

Octavo Concurso de Ensayo
Caminos de la Libertad

Memorias

Octavo Concurso de Ensayo
Caminos de la Libertad

Coordinador:
Sergio Sarmiento

Memorias



Octavo Concurso de Ensayo “Camino 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

Camino de la Libertad:

Sergio Sarmiento, Bertha Pantoja, Dunia Rassy, María Teresa de Velasco, Ana Elisa Artigas,
Sergio García Weber, Yeimi Aguilar.

Agradecimientos:

Carlos Hesles Flores, Tomás Silva Basso, Claudia Morales Flores, Rosa Aurora Pérez Alemán,
Susana Rodríguez Ramírez.

Retratos:

Fernando Canseco, pág. 16, 20, 30, 56, 92, 126, 150, 184, 204, 220, 238, 270, 310.

Santiago Ruiseñor, pág. 12.

DR© 2014 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

www.fcgs.mx

ISBN: 978-607-9076-22-1

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.

L

i

a

a

e

d

a

d

e

r

d

r

b

i

t

e

a

t

r

a

e

L

e

r

i

b

b

t

d

L

i

b

e

r

t

a

d

r

i

r

e

i

a

r

e

d

r

i

b

t

a

i

i

d

i

a

e

a

a

a

r

y

i

a

d

i

Ricardo B. Salinas Pliego	
Lecciones para México	12
Sergio Sarmiento	
Una idea sencilla	16
Václav Klaus	
La irremplazable e insustituible importancia de la libertad	
Premio “Una Vida por la Libertad”	20

Premios

Primer lugar

La gran degeneración: el ideal perdido de los padres fundadores de Estados Unidos	28
Axel Kaiser	

Segundo lugar

Paladines de la libertad y mártires de la ciencia: el trágico destino de los genetistas rusos	54
Alfonso Martínez Ruiz	

Tercer lugar

¿Dosis de libertad? Libertad y regulación de la vida privada por el Estado en los casos de consumo de estupefacientes	90
Javier Duque Daza	

Premio categoría “Estudiantes”

La libertad y el Derecho contemporáneo: ¿dos senderos que se bifurcan?	124
Diego Alarcón Donayre	

Menciones

Libertad como paradigma: vindicación de la libertad como coraje	148
Manuel Carneiro Caneda	
Los nueve mitos que obstaculizan el camino de la libertad	182
Daniel Castillo Briones	
La aventura de vivir y la perdurable importancia de la libertad	202
Julio César de León Barbero	
La dicha en la esclavitud	218
Víctor García Ramírez	
A propósito de la libertad, nuestra libertad	236
Nieves Lanseros	
Caminos abiertos para América Latina	268
Adrián O. Ravier	
Limitar el Leviatán: el desafío de frenar la redistribución y liberar las energías individuales	308
Martín Simonetta	

Octavo Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad

En el octavo concurso de ensayo Caminos de la Libertad participaron 660 trabajos. Los ensayos llegaron de México, Guatemala, Panamá, República Dominicana, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Uruguay, Argentina y España.

Recibimos ensayos de múltiples países cuya lengua no es el español: República del Congo, Alemania, Brasil, Portugal, Estados Unidos y Canadá.

Para la categoría general el jurado estuvo compuesto por Ernesto Selman, vicepresidente ejecutivo del Centro Regional de Estrategias Económicas Sostenibles de República Dominicana; Roberto Salinas, presidente del Mexico Business Forum; Arturo Damm, profesor de economía y filosofía en la Universidad Panamericana de México, y Bertha Pantoja, directora de Caminos de la Libertad.

En la categoría de estudiantes los jurados fueron Roberto Villacreces, analista del Instituto Ecuatoriano de Economía Política; Adolfo Gutiérrez, funcionario del Banco de México y analista económico, y Dunia Rassy, gerente de contenidos de Caminos de la Libertad.

El primer lugar fue concedido a Axel Kaiser, de Chile. Alfonso Martínez Ruiz, de Guatemala, ganó el segundo lugar, y Javier Duque Daza, de Colombia, el tercero. El ecuatoriano Diego Alarcón Donayre fue el ganador en la categoría de estudiantes.



Lecciones para México

Ricardo B. Salinas Pliego

Me queda clarísimo que la democracia como la entendemos normalmente trae las semillas de su destrucción integradas. Todo mundo habla a favor de la democracia, de aquella que se limita al proceso de emitir y contar un voto. Eso ya no es democracia; es la dictadura de la mayoría. Y esta dictadura de la mayoría es aquella que cambia las reglas que hicieron posible que los demócratas llegaran al poder. Esto lo vemos todos los días, en todos los países, la manera en que la democracia se va perdiendo poco a poco porque no se respetan los derechos humanos fundamentales que están por encima de la democracia.

En todo el planeta la Revolución de Terciopelo de 1989 fue vista con admiración y entusiasmo. Los checos y los eslovacos se liberaron no solo de una dictadura extranjera sino también de un régimen que los oprimía y los explotaba económicamente. Los motivos de la rebelión eran muy sencillos: la ausencia total de libertad.

En el caso de nosotros y de otras democracias del mundo, las amenazas son más sutiles; no están a la vista a pesar de que son cosa de todos los días. Ahora que México se encuentra en medio de tantas reformas, hay que tener cuidado de que no se nos pierdan en el proceso las libertades económicas. Otros países de Latinoamérica están avanzando por los caminos del populismo con la intención de construir gobiernos autoritarios. Por eso el ejemplo de Klaus es importante hoy para nuestro país y para Latinoamérica.

Se nos presenta una reforma fiscal que nos vende la idea de crecer aceleradamente y crear más empleos. Pero todos sabemos que con tasas altas la recaudación es menor y la informalidad es mayor. Gracias a Václav Klaus hoy en día la República Checa tiene un impuesto sobre la renta de 15 por ciento. Solo quienes ganan más de 48 veces el salario promedio pagan más, pero únicamente 22 por ciento. Klaus entiende que castigar a las personas exitosas es una política sumamente contraproducente. En México debemos dejar de hacer esto y tratar de atraer el mejor talento posible.

