales que promuevan el crecimiento, que la policía, los tribunales y los sistemas

penitenciarios se fortalezcan con el fin de combatir el crimen organizado, que el cambio climático y la economía mundial no nos juegue una mala pasada". De los abusos de los gobiernos autoritarios, ni una sola palabra.

Bajo estas circunstancias, y si no hay cambios serios, es poco lo que puede esperarse de la OEA. Por el contrario, su papel le es provechoso al socialismo del siglo XXI.

La democracia que nos espera

Parte de las dificultades con las que se encontró la democracia durante el siglo XX provino del rol de Estados Unidos en la región y de las varias dictaduras militares, que ni siquiera se planteaban la cuestión de la legitimidad democrática. Sin embargo, y pese a todas las dificultades, las ideas democráticas se han ido imponiendo.

América Latina presenta fórmulas distintas a las de sus antecedentes europeos o norteamericanos, quizá por su condición periférica, fórmulas poco comparables con las manifestaciones clásicas europeas, lo que dificulta su comprensión desde esas regiones. Quizás se asemeje más a las experiencias tardías europeas, como España, Portugal o Grecia.

La democracia constitucional que respeta las instituciones que la caracterizan está vigente en la gran mayoría de los países de la América de habla hispana. Enfrenta las dificultades propias de la pobreza y de la desigualdad grave que padece la sociedad latinoamericana, pero va progresando, aunque a ritmos diferentes. Esto incluye a las variantes del socialismo insertas en esta categoría de la democracia constitucional.

Pero es la otra corriente, la que se define como la revolución bolivariana de Hugo Chávez y sus asociados, Correa, Morales y Ortega, la que origina dudas sobre el futuro de la democracia en la región.

Es cierto que, como sostiene Fernando Iglesias, nos faltan parámetros universalmente válidos para evaluar el éxito o el fracaso de los sistemas políticos y culturales y esta falencia dificulta el análisis y permite "la reivindicación de los peores desastres políticos de la historia, [lo] que mantiene el prestigio de lo intelectualmente exótico y hace que todo aprendizaje sea provisorio".

De todas maneras, los regímenes liberales consagrados por el constitucionalismo americano han sido una enorme fuerza progresista, y su enorme aporte ideológico ha sido específicamente político, más que económico. Ha permitido la creación de instituciones capaces de promover la vigencia de los derechos individuales contra los abusos de los autoritarismos.

Los países de la revolución bolivariana malversan estos principios y proponen una utopía regresiva insostenible en el tiempo, la cual, acorde con el carácter caudillista de su sistema, llegaría a su fin si el caudillo desapareciera de la esfera pública. Estos regímenes producen una drástica simplificación del pluralismo político, y para asegurar la gobernabilidad, conciben el juego político como de suma cero: todo al ganador, absolutizando así el principio de mayoría.[8]

El futuro de la democracia depende también de cuánta responsabilidad le atribuyamos a esta, y posiblemente hemos sido demasiado exigentes. Quizá disminuir un poco las pretensiones permitiría visualizar mejor sus logros y tener más paciencia, privilegiando las decisiones de mediano y largo plazo por sobre el corto plazo y la impaciencia.[9]

Y también depende de lo que hagamos desde las demás esferas, especialmente desde el mundo académico o intelectual. Tony Judt descreía de los beneficios de hablar sobre la necesidad del mundo de ser democrático o de que se respeten más los derechos humanos. Consideraba mucho más positivo considerar, precisamente, qué es lo que funciona mal en las democracias.

Estamos al final de un largo camino de mejora, que comenzó al final del siglo XVIII y significó una ampliación consistente del círculo de países cuyos gobernantes están limitados por *the rule of law*. Como intelectuales nos enfrentamos a una situación en que nuestra tarea tal vez no sea imaginar un mundo mejor, sino evitar uno peor. Quizás sea el momento de dejar las abstracciones.

Mirando la historia de las naciones que maximizan las virtudes que asociamos con la democracia, lo primero que se observa es la importancia que el constitucionalismo, el respeto a la ley y su estabilidad han tenido en la configuración y desarrollo de la sociedad. La democracia entendida como el derecho de todos a elegir su gobierno llegó mucho después; esa secuencia ocurrió en países que ahora conocemos como grandes democracias, como Suiza y otras naciones europeas. Tal vez valga la pena insistir no en que la democracia es el punto de partida, sino en la defensa específica de las condiciones que permiten su consistencia.

[8] En su *Teoría de la justicia* John Rawls se imagina un "velo de la ignorancia" que le impide conocer a quienes deben estructurar la sociedad cuáles serán sus circunstancias concretas en esa sociedad, si gozarán de ventajas o sufrirán desventajas. En esa situación, supone Rawls, todos intentarían suavizar las diferencias por temor a quedar situados entre los menos favorecidos. Bajo esa premisa, se le podría preguntar a una mayoría circunstancial si está dispuesta a perder todo en manos de otra mayoría en caso de perder las elecciones, o si preferiría que se le garantizara sus derechos básicos.

[9] La diferencia no es meramente de tiempo; las decisiones de corto plazo afectan decisivamente al mediano y largo plazo y las condicionan.

La democracia ha sido la mejor defensa contra alternativas no democráticas, pero no ha sido tan eficaz como defensa frente a sus propias falencias. Los griegos sabían que la democracia no cedía ante los totalitarismos, pero corría el peligro ante sus propias formas corruptas, ya que la democracia se corrompe rápidamente, aun lingüística o retóricamente, como advirtió Orwell.

Nuevamente, la democracia, como la vio Aristóteles, la que defiende la libertad, se enfrenta a una forma corrupta del gobierno de la mayoría. Y se corrompe porque a mucha gente no le interesa la libertad y porque es difícil desarrollar una voluntad que elija bien a la gente que nos gobernará.

Y es por eso que el devenir de la libertad en América Latina necesita intelectuales, así como buenos periodistas y políticos, para cerrar la brecha entre las dos partes de la democracia: los gobernantes y los gobernados. En el fondo, es eso de lo que se trata.

Mención

La libertad y las objeciones de conciencia

Jorge Peña Vial

Jorge Peña Vial nació en Santiago de Chile en 1952. Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, fue profesor en el Colegio Tabancura y en la Universidad Católica de Santiago. En la actualidad es director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes y se desempeña como profesor titular de Antropología Filosófica. Es miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Morales y Políticas del Instituto Chile y ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Es autor de los libros *Imaginación, símbolo y realidad* (1987), *Levinas y el olvido del otro* (1997), *Poética del tiempo: ética y estética de la narración* (2002), *El mal para Paul Ricoeur* (2009) y *Ética de la libertad* (2013).

Se ha resquebrajado el tradicional consenso en torno a las fundamentales cuestiones éticas que servían de fundamento a la autoridad política y constituían la base de la armonía social. Se cuestionan los deberes con respecto a la patria, Dios, las normas de comportamiento, la familia, etcétera. El desafío de las inmigraciones y la irrupción de religiones diferentes –el islamismo en culturas de matriz religiosa judeo-cristiana– hacen cada vez más frecuente el recurso a la objeción de conciencia. Pero no podemos dejar de constatar que en materia de objeción de conciencia se ha producido una especie de *big bang* jurídico en el que es difícil establecer límites a su creciente proliferación. Desde un pequeño núcleo –la objeción de conciencia al servicio militar– se ha propagado una explosión que ha multiplicado por diez las modalidades de objeción de conciencia. Así, han aparecido en rápida sucesión la objeción de conciencia fiscal, la objeción al aborto, al jurado, a los juramentos promisorios, a ciertos tratamientos médicos, la resistencia a prescindir de ciertas vestimentas en la escuela o la universidad, a trabajar en determinados días festivos y un largo etcétera. La razón de ello estriba en el choque –a veces dramático– entre la norma legal que impone un hacer y la norma ética o moral que se opone a esa actuación. En sociedades democráticas, caracterizadas por su pluralismo ético y religioso, se están presentando situaciones conflictivas entre las obligaciones jurídicas y las convicciones morales o religiosas. El presente ensayo pretende abordar los problemas que afronta el derecho fundamental a la libertad de conciencia cuando entra en conflicto con el ordenamiento

jurídico. Queremos evitar soluciones simplistas, ya sea el atrincheramiento en una preeminencia de la letra de la ley o en un presunto "absolutismo de la conciencia" ajeno a toda responsabilidad social.[1]

1. La proliferación de las objeciones de conciencia

El derecho contemporáneo afronta uno de los fenómenos más llamativos y singulares: el de la objeción de conciencia o, lo que es lo mismo, el conflicto entre ley y conciencia. Pero, debido a su creciente ampliación, debemos referirnos a este fenómeno en plural porque se ha extendido la negativa al cumplimiento de determinados preceptos legales suscitada por la lealtad a convicciones íntimas. Varias son las causas posibles de esta verdadera eclosión de objeciones de conciencia.[2] Creemos que la principal de ellas es la crisis que ha experimentado el *positivismo legalista*, cuando pretende que las leyes agotan y expresan del todo el ideal de justicia. Sin embargo, cada vez más se va imponiendo la concepción de una justicia en la que el *ius* no se agota en la ley, ni toda ley es necesariamente justa. Es más, sostenemos que la objeción de conciencia aceptada por el Estado supone un reconocimiento de instancias superiores a su derecho.

El conflicto se dará en la difícil opción que se presentará entre el deber de obediencia que impone la norma legal y el deber de resistirla que impone la norma moral. Se debe dar por supuesto que ese *no* a la ley es motivado por motivos de peso de índole axiológico y no por bastardos intereses egoístas o caprichosos. Quizás por ello quien, llevado por motivos superiores, se opone a cumplimiento de la ley suele suscitar tanto sentimientos de respeto en los demás como de perplejidad en los mecanismos represores de la sociedad, infundiendo en estos últimos lo que se ha llamado "la mala conciencia del poder".

Diversas investigaciones han observado que la secularización de la objeción de conciencia ha sido un factor que ha favorecido su progresiva ampliación, tanto desde el punto de vista de los comportamientos como de sus justificaciones.[3] Se constata que la contestación a ciertas leyes ya no es tanto por lesión de convicciones religiosas cuanto por ofensas a la conciencia como tal, es decir, a creencias arraigadas que asumen el

[1] Me fueron muy útiles las fecundas discusiones que mantuve con el destacado profesor Hernán Corral, ejemplo de razonamiento y lógica jurídica.
[2] Un análisis más detallado de estas causas puede verse en F.D. Agostino "Obiezione di coscienza e veritá del diritto tra moderno e postmoderno" en *Quaderni di diritto e política eclesiatica* (1989/2), págs. 3 y ss.
[3] Cfr: Agostino, F. D., "Accoglienza alla vita in una época di secolarizzazione" en *Diritto e secolaizzazione*, Milán, 1982, pág. 44. Asimismo Miguel Ayuso, "Estado y conciencia" en *Estado, ley y conciencia* (coord. por M. Ayuso), Madrid, 2010, págs. 20 y ss.

mismo peso de la obediencia a Dios. Se detecta un proceso evolutivo en las razones de conciencia, desde un fundamento estrictamente religioso hasta las enraizadas en creencias agnósticas o ateas, e incluso de conciencia política. Y en lo que se refiere a comportamientos, han brotado diversas ramas a partir de las clásicas objeciones: de la primitiva negativa al servicio militar se pasa al rechazo de una prestación civil sustitutoria, y desde esta se ha reivindicado la objeción de conciencia frente a los impuestos dedicados a gastos de defensa. De la objeción del médico frente al aborto ahora se exige lo mismo para el personal no sanitario que podría colaborar formal o materialmente en la práctica abortiva. Algo análogo podría decirse respecto de farmacéuticos que objetan vender "la píldora del día después" o de aquellos que se niegan a pagar impuestos destinados a financiar políticas sanitarias contraceptivas. Por ello es legítimo hablar de un *big bang* de objeciones de conciencia. Sin pretender ser exhaustivo, las más habituales, junto a las ya señaladas, son las objeciones a ciertos tratamientos médicos, a conflictos entre ley y conciencia en el ámbito educativo ("educación para la ciudadanía", *home-scholling*) frente a ciertos contenidos docentes, las que se refieren a la utilización de determinadas vestimentas o símbolos religiosos en el espacio público, las que se dan en el ámbito laboral (obligación de pertenencia a un sindicato, pago de cuotas sindicales, discriminación religiosa o racista, trabajar en días considerados festivos), las que se adquieren al asumir una función pública (juramento o promesa, jueces que se niegan a celebrar matrimonios del mismo sexo) y las objeciones de conciencia que dimanan de los ordenamientos confesionales (el secreto ministerial en el sacramento de la Penitencia, frente a la ordenación de mujeres y homosexuales).

Por estas razones el prestigioso jurista Bertolino ha podido hablar de un concepto de objeción de conciencia *moderno* distinto, aunque no contrapuesto, al de objeción de conciencia clásico. Con ello ha querido subrayar tanto lo variado de las conductas subsumibles en esta categoría conceptual como la propia metamorfosis del concepto de conciencia. Esto le llevará a plantear un orden jurídico fundado sobre valores más que sobre normas, puesto que el *Estado de derecho* paulatinamente se ha ido transformando en *Estado de derechos.*[4]

Ante la proliferación de objeciones de conciencia caben dos posturas: considerarla una herida a los principios democráticos, como síntoma de

[4] Bertoloni, R., *L'obiesione di concienza "moderna": per una fundazione constitucionale del dirito dí obiezione*, ed. G. Giappichelle, Turín, 1994, págs. 43 y ss.

degradación e impotencia de las instituciones de la vida colectiva que conducirán al debilitamiento de la democracia, o, por el contrario, entender que la objeción denota la fortaleza y madurez del sistema democrático, que sabe acoger los derechos de las minorías, ya que esto es una característica esencial de toda democracia. La objeción de conciencia supone una aceptación implícita del ordenamiento jurídico, aunque sea con intención de trascenderlo. Al no limitarse a la mera formalidad de la regla objetiva y sustentarse en valores esenciales, constituye un signo de mayor madurez ética y política.[5]

2. Notas características de la objeción de conciencia

Se ha discutido la línea demarcatoria fronteriza entre la objeción de conciencia y la desobediencia civil.[6] Históricamente han estado asociadas y con frecuencia una ha seguido a la otra. Sin embargo, la desobediencia civil tiene un cariz más político y social: es la insurrección política al derecho con comportamientos formalmente ilegales, públicamente sostenidos y generalmente insertos en grandes movimientos de masas con el objetivo de cambiar la legislación. Los objetivos de la desobediencia civil tienen un alcance más revolucionario. Tienen como finalidad poner en jaque la institucionalidad establecida y sus mecanismos represores para así suscitar una reacción que conduzca a la reforma del ordenamiento político y jurídico.