Privatizar tres o cuatro empresas por hora se dice fácil pero es una labor titánica que emprendió el presidente Klaus. Lo hizo con un sistema de *vouchers* que repartió entre la población. Nosotros lo hemos propuesto aquí muchas veces: la mejor reforma energética sería que Pemex dejara de ser una empresa estatal y se convirtiera en una empresa de todos los mexicanos o que los accionistas fuéramos los mexicanos.

Sorprende que una persona que creció en un régimen comunista haya entendido con tanta claridad que un país necesita libertad para crecer y desarrollarse. Klaus no solo conoce y vive la libertad, sino que la promueve de forma tremendamente exitosa. Quizá fueron sus lecturas de Friedrich Hayek las que lo convencieron de la necesidad de luchar por las libertades económicas y políticas. Quizá fue la simple indignidad de vivir bajo un régimen soviético que coartaba todo tipo de libertad personal.

Václav Klaus es un hombre que no tiene miedo de expresar sus ideas. Yo coincido con él en esto: creo que las ideas se tienen que expresar y defender. No hay peor cobardía que renunciar a defender lo que uno cree. Los cuestionamientos de Klaus a una Europa en la que unos pocos pagan por los despilfarros de muchos han sido criticados por muchos y sin embargo es algo que deberíamos tomar en cuenta en México.

Los mexicanos debemos aprender de las lecciones de la historia. De nada sirve crear sistemas en que unos cuantos, los que más trabajan, deben rescatar y subsidiar a todos los demás. Debemos construir una economía en que haya incentivos para que todos compitan. Este proceso competitivo es el que verdaderamente genera bienestar para las personas. El bienestar no se crea por decretos ni repartiendo riqueza.

Hoy es un buen momento para celebrar a Václav Klaus. Hace apenas unos meses dejó la presidencia de la República Checa. Ha sido un gobernante que llegó al poder como liberal y que gobernó también como liberal, algo que muy pocas veces sucede.

Casi 25 años después del triunfo de la Revolución de Terciopelo hay que subrayar la importancia de no olvidar lo ocurrido en el pasado. El sueño comunista se convirtió en una pesadilla autoritaria para millones de personas, una pesadilla que debemos de evitar, a toda costa, que retorne.

Caminos de la Libertad es un proyecto crucial para Grupo Salinas porque ayuda a México y al mundo a recordar los abusos de los regímenes autoritarios y populistas, a descubrir las amenazas a la dignidad humana que están resurgiendo en estos tiempos y a construir un mundo con mayores libertades. Es un honor y un privilegio apoyar decididamente el trabajo que hacen Sergio Sarmiento, Bertha Pantoja y su pequeño y eficiente equipo.

Hoy más que nunca resulta refrescante y valioso escuchar a individuos libres que nos recuerden la importancia de vivir en libertad. Caminos de la Libertad ayuda a que estos hombres y mujeres libres tengan voz e influencia.

*Palabras pronunciadas el 28 de noviembre de 2013
en la entrega del reconocimiento Una Vida por la Libertad
y la premiación del Octavo Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad*



Una idea sencilla

Sergio Sarmiento

Hace nueve años Ricardo Salinas me pidió algo muy sencillo, defender una idea, una sola idea, pero una idea que es crucial para la naturaleza humana, que es crucial para lo que somos nosotros los seres humanos: me pidió defender la libertad.

Así nació Caminos de la Libertad, primero como una cosa simple, como un encuentro intelectual para premiar a ensayistas. Con los años se han añadido otras cosas. Tenemos un concurso para jóvenes, una forma de apelar al entusiasmo entre los jóvenes para reflexionar también sobre la idea de la libertad. Tenemos también un círculo de estudios y a lo largo del año organizamos y participamos en numerosas conferencias. En los últimos años hemos entregado el premio Una Vida por la Libertad a algunos de los personajes que han sido cruciales para construir la libertad en distintos países del mundo.

Este año el premio Una Vida por la Libertad se le otorga a Václav Klaus. Como asesor económico y ministro de finanzas de Checoslovaquia sentó las bases de la transformación del país. Klaus no tuvo miedo: hizo cambios de fondo, muy controvertidos, que, por supuesto, le ganaron críticos y enemigos. Pero Václav Klaus sabe que así es la democracia, y esa es la libertad por la que él luchó en esa revolución pacífica que fue la Revolución de Terciopelo.

No tenemos que estar siempre de acuerdo mientras el objetivo sea el mismo. En Caminos de la Libertad hemos premiado a liberales y a

socialistas. Hoy estamos premiando a un hombre que ha marcado la vida de Europa Oriental, de la República Checa, y yo creo que también de todo el mundo.

Es un orgullo reconocer a un hombre que ha hecho historia, que fue cabeza del gobierno de la República Checa, un país que ha tenido la transición más exitosa del comunismo a una economía de libre mercado. Se dice fácil, pero para quienes tuvieron que gobernar Checoslovaquia en 1989 –un país que se desmoronaba y que se dividió posteriormente en dos países, Eslovaquia y la República Checa– y realizar los cambios necesarios para que la economía funcionara mejor, por supuesto que no fue fácil.

Caminos de la Libertad es un producto de la generosidad de Ricardo Salinas, pero también de todos sus colaboradores: de los que trabajan para hacer posible a diario sus actividades, de las instituciones que nos apoyan y de las personalidades que le dan rostro a nuestra causa. Gracias por acompañarnos a reflexionar sobre una idea que vale la pena celebrar y preservar: la libertad.

*Palabras pronunciadas el 28 de noviembre de 2013
en la entrega del reconocimiento Una Vida por la Libertad
y la premiación del Octavo Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad.*

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

i

d

a

d

e

a



La irremplazable e insustituible importancia de la libertad

Premio “Una Vida por la Libertad”

Václav Klaus

Les agradezco traerme de vuelta a México y, más aun, honrarme con el premio Una Vida por la Libertad. Recibir su premio de tanto renombre es un enorme placer y honor para mí.

Este premio es un reconocimiento a mi vida y a mis logros en la era comunista, en el momento de la caída del comunismo y especialmente en los años siguientes, dedicados al desmantelamiento radical de las instituciones del antiguo régimen y a la construcción de una sociedad libre y democrática basada en el pluralismo político y en la economía de mercado. Como el primer ministro de finanzas no comunista, como primer ministro, como presidente del país y como fundador y líder de un partido político, fui privilegiado con la oportunidad única de ayudar a crear una sociedad libre en mi país después de casi medio siglo de comunismo. Traté de aprovechar al máximo la oportunidad.

El término “libertad” es absolutamente crucial en nuestros continentes – América y Europa –, pero es probablemente más importante para nosotros que hemos vivido la mayor parte de nuestras vidas en una “dictadura del proletariado”. El régimen comunista que gobernó en mi país desde febrero de 1948 hasta noviembre de 1989 colapsó cuando yo estaba cerca de cumplir 50 años. Esta depresiva experiencia me permitió enfrentarme con todos los aspectos del régimen y entender su irracionalidad, su opresión, su falta de respeto a los individuos y su ineficiencia. Entre todos los problemas que tuvimos que enfrentar, el más frustrante fue la ausencia de “libertad”.

No existía libertad –como la entendemos– en mi país y en nuestra región del mundo en ese entonces. Sé que México pasó también años de gobiernos antidemocráticos y absolutistas, pero nunca tuvieron un régimen totalitario. Existe una gran diferencia. Siempre han tenido una economía de mercado, aunque limitada y distorsionada. En su país la institución de la propiedad privada siempre se ha respetado, mientras que a nosotros solo se nos permitía tener la llamada propiedad personal. En México siempre ha existido cierto grado de libertad política y una prensa libre, además de la libertad elemental de viajar al extranjero, etcétera.

No pretendo conocer la historia de México lo suficientemente bien como para hacer fuertes declaraciones al respecto. Supongo que ustedes tienen más razones de las necesarias para ser críticos en ciertos aspectos. Por esto no me atrevo a comparar nuestros sentimientos, nuestro relativo grado de insatisfacción, de impotencia, de desesperanza.

Como economista, estoy consciente de las muchas características de México como un país en desarrollo: un gran ingreso, desigualdad de riqueza, diferencias regionales, brutalidad de la policía y las fuerzas armadas al tratar con aquellos que protestaron en el pasado contra los gobiernos en turno.

La diferencia en cuanto al desarrollo económico de nuestros países es un factor importante. Antes de la era comunista mi país estaba bastante desarrollado e industrializado, y la cuestión de la pobreza no era un aspecto importante de nuestras vidas. Solo estábamos en desventaja cuando nos comparaban con el acelerado desarrollo de Europa occidental, región económica a la que pertenecíamos. Con el comunismo sentimos mucha frustración, pero la pobreza, así como la conocen en Latinoamérica, nunca existió. El producto interno bruto per cápita en 2012 fue de 27,000 dólares para la República Checa y de 15,400 dólares para México. Esta diferencia no es resultado de nuestro acelerado desarrollo después de la era comunista. De hecho, el crecimiento económico ha sido mucho más lento en mi país que en el suyo durante los últimos 20 años.

Este es mi tercer viaje a México. Estuve aquí en 1993 en una visita de Estado, formal pero muy amigable, con el presidente Salinas y sus secretarios de economía y finanzas. En ese entonces percibí que el país progresaba, que claramente estaba avanzando. Esto fue interrumpido por la poco anticipada crisis de 1994, la cual me hizo más consciente de la enorme fragilidad y vulnerabilidad de los países que experimentan una transición. Mi segunda visita fue en el otoño de 2002, cuando ofrecí un

discurso en un congreso organizado por la Universidad Tecnológica de México (UNITEC). El título de mi discurso era “¿Cómo construir una sociedad libre y funcional?”. Ahora que regreso a él me parece demasiado ambicioso.

En ese discurso traté de esquematizar la sustancia, la lógica y el proceso de nuestro cambio fundamental sistémico, al que le llamamos *transformación*. Se basó en el entendimiento de que los cambios incrementales, los pasos pequeños y las reformas parciales no cambian el sistema. Enfatiqué varios puntos que consideraba relevantes. Permítanme repetirlos, porque hoy son más útiles que nunca:

- Un cambio fundamental sistémico es, predominantemente, una tarea nacional, pues una democracia y una economía de mercado no pueden importarse.
- Triunfar en ello requiere aguante, energía, competencia, y destreza.
- La transformación se debe planear y ejecutar como una secuencia de políticas, no como una política que intente cambiar todo a la vez.
- Sus costos están lejos del cero. Deben anticiparse y explicarse a la gente con antelación. No deben esperarse mejoras inmediatas.

Mi punto final –refiriéndome a México– fue que el viejo equilibrio (o cuasi-equilibrio) latinoamericano debía romperse y uno nuevo debía construirse. Vine esta vez a comprobar si lo han logrado.

Dediqué parte de mi conferencia a la discusión de la privatización radical. En mi país, la ex Checoslovaquia, en el momento de la caída del comunismo las empresas estatales representaban casi el cien por ciento de la economía. Esto es algo que los países no comunistas –aunque centralmente administrados– nunca han experimentado y les es difícil imaginar. Una privatización masiva era difícil política, técnica y administrativamente. Sin importar qué y cómo lo hayan hecho, los políticos fueron acusados ya sea de favoritismo y una inapropiada selección de nuevos dueños o de no ofrecer los mejores precios. Estoy seguro de que ustedes tienen experiencias probablemente muy similares con la privatización.