En cambio, la objeción es el incumplimiento de un deber jurídico motivado por el dictamen de la conciencia y cuya finalidad se limita a la defensa y protección de la moralidad individual sin pretender cambios políticos ni adhesiones masivas. En sentido estricto, la objeción persigue que solo algunas conductas individuales, por razones justificadas, no sean objeto de sanción. Ello no obsta a que históricamente en algunas ocasiones se encuentren vinculadas –como se puede comprobar en movimientos pacifistas– cuando el momento "individual", ético o de conciencia ha precedido al momento "político", colectivo, de la desobediencia civil.

En una primera aproximación, la objeción se puede definir como el rechazo del individuo, por motivos de conciencia, a someterse a una conducta que en principio sería jurídicamente exigible (ya provenga la

[5] Cfr: Bertoloni, R., "La libertad de conciencia: el hombre ante los ordenamientos estatales y confesionales", en *Anuario del Derecho Eclesiástico del Estado*, 3 (1087), pág. 44. La objeción de conciencia conjugaría "el presente de la norma con el futuro de la profecía".

[6] Cfr: Peces-Barba, Gregorio, "Desobediencia civil y objeción de conciencia" en *Anales de Derechos Humanos* 5 (1988-89), págs. 167-168; Prieto Sanchez, L., "La objeción de conciencia como forma de desobediencia civil" en *Il diritto eclesiástico* (1984), págs. 3 y ss.

obligación directamente de la norma, ya de un contrato, ya de un mandato judicial o resolución administrativa). Y en un sentido más amplio "se podría afirmar que el concepto de objeción de conciencia incluye toda pretensión motivada por razones axiológicas –no meramente psicológicas– de contenido primordialmente religioso o ideológico, ya tenga por objeto la elección menos nociva para la propia conciencia entre las alternativas previstas en la norma, eludir el comportamiento contenido en el imperativo legal o la sanción prevista por su incumplimiento, o incluso, aceptando el mecanismo represivo, lograr la alteración de la ley que es contraria al personal imperativo ético".[7]

Una de las notas que caracteriza la figura del que se acoge a la objeción de conciencia es la constatación de un agudo conflicto interior: o se somete a la norma jurídica o se somete a la norma ética exigida por su conciencia individual que se invoca con carácter de ley suprema. Estamos frente a un conflicto de fuerte carga moral para quienes deben elegir entre desobedecer la ley o desobedecer a la conciencia.

Otra nota que cabe consignar es la ya aludida enorme variedad posible de objeciones de conciencia, un aumento que es reflejo de un mayor pluralismo religioso e ideológico presente en la sociedad. Pero ello también está favorecido, y no podemos olvidarlo, por el creciente intervencionismo estatal que irrumpe con legislaciones en diversos ámbitos (educación, salud, medio ambiente) en cuestiones muchas de ellas antes reservadas a las decisiones individuales y privadas de los ciudadanos. Y es que la objeción de conciencia, aunque provenga de motivaciones religiosas, es un fenómeno de carácter individual. Es la conciencia de cada persona, en virtud de una legítima autonomía, la que pretende sustraerse de una concreta obligación jurídica. Precisamente este carácter individual de la objeción es lo que torna difícil su regulación en el plano legislativo. Por ello son los jueces –volveremos a insistir en esto– los que mejor están capacitados para abordar el análisis de situaciones concretas y particulares que reclaman los casos de objeción.

3. Equilibrio o ponderación de intereses públicos en conflicto

No estamos frente a un fenómeno de insumisión o desobediencia al derecho –eso se da en la desobediencia civil–, dado que el objetivo principal no es

[7] Navarro-Valls, Rafael; Martínez-Torrón, Javier, *Conflictos entre conciencia y ley: las objeciones de conciencia*, Madrid, Iustel, 2011, pág. 31. Esta obra es la más rigurosa, minuciosa y mejor documentada de las que he tenido ocasión de consultar. Cfr: Martinez-Torrón, J., "Las objeciones de conciencia y los intereses generales del ordenamiento" en *La objeción de conciencia*, actas del VI Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado (coord.. por V. Guitarte y J. Escrivá), Valencia, 1993, pág. 258.

infringir una norma sino ante todo ejercer un derecho fundamental de la persona, la libertad de conciencia, que como tal también forma parte del ordenamiento jurídico y que, eventualmente, puede conducir a un incumplimiento de una ley. No es tanto una violación del ordenamiento jurídico por razones legítimas pero privadas, sino más bien situaciones de colisión o enfrentamiento entre intereses jurídicos diversos que habrán de ponderarse en cada caso. Por tanto, los conflictos entre ley y conciencia sobre todo aluden a situaciones de incompatibilidad entre distintos bienes jurídicos. Solucionar dicho conflicto exige un análisis concreto de la situación y estar particularmente atento a las razones esgrimidas. En ello está en juego una libertad pública esencial. Serán verdaderas soluciones las que sepan respetar tanto el ordenamiento jurídico como la sensibilidad ante la diversidad de creencias en una sociedad plural llamada también a respetar las minorías.

Navarro-Valls y Martínez Torrón sostienen que, aun a riesgo de simplificar un tema tan complejo, "puede afirmarse que hay dos planteamientos respecto a cómo debe abordarse el tratamiento jurídico de las objeciones de conciencia: el legalismo, por un lado, y el equilibrio o ponderación de intereses por otro".[8]

La perspectiva legalista, a la que ya hemos hecho mención, sostiene que cualquier conflicto entre ley y conciencia debe resolverse siempre a favor de la primera. Lo contrario tendría nefastas consecuencias: quebrantamiento del orden jurídico, las normas generales quedarían a merced de las opciones de cada conciencia individual, y la mayoría de las veces se esgrimirían argumentos poco razonables y arbitrarios. Solo podrán ser admisibles si fuesen expresamente admitidas por el legislador.

Las fuentes de la otra postura, la del equilibrio y ponderación de intereses, provienen de una concepción del derecho contraria al positivismo legalista. Se remiten a un derecho jurisprudencial como el norteamericano y el canadiense.[9] Su idea central no es tanto proteger la intangibilidad de la legislación formal cuanto otorgar el mayor grado de protección a la libertad de religión, de pensamiento y de conciencia. Se considera que la libertad de conciencia es un valor constitucional en sí mismo y no una excepción tolerada en la regla general. Ella misma es una regla y no una excepción a la regla. Se deja de lado una actitud de desconfianza ante la objeción, como si esta fuera una actitud al margen

[8] Navarro-Valls- Matinez Torrón, *Conflictos entre ley..., op. cit.*, pág. 36; cfr: págs. 34-41.
[9] Cfr: Martínez-Torrón, J., "Separación y cooperación en la experiencia jurídica norteamericana" en *Los acuerdos del Estado español con las confesiones religiosas minoritarias* (ed. Por V. Reyna y M.A. Felix), Madrid, 1985, págs. 111 y ss.

del orden jurídico, y se la analiza teniendo en cuenta su posible conflicto con otros intereses jurídicos presentes en la ley. Como puede apreciarse, nuestra posición es favorable al equilibrio de intereses pues conlleva un análisis más realista y preciso de los hechos.

El planteamiento legalista sostiene que la libertad de conciencia es desde luego un interés legítimo, pero individual o privado. Por tanto debe ceder ante el interés público representado por la ley. Sin embargo, como hemos advertido, la libertad de conciencia no es meramente un interés individual o privado. Sí lo es para la persona que lo ejerce, pero no para el Estado, puesto que se trata de un derecho fundamental y su protección es de interés público y un deber de máximo rango. Además, el objetor no pretende que la ley sea derogada, sino solamente ser eximido de su cumplimiento. Pretender lo contrario es postular una aplicación sin fisuras de la ley, insistir en que no se dispense de la norma bajo ninguna circunstancia, incluso ante la colisión de un derecho fundamental como es la libertad de conciencia. No se trata de la confrontación entre un interés privado *versus* un interés público, sino que estamos frente a un conflicto entre dos intereses públicos, uno de ellos de máxima relevancia al provenir del ejercicio de un derecho constitucional, incluido universalmente en los tratados internacionales de protección de los derechos humanos. Se intenta salvaguardar y proteger el derecho fundamental a disponer de ámbitos de autonomía, necesarios en una democracia pluralista, y en la que toda injerencia estatal debiera ser cuidadosamente justificada.

Con realismo cabe analizar la situación concreta en la que entran en conflicto los intereses jurídicos para determinar, caso a caso, cuál de ellos debe prevalecer. Por muy neutral que se pretenda la norma legal, su imposición contra los dictados de la libre conciencia constituye una restricción contra un derecho fundamental. Según la jurisprudencia del Tribunal de Estrasburgo solo son legítimas las restricciones de la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, cuando, previstas por la ley, pueden considerarse "medidas necesarias en una sociedad democrática" y "responden a una necesidad social imperiosa".

Las objeciones dignas de considerarse como tales son aquellas que recurren a elevados criterios morales y las que provienen de buenos ciudadanos. Esto explica el drama personal[10] que viven los objetores por no

[10] Los abusos de autoridad pueden crear situaciones difíciles. Así lo sostiene Juan Paulo II en la *Evangelium vitae*: "A veces las opciones que se imponen son dolorosas y pueden exigir el sacrificio de posiciones profesionales consolidadas o la renuncia a perspectivas legítimas de avance en la carrera" (74). En tal atmósfera, se ha dicho que los mártires fueron los primeros objetores de conciencia, al negarse a quemar incienso ante el emperador.

poder armonizar, en un caso concreto, la lealtad tanto a la conciencia como a la sociedad. Su esfuerzo estriba en lograr una exención de una obligación jurídica que haga posible mantener esa armonía. Si lo consigue no por ello se produce el desplome total del ordenamiento jurídico. Considerarlo de ese modo sería exagerado, poco razonable y excesivamente rígido. El Derecho debe contar con suficientes armas para poder adaptarse a los desafíos sociales, y adquirir la flexibilidad requerida para encauzar las diversas demandas en pugna y acertar con alguna fórmula de solución que sea sabia y equilibrada. Bélgica supo salir airoso de una situación conflictiva tanto para poder promulgar la ley del aborto como para mantener a Balduino en su trono.[11] Más recientemente Luxemburgo encontró la fórmula para defender la conciencia del Gran Duque Enrique y promulgar al mismo tiempo la ley de eutanasia.[12] Y si se diera el caso de que un concreto precepto legal desencadenara una masiva oposición ciudadana, ya sea en ejercicio de la libertad de conciencia o más allá de ella, esto debería ser síntoma y motivo suficiente para que el legislador reflexione sobre la justicia de una ley que provoca un rechazo social de tales proporciones.

4. Tratamiento jurisprudencial de los conflictos entre ley y conciencia

El asunto no es tanto admitir o no admitir un teórico derecho general a la objeción de conciencia, cuanto considerar los casos concretos y apelar a la prudencia jurídica a la vista de los supuestos prácticos en que suele presentarse. En cambio, si se procede desde principios abstractos y de modo deductivo se implementa un aparato lógico-jurídico, solo de manera forzada y rígida podrá aplicarse a la experiencia conflictiva que suscita la libertad religiosa e ideológica. Si se trata de una verdadera objeción de conciencia –cuestión que

[11] Con ello se planteó un complejo problema constitucional al negarse el rey Balduino de Bélgica a sancionar con su firma la ley del aborto aprobada por el parlamento belga, aduciendo razones de conciencia. Ante esa actitud, el gobierno belga, acogiéndose al artículo 82 de la Constitución, anunció que el monarca se encontraba en incapacidad temporal para gobernar. Una vez promulgada la ley con la sola autoridad del gobierno, el parlamento, en sesión conjunta de las dos cámaras, devolvió a Balduino sus atribuciones constitucionales. Ciertamente, la fórmula adoptada –que permitió a los partidarios del aborto salvar su ley y a Balduino su corona– fue una ficción jurídica. Pero se entendió que, si una madre puede interrumpir su función genuina y natural, no resultaba tan artificial que un rey se sintiera imposibilitado por razones de conciencia para reinar durante dos días. El 5 de abril de 1990 el rey Balduino remitió una carta al parlamento en la que se negaba a sancionar la ley del aborto aprobada el día anterior: "No puedo asociarme a esta ley, pues firmándola asumiría una cierta corresponsabilidad [...] Sé que corro el peligro de no ser comprendido por una parte de mi pueblo, pero este es el único camino que puedo seguir según mi conciencia. ¿Sería lógico que yo fuera el único ciudadano belga que se ve obligado a actuar contra su conciencia en una materia esencial?"