Cuando estuve aquí, hace once años, todavía no entrábamos a la Unión Europea. En 2002 no contábamos con la experiencia que ahora tenemos

—la experiencia de casi diez años como miembros de la Unión Europea. Sin embargo, debo mencionar que mi estimación de los costos a futuro y de los beneficios de unirse a la Unión Europea fue correcta. Enfatiqué que —a pesar de nuestros radicales cambios al interior del país debido a los ajustes obligatorios previos a la entrada— no fuimos exitosos evadiendo la enfermedad europea de una sociedad regulada, de un improductivo Estado de bienestar, de métodos nuevos, más sofisticados, furtivos e intrusivos de intervención gubernamental, además del vacío y artificial europeísmo, corporativismo, ambientalismo, lo políticamente correcto, el derecho-humanismo, etcétera.

Esta vez quiero reformular esto de manera más radical, al no estar atado a los altos cargos políticos que ocupaba en ese entonces. No obstante, la sustancia de mi crítica es la misma. Hace dos años, aún en mi cargo como presidente, escribí un libro con el título *European Integration without Illusions*, publicado originalmente en checo y posteriormente traducido al inglés, alemán, español, búlgaro, danés y, recientemente, al ruso. La versión en español, titulada *La integración europea sin ilusiones*, se publicó en 2012.

Este libro refleja mi profunda frustración con los actuales acontecimientos en Europa, cuestiona las expectativas ingenuas y excesivamente optimistas, considera el tamaño de los beneficios económicos de la integración territorial y la unificación monetaria de países económicamente heterogéneos (sin atender los inevitables costos) y critica las consecuencias antidemocráticas de la actual forma de los arreglos institucionales de la Unión Europea.

A mi parecer, el presente, la situación lóbrega en Europa, es consecuencia tanto de un sistema europeo económico y social ineficiente como de las cada vez más centralistas y burocráticamente intrusivas instituciones de la Unión Europea. Estas dos circunstancias representan un obstáculo fundamental para cualquier desarrollo positivo a futuro, un obstáculo que no puede eliminarse con correcciones al margen (o retoques cosméticos) o —eventualmente— con más políticas económicas racionales a corto plazo. Su solución requiere de algo más.

Para un economista, que entiende o intenta entender el papel dominante de un sistema económico con el fin de determinar el desempeño económico, es más que evidente que el sistema económico y social europeo, su economía excesivamente regulada y constreñida por una pesada carga de requerimientos sociales y ambientales, operando en una atmósfera de un Estado de bienestar paternalista, no puede conducir al crecimiento económico. Esta carga es demasiado pesada y los incentivos para el trabajo

productivo demasiado débiles. Si Europa quiere reiniciar su desarrollo económico, tiene que sufrir una transformación fundamental, un cambio sistémico, algo que hicimos hace veinte años en nuestra parte de Europa: despolitización, desregulación, liberalización y remoción de subsidios radical y de largo alcance de la economía.

La otra parte del problema es el modelo de integración europea y la consecuente pérdida de democracia a la que ha dado lugar en el continente. La excesiva centralización, armonización, estandarización y unificación del continente europeo, basada en el concepto de “una Unión cada vez más cercana”, se ha convertido en un problema fundamental. Me atrevo a decirlo incisivamente: la Unión Europea conquistó a Europa y la privó de su democracia. El asunto de la democracia, o, mejor dicho, la falta de ella, es para mí el más importante y el más urgente.

Esto me lleva de vuelta al título de esta plática. Permítanme citar de mi discurso en la premiación de la Fundación en Memoria de las Víctimas del Comunismo en Washington D.C., en este año: “La lucha actual contra las ideas comunistas no debe limitarse a luchar viejas batallas. Tenemos que luchar contra el comunismo en sus nuevos disfraces, en su nueva ropa, que en ocasiones son tan chic y coloridas que camuflan su contenido real.” Tengo en mente:

- El agresivo derecho-humanismo, que se convirtió en un poderoso vehículo para suprimir los derechos cívicos tradicionales y la irremplazable institución de la ciudadanía.
- El progresivismo transnacional, que favorece la gobernanza global y mira con desdén a la nación-Estado, cuna de la democracia.
- El relativismo moral, que, como un conglomerado de varios hilos de pensamiento sin conexión, niega los valores y las instituciones tradicionales que se crearon al fundar la civilización occidental.
- El ambientalismo moderno, y su versión extrema, el alarmismo sobre el calentamiento global, que intenta dominar nuestras mentes y destruir las base económica del mundo moderno.

Permítanme desarrollar este último punto. Considero que el ambientalismo y el alarmismo sobre el calentamiento global son las principales ideologías

que amenazan la libertad en nuestra era. Recientemente perdió fuerza, pero sigue ahí. En 2007 escribí un libro al respecto con el título *Blue Planet in Green Shackles*, que se ha traducido a veinte idiomas, incluyendo español con el título *Planeta azul (no verde)*. La sustancia y el mensaje se resumen en el subtítulo: “¿Qué está en peligro: el clima o la libertad?” Supongo que conocen mi respuesta.

Mi libro habla sobre la peligrosa interacción entre economía, ciencia, ambientalismo y política, lo cual me lleva al tema de la pobreza. Estoy de acuerdo con Deepak Lal y su más reciente libro *Poverty and Progress* (Pobreza y progreso), en que “la mayor amenaza a la reducción de la pobreza es la continua campaña de los gobiernos de Occidente, algunos climatólogos y activistas verdes para reducir las emisiones de CO₂, por quemar combustibles fósiles”. Similarmente, en mi discurso durante la Conferencia para el Cambio Climático de la ONU en 2007 en la ciudad de Nueva York, enfatice que “las naciones desarrolladas no tienen derecho a imponer cargas adicionales a aquellas menos desarrolladas”.

Me frustra que tanta gente crea en esta doctrina casi totalitaria. El debate se está convirtiendo –acertadamente y por fin– en la disputa ideológica y política fundamental de nuestra era. En mi libro lo explico así: “El ambientalismo busca cambiar al mundo de manera radical, independientemente de sus consecuencias. Busca cambiar a la humanidad, el comportamiento humano, la estructura de la sociedad, el sistema de valores –simplemente todo.”

Eso fue hace casi siete años. Hoy el peligro es aún subestimado. Me horroriza el hecho de que la libertad humana ha dejado de figurar en la orden del día, al menos eso veo en Europa. La situación en otros continentes no es evidentemente mejor. Como recientemente mencioné en un discurso en el Cato Institute, “algunas personas no consideran que la libertad sea un valor muy importante, si no ya el más importante, por el cual luchar” y –lo que es peor– “muchas personas tienen otras prioridades y preferencias”. No hablo de regímenes totalitarios; hablo de personas en “sociedades teóricamente libres” –como las europeas– que no están listas para protestar lo suficientemente fuerte contra la pérdida gradual de la libertad tal y como la estamos viviendo.

Debemos releer a Hayek y sus advertencias sobre el “resbaladizo camino a la servidumbre”. Las libertades nominalmente garantizadas, que no existieron ni existen en el comunismo y otras sociedades totalitarias, no deben confundirnos. Debemos levantar nuestras voces contra lo políticamente

correcto, el agresivo derechohumanismo, la transnacionalidad, la multiculturalidad, el europeísmo, el feminismo, etcétera.

Veo nuevas amenazas a la libertad y estoy convencido de que nuestra libertad es mucho más atacada desde el interior que desde el exterior. Debemos dedicar “nuestra vida a la libertad”, que es –supongo– el verdadero significado de este premio. Gracias una vez más por otorgármelo y por escucharme esta noche.

*Palabras pronunciadas el 28 de noviembre de 2013
en la entrega del reconocimiento Una vida por la Libertad
y la premiación del Octavo Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad*

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

i

b

a

d

e

a

d

e

a

Primer lugar

**La gran degeneración:
el ideal perdido de los padres
fundadores de Estados Unidos**

Axel Kaiser



Axel Kaiser (Chile, 1981) cursa estudios de doctorado en la Universidad de Heidelberg en Alemania, de donde es maestro en Derecho y Estudios Americanos. Director ejecutivo de la Fundación para el Progreso de Chile, colabora como columnista en el *Diario Financiero* y *El Mercurio* de Chile y es autor de los libros *La miseria del intervencionismo* y *La fatal ignorancia*. Su correo electrónico es kaiser.axel@gmail.com.

Sin duda alguna, el cambio más profundo en los Estados Unidos, desde principios del siglo XX hasta el presente, ha sido la vasta expansión del gobierno bajo la influencia de la visión de mundo progresista que tuvo su máxima expresión bajo el gobierno del presidente Franklin D. Roosevelt y su programa del New Deal (...)

El movimiento progresista se definió en oposición a las alguna vez dominantes teorías liberales clásicas de gobierno que enfatizaban la predominancia de la propiedad privada, la libertad individual y el gobierno limitado.

Richard Epstein

Lo que ha hecho siempre del Estado un infierno sobre la tierra es precisamente que el hombre ha intentado hacer de él su paraíso.

Friedrich Hölderlin

El origen de la degeneración

Por más de cien años Estados Unidos ha sido el modelo de libertad y desarrollo indiscutido para el mundo occidental. Hoy el país atraviesa por una de sus peores crisis en el último siglo. Desde extremos opuestos del espectro ideológico se ha denunciado que el proceso de declive americano se debe fundamentalmente a que el Estado se ha sobre-expandido, siendo capturado por grupos de interés que lo explotan en perjuicio de las grandes mayorías. El historiador Niall Ferguson ha hablado de una “gran degeneración” que ha convertido a Estados Unidos en una sociedad buscadora de rentas, llevando al deterioro del estado de Derecho y las instituciones que permitieron su prosperidad en el pasado.¹ En el mismo sentido el Nobel de Economía Joseph Stiglitz ha sostenido que “si bien existen fuerzas económicas subyacentes que pueden haber jugado un rol, la política le ha dado una forma al mercado que beneficia a quienes están en la cima (...) la élite económica ha presionado por un marco regulatorio que la beneficia a expensas del resto, pero es un sistema económico que no es ni eficiente ni justo”.²

En un elocuente artículo sobre esta materia, el Nobel de Economía Edmund Phelps y el académico Saifedean Ammous han argumentado que el modelo capitalista en Estados Unidos ha sido corrompido transformándose en un sistema de tipo corporativista al estilo de la Alemania de Bismarck

¹ Ver: Niall Ferguson. *The Great Degeneration*. Londres: Penguin, 2012.

² Joseph Stiglitz. *The Price of Inequality*. Nueva York: W.W. Northon & Company, 2012, págs. xix-xx.

en el siglo XIX y de la Italia de Mussolini en el siglo XX.³ En este sistema, argumentan los autores, ya no priman la responsabilidad y la libertad individual, sino un Estado intervencionista que procura asegurar, desde el ingreso de las clases medias hasta las ganancias de las grandes corporaciones, resultando en un estancamiento de la economía y en el otorgamiento de beneficios a grupos de interés en perjuicio de la mayoría. En un sentido similar los académicos Jacob Hacker y Paul Pierson de Yale y UC Berkeley, respectivamente, han afirmado que “el aumento de los costos de campaña y la explosión del *lobby* ha hecho que los políticos de los dos partidos presten más atención a los asuntos de aquellos en la cúspide de la escala económica. La respuesta ha sido una serie de decisiones políticas —o fracasos deliberados de actuar— que han contribuido a la transferir recursos hacia los grupos altos de la escala económica.”⁴