[12] Cfr: Navarro-Valls, Rafael, *Entre la Casa Blance y el Vaticano*, Madrid, Rialp, 2012, págs. 228 y ss.

solo puede dirimir el juez que debe ponderar los bienes jurídicos en conflicto– deberá gozar de una presunción de legitimidad constitucional. Ello llevará a que la objeción de conciencia pierda su trasfondo más o menos consentido de ilegalidad con que suele ser vista por los puristas de la ley. De este modo la legitimidad de la objeción se consideraría como un *a priori*, salvo que se demuestre lo contrario, caso por caso en el ámbito jurisprudencial. Con acierto ha señalado Bertolino que solo desde una concepción totalizante del Estado puede mirarse con sospecha la objeción de conciencia, dado que en sí mismo es un valor constitucional. Es, por tanto, una posible *regla* y no una *excepción*; ocupa un lugar central, no marginal, por la sencilla razón y de la misma manera que es central la persona.[13]

La jurisprudencia americana llama *balancing process* al proceso de equilibrio de intereses en virtud del cual el juez puede resolver en justicia los conflictos de objeción de conciencia, ponderando cuándo debe prevalecer la opción en conciencia y cuándo han de primar otros bienes sociales que resultan afectados por dicha opción. Todo esto requiere que los jueces dispongan de suficiente sensibilidad jurídica hacia la singularidad que significa la tutela de la libertad de conciencia y, al mismo tiempo sean conscientes de su responsabilidad de respetar el orden jurídico. Consideramos que es deber del Estado garantizar el libre ejercicio de la libertad de religión y de creencia. Los poderes públicos deben procurar, dentro de lo razonable, adaptarse a los deberes de conciencia de sus ciudadanos en la medida en que no se perjudique un interés público más relevante.

La protección de la libertad de conciencia –derecho primordialmente individual– ha de ser igual para todos, con independencia de si las creencias tienen o no fundamento religioso. Comprende tanto las posturas positivamente religiosas como las inspiradas en posiciones ateas o agnósticas.[14] Esta apertura a la realidad plural de la sociedad debería conducir a la compresión mutua de los mismos objetores, pues no pocas veces quienes defienden enconadamente la objeción al servicio militar atacan con análoga ferocidad a quien plantea objeciones frente al aborto, la eutanasia o experimentos biogenéticos.[15]

[13] Cfr: Bertolino, R., *L'obiezione di..., op. cit.* págs. 67 y ss, y 87 y ss.

[14] Cfr: Martinez-Torrón, J., "La protección internacional de la libertad religiosa" en *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Pamplona, Eunsa, 1994, págs. 186-193.

[15] La *Evangelium Vitae* reivindica la objeción de conciencia ante el aborto y la eutanasia, pero su lógica ampliación a otras leyes gravemente inicuas es legítima, pues "leyes de este tipo no solo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia. Desde los orígenes de la Iglesia, la predicación apostólica inculcó a los cristianos el deber de obedecer a las autoridades públicas legítimamente constituidas, pero al mismo tiempo enseñó firmemente que 'hay que obedecer a Dios antes que a los hombres' [...] En el caso de una ley intrínsecamente injusta [...] nunca es lícito someterse a ella." (73).

5. Fundamentos filosóficos de la libertad de conciencia

La persona humana y el desarrollo de su mundo espiritual exigen las libertades de pensamiento, de religión y de conciencia que constituyen el núcleo fundamental de la libertad cívica. Tres libertades, que enunciadas en el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, que históricamente constituyen las primeras reivindicaciones modernas de los derechos humanos, tras los traumas y heridas ocasionadas por las guerras de religión y también –en gran manera– como consecuencia del nacimiento del pensamiento liberal.[16] Por su misma fundamentalidad aparecen constantemente en la teoría de los derechos humanos y en los correspondientes instrumentos jurídicos. Son objeto de declaraciones, enseñanza o legislación en documentos internacionales, en textos constitucionales y en documentos de la Iglesia católica.[17] Los derechos humanos plantean la dificultad de tener todos ellos una misma raíz y un fundamento último –la dignidad de la persona humana–, por lo que están todos concatenados y relacionados entre sí, y pretender una nítida y absoluta distinción resulta poco menos que imposible. En principio, el derecho a la vida parece netamente distinguible del derecho a la salud y del derecho a la integridad física. Y así al primer derecho se opone la muerte, al segundo la enfermedad y al tercero las lesiones y la mutilación. Pero en la práctica aparecen íntimamente relacionados y no resulta fácil determinar qué derecho se está protegiendo o atacando. Análogamente, si bien no hace falta resaltar que la libertad de pensamiento, de conciencia y religiosa son *tipificables* como tres derechos distintos, hay que estar conscientes de que existen situaciones límites en las que entran en juego a la vez más de uno de estos derechos, o es difícil establecer cuál de esos derechos es el aplicable.

Si el derecho a la vida, a la salud y a la integridad física aluden especialmente a la existencia e integridad ontológicas del hombre, los derechos a

[16] Un esbozo histórico puede encontrarse en A. Truyol, *Los derechos humanos*, 3º ed., 1977, págs. 167 y ss.

[17] No es el momento de analizar pormenorizadamente los artículos 18 y 19 de la Declaración de Derechos Humanos y de intentar distinguir y delimitar estas tres libertades en su fluctuación terminológica y categorial. En el Pacto Internacional de Derechos civiles y Políticos (1966), en la redacción se advierte que, pese a unir en un solo derecho la libertad de pensamiento, conciencia y religión, el art. 18 trata de las dos últimas, mientras que el art. 19 se refiere a la primera. Algo similar acontece en el Pacto de San José de Costa Rica (1969). En cuanto a los documentos de la Iglesia católica puede decirse que hasta el Concilio Vaticano II la libertad de pensamiento apenas aparece, y en cuanto a las otras dos libertades, es constante la identificación entre libertad de conciencia y libertad religiosa o de cultos. En este sentido pueden citarse –entre otros documentos– las encíclicas *Mirari vos* de Gregorio XVI, *Quanta cura* de Pío IX, *Libertas* de León XIII, *Formissimam constantim* de Pio XI y *Pacem in terris* de Juan XXIII. La declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II se refiere exclusivamente a la libertad religiosa. En el magisterio de Juan Pablo II hay una referencia a la libertad de pensamiento, religión y conciencia como un solo derecho en el discurso pronunciado el 2 de octubre de 1979 a la XXXIV *Asamblea General de la ONU*.

la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión son cosas debidas al hombre en su dimensión de ser racional. Protegen la dignidad humana en cuanto se refiere al mundo del espíritu, o sea, al ámbito de racionalidad proyectado en el obrar del hombre. Hablamos del obrar del hombre porque el mundo del espíritu, en tanto no tenga una proyección operativa posible o actual, es inabarcable por el derecho. "Es evidente –ha escrito Viladrich– que, desde el ángulo esencial, los derechos fundamentales más importantes son los que expresan las realidades más dignas, más exclusivas o específicas, las que definen al ser humano como persona. Y estas son aquellas que reflejan su *naturaleza de ser racional*: aquel ámbito en el que la unicidad e irrepetibilidad de cada persona humana, a través de sus facultades supremas –la inteligencia y la voluntad–, se descubre a sí misma y se realiza como mismidad digna y dueña de sí. En ese ámbito de la personalísima y singular racionalidad, en ese ámbito de la propia e inalienable conciencia, el hombre posee el libre albedrío y el señorío sobre sí mismo. Y en ese ámbito donde el hombre ejerce los actos más específicamente personales y los proyecta con su conducta al mundo de los demás y de la sociedad, allí es donde puede sufrir las más importantes y radicales vejaciones, puesto que ahí es donde actúa la esencia misma del ser personal."[18]

La nota esencial de la persona es su condición de ser *dueña de sí*. La condición de ser racional, y por lo tanto libre, implica que la persona se autodetermina, domina su ser y, en consecuencia, es capaz de dominar su entorno. Por lo tanto, si la racionalidad es la raíz del dominio, dicha esfera constituye lo más íntimamente suyo, el más fundamental campo de dominio, y por tanto allí radican sus derechos naturales o inherentes a su condición de persona. Este es el fundamento común de los derechos a la libertad de pensamiento, de religión y de conciencia. Y estos derechos se configuran como libertades porque, por ser dominio de la persona, llevan consigo la incompetencia del Estado en estos ámbitos. Como ha dicho Viladrich, "se trata de un ámbito *liberado del Estado*, en el sentido de no pertenecer ni a la esencia o identidad del Estado, ni a la esfera de competencia de su poder".[19]

El ámbito de la racionalidad es el ámbito de la captación de la verdad, de la formación de opiniones, del acto de fe y de la decisión moral, que se presenta así como una libertad básica, jurídicamente tipificable en

[18] Viladrich, Pedro Juan., en Varios, *Derecho Eclesiástico Español* , Pamplona, 2°ed., Eunsa, 1983, pág. 203.

[19] Ibídem, pág. 204. También en lo que sigue me baso en algunos escritos de Javier Hervada, tanto sus artículos "Derecho natural, democracia y cultura" en *Persona y Derecho*, VI (1979), págs. 193 y ss., y "Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho", en *Persona y Derecho*, IX (1982), págs. 243, como en su libro *Introducción crítica al Derecho Natural*, Pamplona, Eunsa, págs. 63 y ss.

libertad de pensamiento, libertad de conciencia y libertad religiosa. ¿Por qué estas tres libertades? Porque el ámbito íntimo de racionalidad, en el que el hombre pone en juego su más profunda realización como persona, comprende tres aspectos básicos: el conocimiento o relación con la verdad, la moralidad como ámbito de actuación de la persona o elección del bien moral y la aceptación de la creaturidad y la consiguiente relación con Dios. De acuerdo con estos tres objetos o, si se prefiere, tres relaciones, aparece la diversificación entre las tres libertades citadas.

Esto es verdad, pero hace falta mayor precisión para no caer en una exaltación desmesurada de la libertad que le compete a la persona en estos ámbitos. En el plano de la interioridad, la libertad del hombre es total en relación con los demás y, por tanto, cabe hablar de una incompetencia radical del Estado. En el santuario interior de la razón y de la voluntad no cabe intromisión directa de la sociedad, ni siquiera en el caso de una clara y conocida opción por la falsedad, la mentira y el mal moral. Por ejemplo, no se podría intentar regenerar a un delincuente mediante la manipulación de su mente, por drogas, acciones subliminales, u otros medios que supusiesen un cambio no libre de su mundo intelectual y moral. Para llegar al interior del hombre solo caben medios que respeten y ayuden a su libertad, como la educación, la persuasión, etcétera. En general, es contrario a la libertad inherente a la racionalidad del hombre todo cuanto suponga una manipulación de su interioridad, del tipo que sea.

Ahora bien, cuando el ámbito interior del hombre se exterioriza, ya no puede hablarse de una libertad total ni de una absoluta incompetencia del Estado. Estamos ante los límites de esa libertad (los derechos de los demás, la moral pública y el orden público), vistos en cuanto nos ayudan a comprender su sentido y su ámbito. Por lo tanto, no todo lo generado en el mundo de la racionalidad es objeto de libertad en el paso a su manifestación. La libertad manifestable es aquella cuyo ejercicio no produce un acto injusto. Este último punto –el ámbito de la autodeterminación de la persona– es el punto clave en las libertades de pensamiento, conciencia y religión. Se trata de ámbitos en los que la asunción de verdades o las opciones –en sí mismas, como actos personales– no pertenecen al ámbito social –no corresponden a la dimensión social de la persona–, sino que son de entera responsabilidad individual, porque corresponden a la realización de la persona como individuo. Constituyen su actitud fundamental como persona en cuanto ser incomunicable, en la que no cabe sustitución ni dejación de responsabilidad, lo cual se basa en el reconocimiento de que el hombre no es tan solo una pieza de la sociedad, sino un ser dueño de sí e

incomunicable, y en que la sociabilidad, si bien es una dimensión de su ser, no lo es de su ser total. Supone, por tanto, que la sociedad reconoce la esfera de autodeterminación fundamental de la persona como más profunda, y enteramente personal, que la dimensión social. En otras palabras, implica el reconocimiento de la primacía de la persona. De este modo, la sociedad se pliega ante la persona y la acepta según sus opciones fundamentales.

Este plegarse ante la primacía de la persona no es incondicional; tiene sus límites, pero esos límites no pueden ser otros que los que marca la dimensión social de la naturaleza humana. Esos límites se ponen en juego tan solo en la proyección social de dichas libertades, o sea, en su manifestación o exteriorización en el seno de las relaciones sociales, no en la interioridad misma de la persona. Esto supuesto, el único límite posible a esas libertades es el *acto injusto*, en cualquiera de las especies de justicia (conmutativa, distributiva y legal). Estos límites son pues: los derechos de los demás, la seguridad pública, la paz social y la moral pública.

Es conocida la actitud de Sócrates, tanto respeto a las leyes de la ciudad como del seguimiento del dictamen de su conciencia, tal como se nos narra en la *Apología*. Pero ahora quiero recordar el *Gorgias*. Aquí Sócrates habla como un filósofo que ha descubierto que los hombres no solo se comunican con sus semejantes, sino también consigo mismos y que la última forma de comunicación –con mi ser y realizada por mí mismo– prescribe ciertas normas a la primera.[20] Estas son normas de conciencia y son fundamentalmente negativas. No señalan lo que hay que hacer; indican lo que no hay que hacer. No formulan ciertos principios para la realización de una acción sino que trazan fronteras que ningún acto deberá transgredir. Afirman: no hagas mal porque entonces tendrás que vivir como un malhechor. Platón, en posteriores diálogos (*El sofista, Teetetos*), estudió esta comunicación socrática del yo consigo mismo y definió el pensamiento como un dialogo mudo entre el yo y el sí mismo; existencialmente hablando, este diálogo como todos los diálogos, requiere que los participantes sean amigos. Estas verdades son evidentes de suyo para un hombre en la medida en que sea capaz de reflexionar; para quienes no reflexionan, para quienes no mantienen comunicación consigo mismos, no son evidentes ni pueden ser demostrados. Nos indican: cuidado con hacer algo con lo que no serás capaz de vivir.