Si bien el diagnóstico en torno al problema central de Estados Unidos parece ser cada vez más compartido en círculos académicos, rara vez se menciona la que parece ser la causa más relevante en este proceso de degeneración: el lento pero persistente reemplazo de una filosofía centrada en el individuo, el esfuerzo y la creación de riqueza, por una enfocada en la justicia social, la igualdad y la redistribución de riqueza. Milton Friedman fue uno de los primeros en el mundo de la economía en alertar sobre el peligro que implicaba esta evolución intelectual. En la perspectiva de Friedman, el éxito de Estados Unidos se debía a la filosofía libertaria de los padres fundadores, encarnada en genios como Adam Smith y Thomas Jefferson, quienes representaban los dos pilares de un orden social libre: libertad económica y libertad política. En su *best seller Free to Choose*, escrito junto a su esposa Rose, ambos dedicaron las primeras páginas a explicar el rol decisivo que la filosofía libertaria, postulada por Smith y Jefferson, jugó en el éxito de Estados Unidos:

La historia de Estados Unidos es la historia de un milagro político y económico que fue posible por la aplicación en la práctica de dos grupos de ideas (...) El primer grupo de ideas se plasmó en *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith (...) su perspectiva esencial fue el que ambas partes en una relación de intercambio se benefician cuando la cooperación es voluntaria (...) El segundo grupo de ideas fue encarnado en la Declaración de Independencia redactada por Thomas Jefferson expresando el sentir general de sus compatriotas.⁵

³ Edmund Phelps y Saifedean Ammous. “Blaming Capitalism for Corporatism”. *Project Syndicate* (13 de enero, 2012).² Joseph Stiglitz. *The Price of Inequality*. Nueva York: W.W. Norton & Company, 2012, págs. xix-xx.

⁴ Jacob Hacker y Paul Pierson. “Inside the Wealth Conspiracy”. *Bloomberg* (23 de noviembre 2010). Disponible en: <http://www.bloomberg.com/news/2010-11-23/inside-the-wealth-conspiracy-jacob-hacker-and-paul-pierson.html>

⁵ Milton y Rose Friedman. *Free to Choose*. Orlando: Harvestbooks, 1990, págs. 1-2.

Murray Rothbard resumiría de este modo el programa de los padres fundadores de Estados Unidos: “gobierno ultra mínimo cuidador de los derechos de propiedad, de los mercados libres, de la libertad de comercio, de la libertad de expresión, separando el gobierno del manejo del dinero, de la banca y de la economía, no permitiendo deuda pública ni obras públicas (...) manteniendo los gastos e ingresos del gobierno tan bajos como para hacerlos casi invisibles.”⁶ Según Rothbard, para los *Founding Fathers* el poder debía estar sujeto con “cadenas de hierro” y el gobierno debía ser vigilado como un halcón y visto con la máxima sospecha.⁷ Probablemente nadie expondría la esencia de estas ideas de manera más elocuente que Thomas Jefferson en su segundo discurso inaugural:

¿Qué otra cosa es necesaria para hacer de nosotros un pueblo feliz y próspero? Todavía una cosa más mis compatriotas: un gobierno sabio y austero que evite que los hombres se dañen entre sí, pero que los deje libres para regular la persecución de su industria y prosperidad, y que no tome de la boca del trabajo el pan que se ha ganado.⁸

En la perspectiva de Friedman, como en la de Rothbard, la tragedia de Estados Unidos consistió precisamente en el abandono de la filosofía libertaria de los *Founding Fathers*, la que había sido progresivamente desplazada por una visión proclive al estatismo y el colectivismo. La gran depresión habría sido lo que permitió que esta nueva doctrina, importada largamente desde Europa, tuviera la posibilidad de llevarse a la práctica. Hasta 1930, afirmó Friedman junto a su esposa Rose en *The Tyranny of the Status Quo*, Estados Unidos permaneció fiel a la forma en que sus padres fundadores lo habían imaginado. El gobierno básicamente tenía por función proveer de un marco legal, servir de árbitro para resolver disputas entre privados y proveer de un sistema de defensa nacional, además de una política comercial común para los estados.⁹ Como consecuencia, la participación del gobierno federal en la economía en términos de porcentaje del ingreso nacional, era ínfima.¹⁰ Con Franklin Delano Roosevelt (FDR)

⁶ Murray Rothbard. “Bureaucracy and the Civil Service in the United States”. *Journal of Libertarian Studies* vol. XI, no. 2 (verano 1995), pág. 18.

⁷ Idem.

⁸ Thomas Jefferson. *Second Inaugural Address* Disponible en: http://avalon.law.yale.edu/19th_century/jefinaul.asp

⁹ Milton y Rose Friedman. *The Tyranny of the Status Quo*. Harmondsworth; Pelican, 1985, pág. 24.

¹⁰ Es interesante notar que el consumo total del gobierno federal en términos de porcentaje del PIB a principios del siglo XX en Estados Unidos no superaba el 3%. Si se sumaban gobiernos estatales y locales, la cifra alcanzaba cerca de un 8%. Hacia 2012 solo el gobierno federal consume cerca de un 25% del PIB. Sumados los gobiernos estatales y locales, el Estado, en términos totales ha incrementado su tamaño desde un 8% hace un siglo hasta cerca de un 40% en la actualidad. Ver: <http://www.downsizinggovernment.org/>

entró el grupo de intelectuales que cambiaría a Estados Unidos para siempre. Según Friedman, el *brain trust* de Roosevelt, integrado esencialmente por graduados de la Universidad de Columbia, “reflejó el cambio que había ocurrido antes en el mundo intelectual en los campus, desde la creencia en la responsabilidad individual, el *laissez-faire*, y el gobierno descentralizado, hasta la creencia en la responsabilidad social y el gobierno centralizado y poderoso”.¹¹ Más aún, Friedman explica que hacia 1929 “el socialismo era la ideología dominante en los campus del país”.¹²