Toda la cuestión del peso político que pueda concederse a las decisiones morales –decisiones logradas *in foro conscientiae*– se ha visto entorpecida

[20] Sigo en este punto a Hannah Arendt en su ensayo "Desobediencia social" incluido en *Crisis de la República*, trad. al cast. por Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 2° ed., 1999, págs. 59-108.

por lo ambiguo que ha llegado a ser el concepto de conciencia. ¿Qué es exactamente eso que llamamos conciencia? ¿Qué hace la conciencia? ¿Tiene siempre razón? ¿Debemos seguirla siempre? ¿Hay que respetar siempre la conciencia de los demás? Denominamos conciencia a algo sagrado existente en todo hombre y que debe respetarse incondicionalmente; algo que es defendido también por la Constitución, aunque condenemos a fuertes penas a los que actúan en conciencia. Unos tienen la conciencia por la voz de Dios en el hombre, otros como producto de la educación, como interiorización de las normas dominantes, originariamente exteriores. ¿Qué ocurre con la conciencia? Para orientarnos en este espinoso asunto acudo a quien considero quizás el principal filósofo en la actualidad, Robert Spaemann, quien asevera: "Hablar de conciencia es hablar de la dignidad del hombre, hablar de que no es un caso particular de algo general, ni el ejemplar de un género, sino que cada persona como tal es ya una totalidad, es ya 'lo universal' [...] Podemos ser independientes de nuestros momentáneos y objetivos intereses y tener presente la jerarquía objetiva de valores relevante para nuestros actos [...] En realidad, no es verdad en absoluto que lo que en el fondo y de verdad deseamos esté en una fundamental contradicción con lo que objetivamente es bueno y correcto. Lo que ocurre más bien es que, en la conciencia, lo universal, la jerarquía objetiva de los bienes y la exigencia de tenerlos en cuenta vale como nuestra propia voluntad. La conciencia es una exigencia de nosotros a nosotros mismos. Al causar un daño, al herir u ofender a otro, me daño inmediatamente a mí mismo. Tengo, como se dice, una mala conciencia."[21] Con fórmula solemne la define Spaemann: "La conciencia es la presencia de un criterio absoluto en un ser finito; el anclaje de ese criterio en su estructura emocional. Por estar presente en el hombre, gracias a ella y no por otra cosa, lo absoluto, lo general, lo objetivo, hablamos de dignidad humana."[22]

En la conciencia se da un doble movimiento. El primero lleva al hombre por encima de sí, permitiéndole relativizar sus intereses y deseos y preguntarse por lo bueno y correcto en sí mismo. Luego, para estar seguro de que no se engaña, debe producirse un intercambio, un diálogo con los demás sobre lo bueno y lo justo, y deben conocerse razones y contra-razones. Nadie puede arrogarse el saber lo que es bueno y recto, si por conciencia consideramos algo distinto al propio capricho particular y la propia idiosincrasia. En otras palabras, no hay conciencia sin la disposición

[21] Spaemann, Robert, "Hay que seguir siempre la conciencia?" en *Humanitas* n°11, invierno 1998, año III, págs. 411-413.
[22] Ibídem, pág. 413.

a formarla e informarla. El hombre necesita de la ayuda de los demás para llegar a ser lo que propiamente es, y esto vale también para la conciencia. En todo hombre hay como un germen de conciencia, un órgano del bien y del mal. ¡Con qué facilidad se aprecia esto en los niños! Tienen un agudo sentido de la justicia y se rebelan cuando la ven lesionada. Tienen sentido para el tono auténtico y para el falso, para la bondad y la sinceridad; pero también es verdad que ese sentido se atrofia si no ven esos valores encarnados en las personas con autoridad. Entregados demasiado pronto al derecho del más fuerte, pierden el sentido de la pureza, de la delicadeza y de la sinceridad. La conciencia es en el hombre el órgano del bien y del mal, pero, como apunta Spaemann, no es un oráculo. Nos marca la dirección, nos permite superar las perspectivas de nuestro egoísmo y mirar lo universal, lo que es recto en sí mismo. Pero para poder serlo necesita de la reflexión de un conocimiento real, un conocimiento, si se puede decir, que sea también moral. Ello implica una idea recta de la jerarquía de valores que no esté deformada por la ideología.

Es falso, no obstante las descripciones de Freud, equiparar sin más lo que llamamos conciencia con el súper-yo y tenerla por un puro producto de la educación. Esto no puede ser cierto, porque los hombres siempre se vuelven contra las normas dominantes en una sociedad, contra las normas en medio de las cuales han crecido, incluso si los padres son representantes de esas normas.[23] Pero en la historia de quienes obraron o se negaron a hacerlo en conciencia se puede ver que eran hombres que de ningún modo estaban inclinados de antemano a la oposición, a la disidencia, sino hombres que hubieran preferido con mucho cumplir sus deberes diarios sin levantar la cabeza. "Un fiel servidor de mi rey, pero primero de Dios", era la máxima de Tomás Moro, canciller de Inglaterra, que hizo todo lo posible para no oponerse al rey y evitar así un conflicto, hasta que descubrió algo que no podía conciliar en absoluto con su conciencia. No le guiaba ni la necesidad de acomodación ni la de rechazo, sino el pacífico convencimiento de que hay cosas que no se pueden hacer. Y esta convicción estaba tan identificada con su yo que el "no me es lícito" se convirtió en un "no puedo". Apostilla Spaemann: "El 'aquí estoy yo, no puedo obrar de otro modo' del que actúa en conciencia es expresión de libertad. Dice tanto como: 'no quiero otra

[23] Juan Pablo II, *Evangelium vitae*: "El rechazo a participar en la ejecución de una injusticia no solo 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 auténtico residen en su orientación a la verdad y al bien, quedaría radicalmente comprometida [...] Quien recurre a la objeción de conciencia debe estar a salvo no solo de sanciones penales, sino de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional" (74).

cosa'. No puedo querer otra cosa y tampoco puedo querer otra cosa. Ese hombre es libre. Como afirmaban los griegos, ese hombre es amigo de sí mismo."[24] Hasta aquí lo que se podría llamar los fundamentos filosóficos.

6. Democracia y objeción de conciencia

Los países democráticos han ido asimilando la objeción de conciencia a través de diversas vías, hasta reconducirla hacia la normalidad jurídica. Los países que se abren a una cultura de los derechos humanos admiten y regulan la objeción, lo que constituye una garantía de progreso. El Estado democrático entiende que la disensión controlada tiene cabida en el derecho. De ahí que otorgue un estatus de normalidad a la objeción, sea por el cumplimiento de otros deberes, como la prestación sustitutoria del servicio militar; por la de ofrecer alternativas: jurar o prometer; o por la simple exención, en el caso del aborto. Así se da cauce a lo que se puede llamar el "pacífico disenso democrático", fenómeno minoritario que a duras penas logra hacerse valer a través de la estructura de partidos y representaciones parlamentarias, cada vez más compleja y alejada del ciudadano.

Por otro lado, en la medida en que el Estado invade progresivamente nuevas zonas de actuación, termina chocando con las creencias, modos de vida y pautas de conciencia de sus ciudadanos. Y si ese poder político, influido por el laicismo imperante en Europa, impone además un modo particular de entender lo social y lo político, entonces el choque conduce inevitablemente a la objeción de conciencia. O a la marginación de la disidencia pacífica. Cuando se desoyen las demandas fundadas en la conciencia, solo caben estas dos explicaciones: una, que el poder político considera que no puede existir ninguna instancia social de obediencia por encima de sus leyes, lo que le auto-corona como un nuevo *dios*; u otra, que su miopía positivista le lleva a no ver más ley que su propia ley, ni más derecho que su derecho. Creo que esto genera a la larga totalitarismo. En cambio, la cantidad y calidad de objeción de conciencia me parece un buen indicador del grado de democracia que existe en un país.[25]

Los autores que han estudiado estos asuntos han establecido algunos principios orientadores para otorgar una tutela jurídica a la objeción de conciencia. El primero sería determinar el nivel potencial de peligro social

[24] Spaemann, R., Ibídem, pág. 415.

[25] Juan Pablo II, *Evangelium vitae*: "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" (70).

de los comportamientos en que se sustancia. En este sentido, la pura actitud omisiva ante una norma que obliga a hacer algo tiene menos riesgo social que aquella objeción que lleva a una actitud activa frente a la norma que prohíbe hacer algo. Es decir, los comportamientos activos ofrecen un mayor nivel de peligro para la sociedad. La negativa a cumplir una obligación legal es sobre todo una *omisión*. Por tanto se trata de una desobediencia *al derecho del Estado* que suele pasar inadvertida ya que carece de los tintes llamativos de una acción subversiva por motivos axiológicos o morales.

El segundo criterio orientador sería que los comportamientos de objeción de conciencia de trasfondo religioso parecen exigir un mayor grado de tutela que los simplemente ideológicos. Aun admitiendo, como lo hemos hecho, igual derecho para posturas ateas y agnósticas, no puede olvidarse que la objeción de conciencia ha marchado históricamente en paralelo con la libertad religiosa, constituyendo una de las dimensiones más destacadas, y tal vez la primera. En todo caso, como aparece con claridad en la jurisprudencia de los órganos de Estrasburgo, para que una objeción de conciencia pueda estimarse digna de ser tomada en cuenta, la convicción debe proceder de un sistema de pensamiento suficientemente estructurado, coherente y sincero.

Quisiera terminar citando las sabias palabras de Navarro-Valls y Martínez-Torrón: "Este panorama conflictual no puede dirimirse con estridentes descalificaciones del 'totalitarismo de la norma' o de la 'dictadura de las conciencias', cuyo resultado sea el de provocar drásticas vueltas de tuerca que santifiquen medidas legales intemperantes de un poder excesivamente suspicaz, o bien, al contrario, que dejen galopar sin bridas el errático corcel de la conciencia. El problema no es enfrentar malignamente la 'prepotencia del poder' con su 'impotencia'. De lo que se trata, una vez más, es de reconducir el problema a su exacta dimensión: la de la *prudentia iuris*, cuya máxima realización tal vez se encuentra en el momento conflictual."[26] Se trata de potenciar en estos conflictos la figura del juez, evitando dos extremos defectuosos: por un lado, el del juez "carismático", al que envuelve un aura de equidad más que de *rigor iuris*, respetado por su espíritu de conciliación y por su *auctoritas* personal; por el otro, el del juez "lógico", que memoriza y racionaliza, "que es la memoria de todas las reglas y la inteligencia de todas las deducciones".[27]

[26] Navarro-Valls, Rafael y Martínez-Torrón, Javier, *Las objeciones de conciencia en el Derecho español y comparado*, Madrid, McGraw-Hill, 1997, pág. 246.

[27] La última cita es de de Carbonnier, Jean, *Derecho flexible*, trad. al cast. de L. Díez-Picazo, Madrid, 1974, pág. 346, citado por Navarro-Valls y Martínez-Torrón.

Mención

La pérdida de la unidad: un argumento pragmatista para replantear la libertad

Alberto Quintero

Alberto Quintero nació en Irapuato, México, en 1987. Licenciado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales por el CIDE, trabaja actualmente en un proyecto destinado a apoyar a organizaciones de la sociedad civil (Iniciativa México), además de que tiene experiencia de voluntariado en el fomento de la lectura y el combate a la pobreza. Trabajó en la revista *La Tempestad* y escribe en un blog sobre música, *Proyecto40*. En 2009 ganó el tercer lugar en la edición para jóvenes de Caminos de la Libertad en la categoría de ensayo. Su correo electrónico es soriano.beto@gmail.com.

Introducción

El 17 de septiembre de 2005 el periódico danés *Politiken* publicó un artículo titulado "A profound fear of criticizing Islam". El texto discutía las actitudes de autocensura que se han presentado recientemente con respecto al tema del islam. Dos semanas después, en respuesta a este artículo, el periódico *Jyllands-Posten* de Dinamarca publicó doce caricaturas de Mahoma. La consigna del periódico era que cada caricaturista dibujara al profeta según su propia percepción. La intención era descubrir si los artistas se autocensuraban por miedo a las reacciones musulmanas. El contenido de las caricaturas variaba desde lo anodino y, tal vez, lo gracioso hasta lo ofensivo.

Las caricaturas generaron diversas reacciones entre la comunidad musulmana y un intenso debate público en el mundo. Representantes de diversas asociaciones musulmanas condenaron las caricaturas y exigieron una disculpa pública por parte del periódico. Pero la controversia no terminó ahí, sino que se extendió más allá de las fronteras de Dinamarca. Hubo boicots económicos en contra de productos daneses en algunos países musulmanes; se quemaron embajadas de Dinamarca en Damasco, Beirut y Teherán. Hubo disturbios violentos en algunos países que dejaron un saldo de alrededor de 150 muertos. En 2008 una bomba afuera de la embajada danesa en Pakistán mató a ocho personas. Al Qaeda declaró que se trataba de una venganza en contra de los dibujos ofensivos. Los

embajadores de once países musulmanes pidieron al primer ministro danés que interviniera censurando la publicación de las caricaturas y le solicitaron una reunión para discutir las caricaturas, es decir, para persuadir su prohibición y solicitar una sanción para los publicistas. El primer ministro danés se negó a intervenir argumentando que el gobierno no podía interferir con la libertad de expresión de la prensa e ignoró la solicitud de los embajadores para realizar la reunión.

El escenario provocado por la publicación de las caricaturas pone sobre la mesa un problema importante para las democracias liberales que parecen estar amenazadas, y con ellas su principal baluarte, la libertad. Este problema es parte de una discusión más general, esto es, el conflicto que se presenta cuando el liberalismo entra en contacto con doctrinas distintas –como la del islam– que no comparten la misma fuente de responsabilidad moral hacia los demás individuos.

Ante este escenario, la pregunta que surge entonces es cómo proteger la libertad ante un posible derrumbe. Más aún, si debemos replantear la libertad por completo con la finalidad de hacer más fácil la integración de nuevos actores sociales y persuadir de manera más convincente a otros a aceptarlos. La tradición occidental ha defendido la libertad de una manera ontológica, esto es, por medio de una doctrina de derechos naturales derivada directamente de nuestra facultad llamada razón. Este ensayo propone rechazar dicha doctrina de derechos inalienables. En cambio, propongo a la imaginación, como facultad contrapuesta a la razón, como el principal medio para defender la libertad en nuestra sociedad. Una libertad soportada sobre estos cimientos será capaz de dar un sustento cívico lo suficientemente fuerte como para evitar su colapso. La defensa de la libertad en estos términos parte de la idea de que nuestra realidad está determinada únicamente por la contingencia, en lugar de por una esencia o naturaleza humana determinada.

Para defender esta postura, utilizaré el pragmatismo, y en particular, el pensamiento de Richard Rorty, uno de sus principales expositores. Las ideas básicas del pragmatismo de Rorty son las siguientes: primero, el liberalismo es un producto meramente de Occidente y su interpretación no puede distanciarse del desarrollo histórico y cultural de las democracias occidentales que lo aplican. Segundo, Rorty renuncia a la creencia de que existen valores objetivos intocables, esto es que la libertad puede restringirse en ciertos casos, siempre y cuando se haga para proteger la libertad de otros. Con ello, Rorty rechaza su validez universal. Por lo tanto, los límites de la libertad deben acordarse por medio de un consenso libre de

individuos que permita a cada uno el mayor espacio posible para alcanzar su propia versión de perfección humana. Esto quiere decir que el único constreñimiento aceptable, de acuerdo con Rorty, en una democracia liberal para restringir o expandir los límites de la libertad es la obligación utilitarista de permitir a cada individuo por igual el mayor espacio posible para autorrealización sin que intervenga con la libertad de los demás.

Este ensayo se compone de cuatro apartados. En el primer y segundo apartados expondré las teorías modernas sobre la libertad de expresión. Primero, discutiré el liberalismo deontológico de Immanuel Kant y después el liberalismo consecuencialista de John Stuart Mill. En la sección tres presentaré el pragmatismo de Richard Rorty, enfoque con el que intento defender mi argumento. En la sección final haré una breve síntesis del argumento central y hablaré de las aportaciones del análisis de la libertad en nuestras sociedades.

I. El liberalismo deontológico: Kant

Existen diferentes esfuerzos por defender la libertad en Occidente. La diferencia entre estos radica en la forma en que se entiende el liberalismo, esto es, de manera deontológica o de manera consecuencialista. En esta sección trataré el liberalismo deontológico de Kant. Su filosofía política fundamenta las relaciones de la conducta humana y los límites del Estado en criterios racionales aplicables a todos los individuos por igual.

La idea básica de la moralidad kantiana consiste en que debemos hacer el bien por sí mismo. Es a través de la facultad de la razón, nos dice Kant, que el ser humano descubre lo que es el deber. Esta regla de oro, que denomina imperativo categórico, puede formularse de la siguiente manera: "obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (Kant 39). Esto quiere decir que existen ciertas reglas de conducta que el ser humano debe respetar de manera incondicional, sin tomar en cuenta sus consecuencias. Por ejemplo, un hombre debe decir siempre la verdad, sin importar que esto tenga consecuencias desastrosas.

Kant buscaba un principio de moralidad que fuera objetivo, y por ello, creía imposible encontrarlo en el conocimiento de la naturaleza humana, pues esta es únicamente evidencia empírica y contingente sin ningún valor trascendental. Kant creyó encontrar la fuerza de su principio en la universalidad de la razón práctica. La universalidad de su principio hizo posible superar la subjetividad de la razón empírica y otorga al imperativo categórico la necesidad moral capaz de justificar racionalmente el deber

(Massini). Dado que el deber se deduce de la razón, todo ser humano dotado de razón es legislador de esta máxima, en pocas palabras, la máxima es aplicable a todos por igual. La universalidad de la ley puede entenderse como que, en caso de conflicto, debemos hacer lo que sea igualmente bueno para todas las personas.

Los fundamentos del liberalismo kantiano parten de la premisa de que el único objeto que tiene un valor incondicional para los seres humanos es la libertad de elección y acción. Para Kant, la libertad está definida en términos de la autonomía. Una persona es libre cuando su voluntad es autónoma, es decir, que está sujeta solo a aquellas leyes que se da a sí misma. En otras palabras, cuando actúa conforme a la ley universal de la que es legislador; "así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a las leyes morales son una y la misma cosa" (Kant 56). Por lo tanto, el fundamento principal de la moralidad es que todos los individuos están obligados a adoptar máximas de acción que preserven y promuevan la libertad de cada uno, siempre y cuando sea compatible con una libertad igual para todos. Lo que nos hace seres morales es nuestra libertad de actuar conforme a la ley universal; esto es, la idea de libertad es una condición necesaria para la moralidad kantiana.

La libertad para Kant entendida de esta forma es un valor que no puede tocarse. Detrás de la libertad se encuentra la idea de dignidad humana. Kant es un optimista cuando dice que el sujeto pensante es capaz de dirigirse a sí mismo sin la tutela de nadie más que de su propia razón, y que posee madurez política para expresar su libre pensamiento o su elección moral en el ámbito público.

La intervención del Estado solo es aceptable, para Kant, cuando está dirigida a la preservación y promoción de la libertad individual, dentro de los límites de una libertad igual para todos. Este principio parece sugerir que Kant está a favor de un Estado mínimo. Dado que la elección moral depende de la libertad individual, es decir, de la autonomía del individuo para elegir actuar conforme al deber, entonces, se entiende que el Estado no puede forzar acciones virtuosas o buenas en sí mismas.

La adopción y expresión de una creencia particular no infringe por sí sola, directamente, la libertad de otros. Por tanto, el supuesto kantiano es que siempre que un individuo sea un agente libre, el hecho de que otro individuo sostenga y exprese una creencia no puede por sí mismo restringir la opinión o acción de los demás, y por consiguiente, no hay derecho a constreñir la formación o expresión de dicha creencia. Es la confianza que deposita Kant en el individuo como agente racional lo que hace inadmisible la intromisión estatal para limitar o manipular libertad.

De aquí se sigue que para el liberalismo kantiano existen derechos básicos que no pueden ser trasgredidos ya que son condición necesaria de la autonomía del individuo, sin importar cuáles sean las consecuencias de su ejercicio.

El problema con el argumento kantiano está en sus pretensiones universalistas. Defender la libertad como un principio universal significa poner los principios liberales fuera de la discusión. La libertad se muestra aquí como un principio fundamental y su característica principal es una incondicionalidad sin compromisos, que rechaza toda inclinación hacia la utilidad o el interés propio. "Para Kant el hombre es tan libre que puede prescindir incluso de sus propios intereses. Cuando la voz de su conciencia sigue el deber –el imperativo categórico–, no actúa simplemente en aras de su utilidad, sino que se decide por el bien en cuanto tal, y no porque sea bueno para él" (Safranski 165).

El problema consiste en que en la noción universalista de libertad de Kant subyace un concepto de racionalidad que no todos comparten. Ser libre para él consiste en actuar racionalmente conforme al deber o al imperativo categórico, que puede replantearse, con el riesgo de ser demasiado simplista, como no hacer nada que no me gustaría que me hicieran a mí. Sin embargo, algunas personas entienden de manera muy diferente el deber, es decir, que no comparten el concepto de racionalidad kantiana. Para ellos el deber no consiste en respetar el imperativo categórico, sino que el deber radica tal vez en no blasfemar, como con aquellos con el islam y que es igual de universal que el deber kantiano. Por lo que la libertad para ellos no es una condición necesaria para la moralidad.

El inconveniente del argumento kantiano es que ve toda crítica a la libertad de expresión como una crítica al mismo liberalismo. La representación de los valores liberales de manera ontológica, o como buenos en sí mismos, hace, para grupos que no comparten la misma creencia sobre la fuente de las obligaciones morales hacia otros individuos, imposible aceptar estos valores manteniendo sus propias identidades. Esto es porque el contenido del liberalismo en su forma kantiana no logra alcanzar ese objetivismo (o universalidad) al que aspira, pues solo puede ser aceptado por gente que comparte la creencia de que la fuente de obligación moral es la facultad de razón, como lo indica Kant.

El argumento kantiano presupone que todo el mundo tiene la misma idea de moralidad. Sin embargo, las sociedades multiculturales nos han demostrado que esto no es así, debido a la creciente presencia de migrantes con diferentes bagajes culturales. Presuponer una fuente común de la

moral es excluir a todos aquellos que difieren con ella. Sin embargo, es poco deseable e incluso problemático excluir a quienes no aceptan los principios básicos del liberalismo, sobre todo en países en los que la población no occidental alcanza un alto porcentaje de la población total. La presencia de una gran cantidad de migrantes que no comparte la misma concepción de moralidad en un sentido liberal hace necesaria la búsqueda de nuevos argumentos persuasivos para integrar a los nuevos actores en las sociedades liberales. Tratar de convencer a las personas que no participan de nuestra visión del liberalismo de que somos nosotros quienes conocemos mejor cuál es la verdadera responsabilidad que tenemos hacia los demás, difícilmente tendrá éxito. El problema es la universalidad –o el contenido deontológico– que Kant atañe a su filosofía. El liberalismo debe estar sujeto a revisión, aceptando que es una cosmovisión característica de las sociedades democráticas de Occidente y, por tanto, está lejos de ser universal. La libertad es, por consiguiente, un principio falible, pero que debemos defender, no a través de argumentos deontológicos sino apelando a un mayor éxito en la persecución del objetivo de las sociedades liberales, es decir, el aumento y protección de la libertad individual para la autorrealización.

II. El liberalismo consecuencialista: Mill

He tratado hasta ahora la versión deontológica de Kant sobre la defensa de la libertad. Como ya mencioné, a mi parecer la defensa kantiana resulta poco satisfactoria debido a que muchos grupos de individuos no comparten los fundamentos metafísicos de la moralidad kantiana. En esta sección discutiré la versión opuesta al enfoque deontológico; me refiero al liberalismo consecuencialista de John Stuart Mill. Quisiera adelantarme un poco para decir que el pensamiento de Mill ha sido una de las influencias más importantes del enfoque pragmatista que intento defender en este ensayo. Sin embargo, esto lo discutiré más adelante. Por ahora quisiera ocuparme del pensamiento de Mill sobre la libertad.

El liberalismo de Mill se ocupa principalmente de la defensa de la libertad individual frente a las presiones de la sociedad. Mill luchó contra el trascendentalismo y siempre creyó que la felicidad era el único fin de la existencia humana. Para él, el motor del progreso moral no era la racionalidad, como lo creía Kant, sino la diversidad, y en estos términos entendía la libertad. Cuanto más variadas sean las formas en que el individuo busca sus propios fines, cuanto más numerosas sean las

posibilidades, tanto más amplia será su libertad. El fin último al que Mill consagra su vida, tratado en una de sus más grandes obras, *Sobre la libertad* (1859), es la defensa de la libertad individual.

Para Mill, el motor que pone en marcha el progreso humano y "la única fuente de mejoras, infalible y permanente, es la libertad, ya que, gracias a ella, hay tantos centros independientes de mejoramiento, como individuos" (Mill 146). A diferencia de Kant, el filósofo inglés entiende la libertad de manera muy diferente. Para Mill, "[l]a única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo" (Mill 72). Por el momento quiero concentrarme en la naturaleza de la libertad de acuerdo con Mill, y más adelante me ocuparé de sus límites. Una diferencia sustancial con el pensamiento kantiano es que para Mill la libertad ya no es un valor bueno por sí solo, sino que considera "la utilidad como la suprema apelación de las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo" (Mill 69). Esto quiere decir que la libertad es defendida por las consecuencias que puede traer a los individuos.

Kant entendía la libertad del individuo como la autonomía de la voluntad para hacer el bien; en cambio, para Mill esta consiste simplemente en su capacidad de acción y pensamiento. Esto significa que mientras más campo de acción tenga una persona, mayor será su libertad, por lo que la diversidad es un punto clave para Mill. No es coincidencia que comience su obra con una cita de von Humboldt que dice: "El gran principio, el principio dominante, al que conducen los argumentos expuestos en estas páginas, es la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento humano, en su más rica diversidad" (Mill 55). Dado que el hombre es falible, es beneficioso que haya una pluralidad de personas y opiniones, pues de manera contraria la humanidad sería como "una laguna estancada", como dice el propio Mill. Las personas libres "[n]o solo introducen cosas buenas que antes no existían, sino que dan vida a las ya existentes" (Mill 138). Por lo que la humanidad en general se beneficia de la diversidad creada por la libertad individual.

Debido a que la diversidad es algo bueno, es ilegítimo limitar la libertad de expresión, sin la cual la libertad en general no tendría sentido. Nos dice Mill: "Si toda la humanidad, menos una persona, fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de opinión contraria, la humanidad sería tan injusta impidiendo que hablase como ella misma lo sería si teniendo poder bastante impidiera que hablara la humanidad" (Mill 77). El poder es ilegítimo para acallar una opinión debido a que reduciría el número

de posibilidades entre las que podría elegir un individuo (recordemos que para Mill la evaluación de la libertad radica en los resultados que esta tiene sobre el individuo), y por lo tanto habrá menos diversidad.