Los diseñadores del New Deal creían que era la función del gobierno proteger a las personas de los riesgos de la mala suerte, además de controlar la operación de la economía en función del “interés general”.¹³ Como veremos, el resultado del New Deal fue perjudicial desde el punto de vista del bienestar económico y social de la población de Estados Unidos, provocando una transformación institucional que jamás se logró revertir. En efecto, desde tiempos del New Deal la tendencia a crecer del Estado, salvo parcialmente bajo el gobierno de Ronald Reagan, jamás se detuvo y el gasto público continuó aumentando prácticamente de manera ininterrumpida década tras década. En el prefacio de 2002 a su *best seller* *Capitalism and Freedom*, Friedman volvería sobre esto recordando cómo hacia 1962 el clima de opinión había abrazado ya sin resistencia las ideas redistributivas y keynesianas con consecuencias muy concretas: el gasto público –el criterio por excelencia para medir el tamaño del Estado– había aumentado de un 26% del ingreso nacional, incluyendo gobiernos estatales y locales, a un 39% del ingreso nacional entre las décadas de 1960 y 1980.¹⁴

El asalto al liberalismo clásico

Friedman, por cierto, estaba en lo correcto cuando identificó a FDR como el principal responsable político de la destrucción del legado libertario de los padres fundadores. Y tal como el mismo Friedman notó, aunque sin desarrollar la idea, la evolución intelectual que reemplazó la filosofía libertaria que fundara a Estados Unidos encuentra sus orígenes en décadas anteriores a la Gran Depresión. Ya a fines del siglo XIX aparecían corrientes que promovían el igualitarismo y lo que se conoció como “*scientific management*”, creencia según la cual el progreso podía alcanzarse de mejor manera mediante la planificación por parte de expertos. El fundador de

¹¹ Milton y Rose Friedman. *Free to Choose*, pág. 92.

¹² Milton y Rose Friedman. “The Tide in the Affairs of Men”. *The Freeman* vol. 39 (abril 1989).

¹³ Milton y Rose Friedman. *Free to Choose*, pág. 92.

¹⁴ Milton Friedman. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 2002, pág. vii.

esta idea fue un ingeniero mecánico llamado Frederick Taylor, quien se obsesionó con la idea de la eficiencia. Según Taylor, el principio central del *scientific management* era “asegurar la máxima prosperidad para el empleador y para el empleado”.¹⁵ Para ello, sugería Taylor, era necesaria la asistencia de expertos que organizaran de manera más eficiente la empresa y que los trabajadores hicieran exactamente aquello que se les ordenaba anulando totalmente su iniciativa. Esta teoría, que Taylor definiría como una “revolución mental”, fue llevada al análisis económico y social con desastrosas consecuencias para libertad. El llamado “movimiento eficientista” –*Efficiency Movement*– que se inspiró en el taylorismo, concibió la sociedad y la economía como una organización cuyo mayor rendimiento podía obtenerse mediante planes desarrollados por expertos desde el gobierno. Su compatibilidad con el socialismo fue tal que el mismo Lenin llegaría a afirmar que el sistema de Taylor era la clave del éxito para la economía soviética.¹⁶

El taylorismo se complementó con una ideología particularmente hostil al sistema de libertad económica estadounidense, a saber, el “*social gospel*” – evangelio social–, que reconoció como su principal exponente al influyente pastor y teólogo Walter Rauschenbusch. El *social gospel* fue un movimiento intelectual, social y religioso que surgió del mundo protestante a fines del siglo XIX y que en tiempos de la revolución industrial americana ofreció una alternativa utópica a la sociedad capitalista. Su fin era, según declaró uno de sus miembros, “aplicar las enseñanzas de Jesús a la salvación de la sociedad, a la vida económica y a las instituciones sociales e individuos”.¹⁷ El *social gospel* llegó al extremo de desarrollar una doctrina económica propia conocida como “*Christian economics*” en la que se planteaba la necesidad de justicia social y de terminar con la supuesta explotación de que eran víctimas los trabajadores norteamericanos de la época. Solo así, afirmaban sus partidarios, podía eliminarse el pecado –que ahora era social y no individual–, para de este modo hacer posible la segunda venida de Cristo a la tierra. En una economía cristiana, pensaban los promotores del *social gospel*, los empresarios no acumularían riquezas ni perseguirían su propio interés. Más aún, según Rauschenbusch, Jesús había “descubierto pronto que la devoción a la propiedad muy probablemente puede rivalizar con

¹⁵ Frederick Taylor. *The Principles of Scientific Management*, 1911. Disponible en: <http://www.fordham.edu/hall-sall/mod/1911taylor.html>

¹⁶ Mark R. Beissinger. *Scientific Management, Socialist Discipline and Soviet Power*. Londres: I.B.Tauris, 1988, pág. 29.

¹⁷ Shailer Mathews. “*Social Gospel*”: *A Dictionary of Religion and Ethics*. Ed. Shailer Mathews y Gerald Birney Smith. Nueva York: Harper & Row Torchbook, 1959, xi-x, citando en *What is Social Gospel?*. Disponible en: http://www.temple.edu/tempress/chapters/100_ch1.pdf

el interés superior y el bien común”.¹⁸Adicionalmente, los promotores del *social gospel* pensaban que la existencia de dos clases sociales era “inherente a la naturaleza de la organización capitalista de la industria”, la cual llevaba a Estados Unidos a tener una plutocracia como ninguna otra nación del mundo.¹⁹ En la economía cristiana en cambio, decía el fundador del movimiento Washington Gladden, no existiría la división entre trabajadores y propietarios, lo que terminaría con el carácter explotador del sistema de salarios.²⁰ Aunque Gladden rechazaba teóricamente la filosofía socialista, al igual que Rauschenbusch y los demás proponentes del *social gospel*, promovía una activa intervención del Estado para hacer realidad la purificación moral de la sociedad. Para ello, Gladden afirmaba que las iglesias debían apoyar al entonces presidente Theodore Roosevelt, quien mediante el intervencionismo estatal podía lograr la “redención del orden social” haciéndolo más justo.²¹