Para Mill, a diferencia de Kant, no existe tal cosa como una verdad única, pues "[n]egarse a oír una opinión, porque se está seguro de que es falsa equivale a afirmar que la verdad que se posee es la verdad absoluta. Toda negativa a una discusión implica una presunción de infalibilidad" (Mill 77). Es evidente que para Mill el hombre, al igual que la época en la que vive, son falibles. Por lo tanto, la humanidad perdería algo significativo sin la libertad de expresar cada opinión. Esto debido a dos razones en específico. Una, si la opinión resulta tener algo de verdad, entonces, la discusión puede mejorar el conocimiento humano. Y dos, si la opinión es totalmente errónea, la discusión pública ayudará a que los individuos acepten las opiniones verdaderas no como dogmas, sino de una manera razonada. Es necesario hacer una aclaración aquí. Cuando Mill habla de opiniones verdaderas, no significa infalibles, pues "[e]xiste la más grande diferencia entre presumir que una opinión es verdadera, porque oportunamente no ha sido refutada, y suponer que es verdadera a fin de no permitir su refutación" (Mill 96).

Retomemos pues la diferencia entre el liberalismo kantiano y el de Mill. Para este último, la solución de Kant es "adoptar la lógica de los perseguidores y decir que nosotros podemos perseguir a otros porque acertamos y ellos no pueden perseguirnos a nosotros porque yerran" (Mill 168). De acuerdo con Mill, apelar a principios deontológicos (como hace Kant) es asumir que son infalibles y que ello nos da el derecho de perseguir a otros para que los acepten, pero esto no es así. El pensamiento de Mill va en contra de la creencia de que existe una naturaleza inalterable de las cosas y de que la respuesta a los problemas sociales puede ser científicamente encontrada. Como dice Isaiah Berlin, de acuerdo con esta línea de argumentación, el hombre es un ser imperfecto. Mill sustituyó "esta idea de la naturaleza humana (no conscientemente del todo) por la imagen del hombre como creador, incapaz de completarse a sí mismo, y por lo tanto nunca totalmente predecible: falible, compleja combinación de opuestos, algunos reconciliables, otros no susceptibles de ser resueltos o armonizados; incapaz de cesar en su búsqueda de la verdad, felicidad, novedad y libertad, pero sin garantía teológica, lógica o científica de poder alcanzarlas: un ser libre e imperfecto, capaz de determinar su propio destino" (Berlin 51).

Mill aborrece el imperativo categórico kantiano o "el derecho social absoluto de todo individuo de que otro individuo se conduzca, en todos los respectos, ateniéndose rigurosamente a su deber", y esto debido a que "la más pequeña falta viola mi derecho social y me autoriza para pedir a la legislatura la reparación del daño. Un principio tan monstruoso es mucho más peligroso que todos los casos de invasiones de la libertad" (Mill 152). Si se acepta esto, la libertad no es intocable como lo cree Kant, sino que cualquier cosa justifica su violación. Una justicia de tal condición es preferible que no exista. Mill está convencido de que no hay un camino *a priori* para llegar a la verdad, de ahí la importancia de la variedad. La libertad, así pues, es defendida como un medio, no como un fin.

Hemos visto, entonces, que la libertad de desarrollar la individualidad a través de la mayor diversidad posible, y por medio de la expresión y el intercambio de las opiniones de todos los individuos, es la clave del progreso moral para Mill. Sin embargo, la pregunta que se hace evidente aquí es: ¿cuál es el límite de dicha libertad? Para contestar la pregunta, Mill comienza su obra formulando lo que ha sido conocido como el *harm principle* (principio del daño). Este "consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente" (Mill 158).

Mill dejó claro que las acciones de un individuo concernientes a los asuntos que solo involucran a ese individuo están fuera totalmente de la jurisdicción de la sociedad. Por lo que ningún individuo puede intervenir por el bien del individuo en cuestión. Cada persona sabe lo que es bueno para ella y tiene el derecho de decidir el camino de su propia vida. Sin embargo, tan pronto como la conducta de una persona afecte perjudicialmente los intereses de otra, la sociedad tiene jurisdicción sobre ella. Para ilustrar el principio mencionado, utilizaré un ejemplo del propio Mill. Supóngase que se quiere protestar en contra de los propietarios de trigo. Es válido expresar opiniones en la prensa contra ellos y la propiedad privada. Sin embargo, no es aceptable hacerlo, por ejemplo, oralmente en medio de una turba enardecida que se encuentra reunida frente a la casa de un comerciante de trigo y que la expresión de esa idea sirva como provocación para atacar físicamente al comerciante.

Es difícil contradecir el *harm principle* cuando la amenaza de un daño es innegable al expresar una idea. Sin embargo, la situación se complica cuando el daño no es tan evidente. Hay personas que consideran las conductas que les disgustan como una ofensa o agravio a su persona. Mill cita el ejemplo del fanático religioso que considera irrespetuoso toda acción que no vaya con su religión. El mahometano considera una ofensa para su religión que los cristianos coman cerdo. Supóngase –nos dice Mill– que, en un pueblo cuya mayoría estuviera compuesta de musulmanes, esta mayoría insistiera en prohibir comer carne de cerdo dentro de los límites de su territorio. ¿Sería un ejercicio legítimo de la autoridad moral, ya que de lo contrario los musulmanes lo considerarían una ofensa para su religión? La respuesta de Mill es que no. La intervención de la ley solo es aceptable cuando las consecuencias de una acción u opinión amenacen directamente los intereses y la libertad de un tercero.

Mill reconoce el hecho de que los musulmanes puedan sentirse ofendidos porque alguien coma cerdo o dibuje a Mahoma, pero es el precio que hay que pagar por una libertad mayor. No olvidemos que para Mill la evaluación ética de las acciones es meramente utilitaria: "el daño contingente o, como podría ser llamado, constructivo, que una persona cause a la sociedad por una conducta que ni viola ningún deber específico respecto al público ni ocasiona un perjuicio perceptible a ningún individuo, excepto a él mismo, es un inconveniente que la sociedad puede consentir en aras del mayor bien de la libertad humana" (Mill 162). Cuando la conducta de un individuo no nos afecta de manera directa, pero la consideramos ofensiva, el único recurso que tenemos es usar nuestra misma libertad; contestar la ofensa con otra ofensa, sin el menoscabo de su individualidad, sino sencillamente en el ejercicio de la nuestra. Es esto lo que Salman Rushdie argumenta a favor de la libertad de expresión para defender uno de sus controversiales libros: "¿Qué es la libertad de expresión? Sin la libertad de ofender, esta cesa de existir. Sin la libertad de desafiar, incluso satirizar todas las ortodoxias, incluyendo las religiosas, esta cesa de existir" (Rushdie, 1990, c.p. Parekh).[1]La variedad de opiniones es un elemento significativo debido a que abre una cantidad importante de posibilidades para que el ser humano se realice individualmente. La discusión política es un elemento

[1] El caso del escritor Salman Rushdie es similar al de la controversia de las caricaturas danesas. En 1988 el autor publicó una obra titulada *Los versos satánicos* en la que hacía una crítica del profeta Mahoma. El libro fue considerado una blasfemia contra el islam por la comunidad islámica. En 1989 el ayatola Ruhollah Jomeiní emitió un edicto religioso, o *fatwa*, en el que se condenaba a muerte al escritor inglés. Rushdie tuvo que vivir varios años escondido para evitar cualquier atentado.

importante para Mill, pues todo mundo tiene derecho a decir algo sin importar cuál sea la concepción del bien que cada quien tenga.

> La libertad completa de contradecir y desaprobar una opinión es la condición misma que nos justifica cuando la suponemos verdadera a los fines de la acción; y por ningún otro procedimiento puede el hombre llegar a tener seguridad racional de estar en lo cierto [...] El hombre es capaz de rectificar sus equivocaciones por medio de la discusión y la experiencia… [...] es necesaria la discusión para mostrar cómo debe ser interpretada la experiencia (Mill 81).

Si la sociedad no está de acuerdo con que los valores liberales sean sometidos a discusión, entonces, dice Mill, la libertad está expuesta a ser entendida como un mero dogma o prejuicio. "El argumento es plausible solo si se parte del supuesto –que Mill, sabiéndolo o no, hizo suyo demasiado obviamente– de que en principio el conocimiento humano nunca es completo y siempre es falible; de que no existe una sola verdad, universalmente visible; de que cada hombre, cada nación y cada civilización pueden tomar su propio camino hacia su propia meta, no necesariamente en armonía con las demás" (Berlin 28). Por lo tanto, cuando hay un enfrentamiento entre dos concepciones del mundo con pretensiones igualmente universalistas, es decir, "cuando dos o más principios secundarios entran en pugna, se hace necesaria una llamada directa a algún primer principio". Y este principio es el de la utilidad, pero aquella a favor de la mayor libertad. Solo podemos aspirar a llegar a una solución que nos dé mejores resultados para proteger la individualidad de las personas –o lo que para Mill es el fin último: la felicidad.

Es difícil definir este último concepto, y por lo tanto se vuelve un tanto problemático. Este es uno de los inconvenientes del pensamiento de Mill. Aunque él no define en qué consiste la felicidad, el significado parece estar implícito en todo su argumento. Berlin, en su prólogo a *Sobre la libertad*, discute este inconveniente y nos dice que "[e]l fin último en Mill es 'complejo e indefinido' [...] la felicidad viene a ser algo como la 'realización de los propios deseos', sean estos los que sean. Esta definición amplía tanto su significado que la hace parecer trivial" (Berlin 19). De alguna forma, esta ambigüedad en el pensamiento milliano hace difícil la aplicación de su concepto de utilidad una vez desprovista de su contenido materialista. Es aquí donde quiero dar el salto hacia el pragmatismo en la defensa de la libertad de expresión. Este enfoque obtiene gran parte de su sustento teórico en el pensamiento de Mill, pero a mi parecer evade esa

"vaga generalidad" que el filósofo inglés no puede evitar, y por ello creo que resulta una mejor solución a la controversia de las caricaturas danesas.

III. El pragmatismo: Rorty

Hasta ahora he discutido dos posturas modernas del liberalismo, la de Kant y la de Mill. Dos teorías que han defendido la libertad de manera deontológica y consecuencialista, respectivamente. Sin embargo, esta defensa no resulta convincente por el hecho de que ambas apelan a una fuente muy específica de la moralidad de la que se supone cada individuo es partícipe. Kant cree que todo individuo, sin importar su cultura, comparte la misma idea de moralidad o del deber. Mill, por su parte, es menos explícito pero se intuye que su defensa de la libertad de expresión es de carácter universal. Para intentar resolver este problema expondré aquí el enfoque pragmatista que nos presenta una mejor alternativa para defender la libertad en nuestras sociedades. Quiero empezar diciendo que, a diferencia de los enfoques kantiano y milliano, el pragmatismo es una teoría posmoderna por el simple hecho de que no trata la libertad como un valor trascendental, sino como el mero resultado de un proceso histórico característico de Occidente, es decir, niega su valor epistemológico, reafirmando su carácter contingente.

Richard Rorty es uno de los filósofos más prominentes del pragmatismo contemporáneo. Discutiré su pensamiento, expuesto principalmente en *Philosophy and Social Hope* (1999) y *Philosophy as Cultural Politics* (2007), para proponer una alternativa al soporte tradicional sobre el que se sostiene la libertad en Occidente, una alternativa que formule un mejor argumento para que otros la acepten. El pragmatismo de Rorty se embarca en una cruzada contra la filosofía basada en una metafísica, como aquella de Kant que insiste en someter y limitar toda acción humana bajo el juicio de la razón. Su filosofía es una reivindicación de la literatura, y la cultura en general, como elementos tan válidos como la ciencia para lograr el progreso humano. Empezaré a hablar de la manera en que Rorty concibe la moralidad.

Rorty propone, en primer lugar, una visión de la moralidad en un sentido no kantiano. La identidad moral de un individuo está determinada por el o los grupos con los que este se identifica. Se abandona, pues, la idea de moralidad como obediencia y se asocia con la lealtad o empatía. La "moralidad empieza no como una obligación sino como una relación de confianza recíproca entre un grupo muy unido, como una familia o un

clan" (Rorty, 2007: 45). Un ejemplo de acción moral es el de la madre que prefiere darle el alimento a su hijo antes que comerlo ella. Sin embargo, que esa misma mujer prefiera comer ese alimento antes de enviarlo a los niños que mueren de hambre en África no representa una falta a la moralidad. La moralidad es, entonces, nuestra capacidad para ser sensibles a las necesidades de otros. En este sentido, el progreso moral está definido por un incremento en la lealtad o empatía hacia un mayor número de personas. Los dilemas morales no se definen en términos de la distinción entre el deber ser y el interés egoísta movido por las pasiones, sino entre las distintas lealtades o formas alternativas de ver la vida. Un conflicto moral, nos dice Rorty, es un asunto de alguna creencia que se pone en práctica con el objetivo de alcanzar algún bien, pero que interfiere con alguna otra creencia que se pone en práctica para alcanzar algún otro bien. La moralidad consiste, entonces, "en un asunto de compromiso entre bienes que compiten en lugar de una elección entre lo absolutamente correcto y lo absolutamente incorrecto" (Rorty, 1999: xxviii).

Si la moralidad no es otra cosa más que una competencia entre dos o más bienes, esto significa que todas las decisiones de los hombres están encaminadas a alcanzar diferentes objetivos y satisfacer determinadas necesidades, y no existe un parámetro al que apelar para decidir cuál es mejor. Este concepto de moralidad le permite a Rorty estar de acuerdo con Mill acerca de la felicidad como finalidad de toda acción humana:

> Una vez que se ve que no hay manera de categorizar las necesidades humanas, más que de compararlas unas con otras, la felicidad humana es lo único que importa. *Sobre la libertad* de Mill provee toda la instrucción ética que se necesita –el único consejo filosófico que se va a obtener sobre la responsabilidad hacia otros seres humanos. Pues la perfección humana se convierte en un asunto privado, y nuestra responsabilidad hacia otros se convierte en un asunto relacionado con permitirles tanto espacio para perseguir sus intereses privados como es compatible con la garantía de una cantidad igual de espacio para todos (Rorty, 2007: 24)

Rorty reafirma la idea de Mill de que la felicidad consiste en la persecución del interés privado de los individuos, cualquiera que este sea. Rorty también cree que existe una infinidad de formas igualmente valiosas de dirigir una vida humana. Esto significa que la perfección humana se logra en el ámbito privado únicamente, es decir que cada ser humano puede dirigir su vida de la forma en que mejor le parezca, sin despegarse del constreñimiento utilitarista que nos dice que no se puede intervenir directamente con la libertad de otro individuo (*harm principle*).

La moralidad entendida en este sentido, y su creencia en que no es posible clasificar las necesidades humanas pues el fin último del hombre es la felicidad, lleva a Rorty a negar la creencia kantiana de que existen derechos intrínsecos al ser humano que no pueden ser violados. Rorty ve al hombre en un sentido darwiniano, no muy diferente a un animal que lucha por sobrevivir. Este usa el lenguaje y sus creencias no para representar una realidad inteligible, sino simplemente para lidiar con su entorno. De acuerdo con Rorty:

> desde el punto de vista pragmatista, la noción de "derechos humanos inalienables" no es una mejor o peor consigna que aquella de "obediencia a la voluntad de Dios" [...] Los filósofos que conciben una moral basada en la metafísica ejercen demasiada presión en esta noción al preguntar cosas como ¿existe un Dios? o ¿los seres humanos en verdad tienen estos derechos? Estas preguntas presuponen que el progreso moral es un asunto de incrementar el conocimiento moral, conocimiento que es independiente de nuestras prácticas sociales: algo como Dios o la naturaleza humana (Rorty, 1999: 83-84).

Rorty repudia esta concepción de moralidad y cree que no hay nada extra-humano, o fuera de la experiencia histórica, a lo que las personas puedan apelar para obtener una guía de conducta. De esta manera, los derechos humanos no son características innatas al hombre que tienen un sustento extra humano o filosófico, sino que son una serie de prácticas sociales comúnmente aceptadas.

Una vez que se renuncia a una fundamentación extra-humana de la sociedad, podemos acordar con Rorty que una utopía liberal no es en mayor medida el destino de la humanidad, como lo podría ser una tiranía fascista o cualquier otro arreglo sociopolítico. Lo que Rorty está diciendo es que si una tiranía resultara en el futuro para cualquier sociedad liberal, no se deberá a que el ser humano haya sido irracional o porque no pudo vivir a la altura de sus obligaciones morales, como lo creía Kant. "Una sociedad perfecta no cumplirá con un estándar pre-existente, sino que será un logro artístico, producido por el mismo proceso largo y difícil de ensayo y error como es requerido por cualquier otro esfuerzo creativo" (Rorty, 1999: 270). Es de suma importancia dejar claro aquí que ni Rorty ni la teoría pragmatista en sí rechazan la importancia de la existencia de los derechos humanos o de una sociedad liberal. Lo que se intenta afirmar es que estos dos son simplemente producto de la contingencia, es decir, del desarrollo histórico de las sociedades de Occidente y su existencia no tiene nada que ver con una racionalidad común a todos los seres humanos.

Por su parte, Rorty declara que él apuesta por la utopía liberal descrita en *Sobre la libertad* de Mill: "un mundo en el que nada se mantenga sagrado salvo la libertad de conducir tu vida por tus propias luces, y nada está prohibido mientras no interfiera con la libertad de otros" (Rorty, 1999: 271). Las bases de esta apuesta son que el arreglo político que Mill propuso nos dará un mayor espacio de maniobra a cada individuo por igual que cualquiera de los otros arreglos políticos conocidos para que cada uno persiga su propia concepción del bien. De esta forma, la búsqueda de una utopía social, o en este caso de una sociedad liberal, se trata meramente de un conflicto entre una serie de creencias encontradas que intentan satisfacer distintas necesidades o lograr diferentes objetivos igualmente buenos, y no es un asunto de actuar conforme al deber, como lo afirma Kant. Entonces, la cooperación social se disocia de la teología y de la ciencia; no tiene ninguna fundamentación filosófica, sino enteramente pragmática y utilitaria. Esto quiere decir que el liberalismo no puede ser encontrado o perfeccionado a través de conocimientos que no provengan de nuestra experiencia histórica. Experiencia de la que hemos aprendido cómo personas con grandes diferencias son capaces de vivir juntas manteniendo un cierto grado de respeto y compromiso.

Así, el pragmatismo, nos dice Rorty, debe ser visto no como el resultado de un profundo entendimiento de una verdad o el conocimiento absolutos, sino como la versión de verdad y conocimiento que es probable adoptar si, como resultado de la propia experiencia con varias alternativas sociopolíticas, apostamos por la utopía liberal presentada por Mill (Rorty, 2007). Lo anterior significa que el pragmatismo será el sustento teórico más viable y sólido para sostener el arreglo liberal en su versión propuesta por Mill, por ser este el que ha mostrado mayor éxito en garantizar el espacio más amplio posible para la persecución de los intereses de cada individuo.

Si el liberalismo es entendido solo como un conjunto de prácticas sociales, y si cada necesidad tiene en una primera instancia derecho a ser satisfecha, entonces la distinción ya no es entre lo moralmente bueno y lo moralmente malo, sino entre cooperación social y espacio individual para la auto-realización. La responsabilidad hacia otros individuos se convierte "en un asunto concerniente a permitir a los demás tanto espacio para perseguir sus propios intereses [...] como sea compatible con la garantía de una cantidad igual de espacio para todos" (Rorty, 2007: 30). Esta es la tesis de Michael Walzer en su libro *Thick and Thin* (1994), que resulta altamente ilustrativo. El argumento principal de Walzer consiste en rebatir la idea kantiana de

que todos los individuos, sin importar dónde se encuentren, empiezan con una idea común muy delgada que después trabajan de distintas formas. De acuerdo con Walzer, esta afirmación debe ser invertida. "La moralidad es gruesa [*thick*] desde el principio, integrada culturalmente, totalmente resonante, y se revela de manera delgada [*thin*] solo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral tiene propósitos especiales" (Walzer 4). Los seres humanos tienen una identidad moral enteramente definida por su contexto social; por lo tanto, es una identidad que comparten solo con los miembros de su comunidad, mas no con el resto de los seres humanos. Sin embargo, hay ciertas ocasiones muy específicas en las que un individuo puede ser empático y compartir algunos rasgos morales con otro individuo de otra comunidad, pero sin despojarse de su moralidad bien definida. Un ejemplo ilustra esto de una mejor manera. Walzer empieza su libro diciendo que en 1968 tuvo oportunidad de ver una protesta callejera en Praga de un grupo de gente que exigía la "verdad" a su gobierno. Walzer se sintió identificado con esa gente, no porque los checos y él compartieran el mismo concepto de "verdad", sino por un sentimiento de empatía que lo hacía darse cuenta de que a él tampoco le gustaría que su gobierno le mintiera. Por eso compartía algunas características morales en cuanto a ese asunto determinado; sin embargo, su identidad moral, que está altamente determinada por su contexto social, continúa inalterada, pues sus opiniones sobre si desea compartir su estado de bienestar u otorgar beneficios sociales a los checos continuaban siendo las mismas.

La distinción que hace Walzer entre moralidad gruesa y delgada es una distinción entre las diferentes narrativas que uno puede decir sobre sí mismo como miembro de un grupo y una narrativa más general como parte de la humanidad. Existen entonces situaciones que producen la convergencia en un mismo desfile o marcha (para seguir utilizando el ejemplo de Walzer) de individuos con identidades diferentes, pero ¿acaso esto significa que estas personas siempre deban marchar por los mismos propósitos en un *gran* desfile común a la humanidad? La respuesta de Walzer es negativa:

> No hay nada que se gane de esta fusión, pues el valor principal de estos desfiles radica en la experiencia particular de los que marchan. Pueden unirse unos con otros solo por algún tiempo; no hay razón para decir que todos se dirigen a la misma dirección. La afirmación de que todos deben dirigirse a la misma dirección, ya que existe una sola dirección hacia la que los hombres y mujeres buenas de corazón (o ideológicamente correctas) pueden posiblemente marchar, es un ejemplo –como lo escribe el novelista checo Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser*– del *kistch* izquierdista (9).

Así, la tarea consiste en definir ese espacio de cooperación social, o lo que Walzer llama la moralidad delgada. Para decirlo en términos de Rorty, ¿cómo hacemos para incrementar nuestra lealtad (moralidad) hacia un mayor número de personas con el objetivo de satisfacer un mayor número de necesidades humanas? ¿Cuáles son esas normas lo suficientemente razonables, y en específico los límites de la libertad, que todos los miembros de una comunidad están dispuestos a aceptar y, por tanto, sean justificables para ellos; y además que estén dispuestos a debatir sobre los términos justos que propongan las demás personas (Rawls)? Para definir este espacio de cooperación social, Rorty hace referencia al concepto de "consenso traslapado" de John Rawls. Quisiera aclarar que el Rawls que discutiré es el del *Liberalismo político* (1993) y no el de *Teoría de la justicia* (1971) porque, aunque en ambas obras sostiene sus propuestas sobre la justicia, Rawls ha querido distanciarse de su pensamiento en *Teoría de la justicia*.

El consenso traslapado de Rawls consiste en un acuerdo sobre las normas y principios entre varias concepciones razonables del bien. Este concepto va en el mismo sentido que el argumento de Walzer, en el que la gente comienza con una moralidad *gruesa* que deviene *delgada* cuando desarrolla un consenso traslapado y, por lo tanto, crea una comunidad más inclusiva. Los hombres cuentan con una concepción moral que creen verdadera; sin embargo, están dispuestos a fijar normas y principios para la cooperación social que no entren demasiado en conflicto con su concepción del bien. El consenso traslapado permitirá que el liberalismo político produzca un pluralismo razonable. El punto clave está en la palabra *razonable*. Según Rawls (1993),

> [l]as personas son razonables en un aspecto básico cuando, por ejemplo, entre iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo. Consideran que esas normas son lo suficientemente razonables para que todos las acepten y, por tanto, justificables para ellos; y están dispuestos a debatir sobre los términos justos que propongan las demás personas (167).

Quiero detenerme un momento en el concepto *razonable* (*reasonableness*) de Rawls. El consenso traslapado integra a personas razonables, es decir, "personas dispuestas a proponer principios [...] y cumplir con ellos de buen grado". Esto excluye a personas o grupos cuya concepción de moralidad hace referencia a una concepción del bien en específico, como aquella

del islam, y que no están dispuestos a ceder en ella. Es en este punto en el que el pensamiento de Rorty diverge del de Rawls. En *The Law of Peoples* (1997) Rawls intenta apelar a la universalidad para su concepto de justicia. Para él es importante evitar el "historicismo", comprobando que la concepción de justicia de una sociedad liberal puede ser extendida más allá de los límites de esta creando lo que él llama "el derecho de gentes" (*the law of peoples*): "debemos encontrar principios que regulen las relaciones entre sociedades liberales y lo que llamaré sociedades jerárquicas. Resulta que sociedades liberales y jerárquicas pueden estar de acuerdo en el mismo derecho de gentes, y por lo tanto esta ley no depende de aspectos característicos de la tradición occidental" (Rawls, 1997: 41).

Sin embargo, la condición para aceptar estos principios, tanto un consenso traslapado como el derecho de gentes, consiste en que las personas sean *razonables*, esto es que se acepte "que todas las personas tengan ciertos derechos mínimos: a los medios de subsistencia y seguridad (derecho a la vida); a la libertad frente a la esclavitud, la servidumbre y la ocupación armada; a la propiedad personal y a la igualdad formal expresada en las reglas de la justicia natural (por ejemplo, el tratamiento igual de casos iguales)" (Rawls, 1997: 52). Si todas las sociedades aceptan este mínimo de derechos, entonces se podría lograr un consenso traslapado entre ellas. Rawls es optimista al creer que estas condiciones pueden ser universales, es decir, extendidas a todas las sociedades del mundo. Es aquí precisamente donde Rorty está en desacuerdo. El consenso traslapado de Rawls es un concepto con el que Rorty concuerda, mas no con sus pretensiones universalistas. Rawls intenta evitar el historicismo en su planteamiento; sin embargo, dice Rorty, "la noción de Rawls de lo que es razonable, en pocas palabras, limita la pertenencia a la sociedad de gentes solo a sociedades cuyas instituciones abarquen la mayor parte de los logros ganados por Occidente en los dos siglos desde la Ilustración" (Rorty, 2007: 48). Apelar a sociedades en las que las diferencias entre razas, religión y sexo sean tratadas como arbitrarias no es apelar a algo universal, sino hacer referencia a un desarrollo reciente que se ha dado sobre todo en las democracias liberales de Occidente.

Al evocar esta concepción de *razonable*, Rawls no puede evitar hacer alusión a la tradición occidental. Rawls intenta sostener la superioridad del liberalismo occidental por medio de un argumento transcultural, pues de otra forma, Rawls cree, no es posible descalificar las doctrinas

no razonables de la concepción de justicia. Sin embargo, para Rorty no existe, y probablemente para Walzer tampoco, tal cosa como un "tribunal transcultural de la razón ante el que podamos evaluar la superioridad" (Rorty, 2007: 49). Es evidente la necesidad de un acuerdo entre distintas posturas, pero no hace falta respaldarlo dándole un carácter universal para que este se sostenga.

Aferrarnos a la idea de universalidad es, para Rorty, una concesión desafortunada a la tradición kantiana; es no lograr la disociación de esa carga que no es otra cosa más que la idea de que existen valores y derechos que son trascendentales. El consenso traslapado es el mejor argumento hasta ahora, pero no porque posea validez universal, sino porque es el argumento más convincente para persuadir a una determinada audiencia, en este caso, la sociedad multicultural de las democracias liberales. La función del acuerdo público no es más que la de resolver los problemas que aquejan a las sociedades liberales contemporáneas. El punto clave radica entonces en innovar nuevas formas de resolver los nuevos problemas. Sustituir la validez universal por la innovación. Esto es a lo que me refería anteriormente cuando hablaba de la reivindicación de la cultura; una reivindicación que tiene sus inicios ya con el romanticismo del siglo XVIII cuando Shelley nos dice en su *Defensa de la poesía* (1821) que los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo. "[H]ablar de validez universal es solo una forma de dramatizar la necesidad por el acuerdo intersubjetivo, mientras que el ardor romanticista y la necesidad de profundidad romántica son solo maneras de dramatizar la necesidad de novedad, la necesidad de ser imaginativo" (Rorty, 2007: 85).

Entonces, fijar los límites de la libertad, así como los demás principios de una sociedad liberal, es un asunto de procedimiento, es decir, *cómo* acordamos qué hacer, en lugar de en *qué* acordamos. Por lo tanto, se trata de inventar "una manera de comprometer en algún grado a las personas, y de aumentar la felicidad humana, que [luzca] más prometedora que cualquier otra forma que se ha propuesto hasta ahora" (Rorty, 1999: 273). Rorty afirma que los principios de una sociedad deben estar determinados por medio de un acuerdo al que se llega a través de la conversación imaginativa y libre. "Es pensar que el conocimiento es el resultado de un consenso en lugar de un estado mental que disfruta de una relación más cercana de la que cuenta la opinión" (Rorty, 2007: 78). Por lo que el proceso de discusión para fijar los límites de la libertad es importante. Es evidente que Rorty está a favor de una sociedad en la que nada quede sacralizado, en la que la

ofensa se convierte en un elemento recurrente como el costo que tenemos que pagar por una mayor libertad.

La originalidad del argumento de Rorty consiste en una innovación en el problema de la presencia de diferentes universalismos en conflicto con el liberalismo en Occidente, es decir, la idea de desechar la pretensión universalista del liberalismo. Rorty dice que, si reconocemos que el ser humano no podrá converger nunca en una verdad única, los argumentos serán más persuasivos simplemente por el hecho de reclamar el éxito experimental de las sociedades liberales. "Yo creo –dice Rorty– que es mejor no afirmar que el Occidente liberal está mejor informado sobre la racionalidad y justicia, y en su lugar afirmar que, al hacer demandas a las sociedades no liberales, es solamente honesto consigo mismo" (Rorty, 2007: 47); ser honesto consigo mismo y aceptar su imposibilidad de reclamar una superioridad racional. Si partimos de la idea, como lo hace Walzer en su libro, de que nos es imposible acordar un mismo concepto de verdad, solo entonces podremos ocuparnos de definir reglas que consistan en cómo hacer compatibles en el mayor grado posible distintas verdades, en lugar de aferrarnos a definir en qué consiste el deber o la verdad absoluta.

El problema que surge aquí es el de la integración de actores que provienen de contextos sociales y culturales distintos. Es evidente que en las últimas décadas la migración hacia los países del norte se ha incrementado considerablemente, lo que nos recuerda la afirmación de Huntington (1993) de que en el futuro los conflictos serían culturales debido al choque de civilizaciones. Entonces el problema que sigue es cómo lograr el progreso moral, es decir, cómo lograr una comunidad más inclusiva que satisfaga un mayor número de necesidades humanas. La respuesta de Rorty es: a través de la cultura y el arte.

La discusión política en las sociedades liberales contemporáneas consiste en cómo hacer una sociedad más inclusiva para los nuevos actores sociales, como los musulmanes. Los argumentos políticos deben evaluarse conforme a su habilidad para convencer a una determinada audiencia, y si esta cambia, entonces la argumentación política debe cambiar también. Rorty retoma el postulado romanticista de Schiller que dice que "los ideales no deben ser para nada descubiertos, sino deben ser inventados; no para ser encontrados sino generados, generados como el arte es generado" (Rorty, 2007: 84). El motor del progreso moral es la cultura y el arte, pues aquel ya no depende de incrementar la racionalidad, sino de imaginar nuevos acuerdos políticos que ayuden a incluir a un mayor número de personas.

"El arte opone a la represión institucionalizada la imagen del hombre como un sujeto libre [... debido a que] las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la realidad histórica" (Marcuse, 2003: 144). El carácter libertador del arte y la literatura proviene de su negativa a aceptar las limitaciones impuestas sobre la libertad. Solo la imaginación artística es capaz de imaginar todo aquello que el hombre puede llegar a ser:

> Un hombre, para ser excelso, debe imaginar intensa y comprehensivamente, debe ponerse a sí mismo en el lugar de otro y de muchos otros, debe aceptar como propios los placeres y dolores de toda su especie. El gran instrumento del bien moral es la imaginación y la poesía administra el efecto actuando sobre la causa. La poesía amplía la circunferencia de la imaginación abasteciéndola de pensamientos de un deleite sin cesar renovado (Shelley, 1821/2001: 106).

Se sustituye, por lo tanto, la idea de moralidad como obediencia. El progreso moral es aquí un asunto de sensibilidad, de empatía con los demás. A esto se refiere Herbert Marcuse en su *Ensayo sobre la liberación* (1969) cuando habla de la necesidad de una *nueva sensibilidad*. Una nueva sensibilidad estética que enaltezca los instintos de vida o necesidades humanas, y que a una escala social promovería la abolición de la injusticia y miseria y moldearía el estilo de vida. "La oposición entre imaginación y razón, altas y bajas facultades, pensamiento poético y científico, será invalidada" (Marcuse, 1969: 31). Y esto es así porque toda actividad humana, ya sea el arte o la ciencia, está encaminada a hacer la vida más fácil.

La propuesta de Rorty consiste en la transición de una cultura filosófica a una literaria en la que la imaginación sea aquella que produzca los nuevos argumentos para sostener nuestra libertad: "los intelectuales de Occidente han, desde el Renacimiento, progresado a través de tres etapas: han esperado la redención primero de Dios, luego de la filosofía, y ahora de la literatura [...] La literatura, finalmente, ofrece redención al dar a conocer una variedad de seres humanos tan grande como sea posible" (Rorty, 2007: 91). La reivindicación literaria es, por lo tanto, una afirmación de que la literatura es capaz de proveernos de una imagen útil de la realidad que puede servirnos para la crítica social y la reflexión política. Ya muchos han insistido en este punto, entre ellos Martha Nussbaum (1997), quien afirma que la literatura rechaza las generalidades autoritarias de la ciencia y hace énfasis en la individualidad; nos hace ponernos en los zapatos del otro y es esa empatía la que logrará la cohesión social, pues "una ética de respeto imparcial por la dignidad humana no logrará comprometer

a seres humanos reales a menos que estos sean capaces de participar imaginativamente en la vida de otros" (Nussbaum 18). La afirmación del arte y la literatura como principales motores del progreso moral no es otra cosa que hacer hincapié en la necesidad de la innovación para definir y redefinir el consenso traslapado que nos permita ser sensibles a más necesidades humanas. La pregunta es qué tipo de cultura se necesita para crear y sostener un ambiente de tolerancia que funcione mejor en las sociedades democráticas liberales contemporáneas. Por lo tanto, si el arte y la cultura, a través de la imaginación, son el vehículo central de la instrucción moral, entonces la expresión artística no puede ser limitada. La conquista de la utopía social de la que habla Kant y la tradición liberal de Occidente se logra cuando encontramos los límites de la imaginación humana, pero estos límites pueden extenderse infinitamente. Siempre es posible seguir imaginando nuevas formas de ser seres humanos que se reinventan perennemente.

La cultura propuesta por Rorty nos provee de caminos alternativos para ser humanos; una cultura liberal que creará un pluralismo bastante amplio, capaz de integrar a un mayor número de actores sociales y de dar una base sólida a las sociedades multiculturales de hoy en día. No es sino a través de la cultura y el arte que las distintas formas de ver la vida interactúan en una sociedad liberal, y censurar alguna de ellas sería una presunción de infalibilidad, como lo dice Mill; y si esto pasa, el progreso moral se detiene, entendido este de la forma en que Rorty lo hace, y con él perece algo de lo que nos hace humanos.

IV. Conclusión

Las sociedades liberales libran batallas a diario. Nosotros hemos aprendido mucho en el curso de los últimos siglos en lo que concierne a la convivencia de personas con diferentes puntos de vista: estas pueden vivir juntas manteniendo un cierto grado de compromiso cívico. Usualmente, este tipo de pensamiento posmoderno se identifica con un insensato relativismo cultural que afirma que toda cultura tiene un valor intrínseco. Considero que esta afirmación malinterpreta el pragmatismo, pues estamos conscientes de que el ser humano estaría mejor si no existiera alguna que otra cultura. Por el contrario, lo que el pragmatismo afirma es la banalidad de intentar otorgar un lugar a cada cultura y a cada persona en una escala jerárquica, y esto está lejos de tener consecuencias relativistas. La diferencia radica entre lo que está pragmáticamente

justificado para lograr una mayor libertad individual siguiendo el consejo utilitarista y una irresponsabilidad imprudente.

Si empezamos reconociendo el papel determinante que juega la contingencia en la formación de los argumentos de ambas partes, nos será más fácil argüir que la libertad de no mantener nada fuera del objeto de la crítica y la burla ha sido adoptada libremente como una práctica social de las democracias de Occidente y que esta práctica no es más o menos verdadera que cualquier otra, ni es la que más se acerca a la naturaleza humana; sin embargo, sí es más probable que esta práctica social logre un mayor compromiso entre personas de diversas culturas para otorgar tanto espacio como sea posible a cada individuo de dirigir sus vidas sin la injerencia de nadie. De eso se trata una sociedad multicultural: sustituir la idea de unidad por la de pluralidad; abandonar la creencia de que todos estamos caminando en la misma dirección, o marchando en un mismo desfile, como diría Walzer. Pues hoy en día se ha hecho plausible la idea, con el rechazo de toda justificación deontológica, de que el significado de una vida humana tiene poco que ver con el significado de otra vida humana. La realización personal, entonces, no se trata de cumplir con una esencia fija del ser humano o del ciudadano conforme a una fórmula moral predeterminada. El objetivo de una sociedad liberal es, por lo tanto, permitir a sus ciudadanos la libertad de ser tan individualistas e irracionales como ellos quieran, sin causar daños a otros, y de otorgar las oportunidades en igual medida, dejando que cada individuo las aproveche o las desaproveche según sus intereses.

Debe quedar claro que el pragmatismo no implica necesariamente un compromiso con el liberalismo. Por ello, Rorty es tan buen pragmático como lo podría haber sido cualquier tirano fascista. No obstante, el liberalismo en una sociedad multicultural está cerca de implicar un compromiso con el pragmatismo, pues las sociedades democráticas multiculturales no están conformadas por un público fuertemente cohesionado ni sus miembros comparten los mismos intereses. La negativa a seguir sustentando la libertad a través de un enfoque filosófico kantiano no significa que debamos abandonar nuestra confianza en la democracia liberal; simplemente significa depositar nuestra confianza en que este nuevo enfoque nos proveerá de un mayor espacio para la participación y el progreso democrático.

Así, como dice Rorty, si se tienen políticas democráticas y libertad artística plena, no es necesario preocuparnos demasiado por descubrir cuál es la verdad o el deber moral. Es posible entonces afirmar que de lo

único que el ser humano debe preocuparse de manera conjunta dentro de una sociedad liberal es de tener políticas democráticas y un arte tan libre como sea posible, apoyándose estos mutuamente y reafirmando que es imposible la existencia del uno sin el otro. Hablamos pues de emancipar el liberalismo de la búsqueda mesiánica de una justicia social y le damos un nuevo soporte, el de la cultura y el arte. Creo que estamos hoy dispuestos a ceder de una vez por todas nuestras ansias por lo "absoluto". Esta emancipación del pensamiento nos ofrecerá una cultura secular capaz de producir una comunidad cívica lo bastante fuerte para proteger a la sociedad democrática liberal contra un colapso.

Bibliografía

Bell, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo.* Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Berlin, I. "John Stuart Mill y los fines de la vida", en *Sobre la libertad* (págs. 9-53). Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* México: Porrúa.

Massini, C. *La concepción deontológica de la justicia: el paradigma kantiano*. La Coruña: Facultad de Derecho, Universidad de La Coruña (inédito), 1998.

Marcuse, H. *Ensayo sobre la liberación.* México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969.

---. *Eros y civilización.* (7 ed.) Barcelona: Colección Ariel, 2003.

Mill, J. S. *Sobre la libertad.* (1 ed.). Madrid: Alianza, 1997.

Nussbaum, M. *Justicia poética.* Madrid: Andrés Bello, 1997.

Parekh, B. "The Rushdie affair: research agenda for political philosophy". *Political Studies* 38.4: 695-709.

Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2000.

---. *Liberalismo político.* México: FCE, 1995.

---. "El derecho de gentes., *Isegoría* 0.16: 5-36.

Rorty, R. *Philosophy and Social Hope.* Londres: Penguin Books, 2000.

---. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers IV.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Safranski, R. *El Mal o el drama de la libertad,* Barcelona: Tusquets, 2000.

Shelley, P. *Ensayos escogidos*. Barcelona: DVD Ediciones, 2001.

Walzer, M. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad.* Londres: University Of Notre Dame Press, 1994.

Séptimo Concurso de Ensayo

Caminos de la Libertad

Memorias

Se terminó de imprimir el mes de agosto de 2013
en los talleres de Offset Rebosán S.A. de C.V.
en papel couche mate de 115 gr.
La edición consta de 1000 ejemplares.

Hecho en México / Made in Mexico