Es interesante notar que Theodore Roosevelt fue el fundador del Partido Progresista de Estados Unidos y uno de los promotores centrales del taylorismo. A pesar de su militancia republicana, Theodore Roosevelt era en realidad más cercano al liberalismo constructivista de origen europeo continental que diera origen al socialismo que al liberalismo clásico de origen anglosajón de los padres fundadores. De hecho, el “*progressive movement*” que promovió, así como el *social gospel*, surgió en abierto rechazo al liberalismo clásico postulado por los padres fundadores. Si para estos últimos el progreso derivaba de manera espontánea de la libertad de actuar e intercambiar en el mercado, para los “progresistas” imbuidos en el taylorismo este pasó a ser una cuestión de planificación por parte de ingenieros sociales. Como ha explicado Kevin Carson, el progresismo fue una ideología anti-mercado pero favorable a los intereses corporativos que buscaba aplicar la ingeniería racional para mejorar todos los aspectos de la condición humana por medio de expertos que impondrían su plan al resto de la sociedad.²² A esta actitud planificadora Friedrich von Hayek la llamó “constructivismo”²³, alertando que llevaría a la inevitable expansión del poder de los gobernantes y a la destrucción del orden de mercado. En Estados Unidos, el inicio de este proceso de expansión del gobierno

¹⁸ Walter Rauschenbusch. *The Social Principles of Jesus*. Nueva York: The Woman's Press, 1917, pág. 116.

¹⁹ Walter Rauschenbusch. *Christianity and the Social Crisis*. Nueva York: Macmillan, 1907, pág. 219.

²⁰ Ver: Washington Gladden. *The Church and the Modern Life*, 1908, part VII. Disponible en: <http://www.gutenberg.org/files/12290/12290-h/12290-h.htm#ch07>

²¹ Idem.

²² Kevin Carson. “Taylorism, Progressivism, and Rule by Experts”. *The Freeman* vol.

²³ Ver: Friedrich Hayek. “Los errores del constructivismo”. *Revista Estudios Públicos* no. 29 (1998).

bajo la influencia de la filosofía progresista ocurrió durante el gobierno del demócrata Woodrow Wilson (1913-1921). Wilson era un destacado académico que había llegado a ser presidente de la Universidad de Princeton antes de iniciar su carrera política y que había publicado en 1885 un libro llamado *Congresional Government* que se convertiría en uno de los precursores centrales de la ideología progresista en el mundo intelectual de Estados Unidos.²⁴ Durante su gobierno, Wilson gobernaría en consecuencia con su filosofía estatista, fundando el banco central de Estados Unidos (Federal Reserve), estableciendo por primera vez a nivel federal un impuesto a la renta, otorgando créditos gubernamentales a agricultores y aprobando diversas regulaciones de la economía, entre otras medidas intervencionistas sin precedentes en la historia del país.

Pero el esfuerzo más demoledor desde el punto de vista de la herencia libertaria de los *Founding Fathers* lo realizaron los ideólogos del *social gospel* y del movimiento progresista con su ataque a la idea que constituía el eje central del orden político y económico de Estados Unidos desde su fundación: la libertad. Si los *Founding Fathers*, siguiendo a John Locke, habían entendido la libertad como ausencia de coerción arbitraria, tanto del gobierno como de terceros, desde principios del siglo xx la idea de libertad fue cada vez más identificada con la idea de igualdad material. Tal vez ningún intelectual cumplió un rol más efectivo en esta transformación conceptual que John Dewey, uno de los más influyentes filósofos de la educación en la historia de Estados Unidos y un icono del movimiento progresista. Dewey, que fuera llamado “profeta jefe de la educación progresista”,²⁵ se propuso terminar con la concepción individualista y de gobierno limitado que implicaba la idea de libertad del liberalismo clásico. Para Dewey, no bastaba con la ausencia de coerción para ser libre. En otras palabras, no era suficiente con que el gobierno y terceros no intervinieran en los planes de vida de cada persona, sino que era necesario además contar con los medios materiales para perseguir los fines que cada individuo se ha propuesto. Así, según Dewey, la libertad, como la entendieron los *Founding Fathers*, al no garantizar los medios materiales para disfrutar de las posibilidades que ofrece la ley “significa poco o nada”.²⁶

²⁴ Friedrich A. Hayek. *Los fundamentos de la libertad*, sexta edición. Unión Editorial, 1998, pág. 31.

²⁵ “Dr. John Dewey Dead at 92; Philosopher a Noted Liberal”. *The New York Times*, (2 de junio, 1952). Disponible en: <http://www.nytimes.com/learning/general/onthisday/bday/1020.html>

²⁶ John Dewey y James Thufis. “Responsibility and Freedom”. *John Dewey and the Progressive Conception of Freedom*. Heritage Foundation, pág. 4. Disponible en: <http://www.heritage.org/initiatives/first-principles/primary-sources/john-dewey-and-the-progressive-conception-of-freedom>

En consecuencia, el individuo tiene “una demanda moral para que le sean removidas las limitaciones prácticas y que estas –condiciones materiales– le sean provistas de modo de permitirle tomar ventaja efectiva de las oportunidades formalmente abiertas”.²⁷ En pocas palabras, las personas tienen derecho a reclamar del resto bienes materiales que les permitan hacer lo que quieran. Más aún, Dewey argumenta que el hecho de que los individuos más favorecidos en la sociedad posean una “libertad efectiva de hacer y disfrutar de cosas a las que las masas solo tienen una libertad formal y legal, genera un sentido de injusticia”.²⁸ Según el profesor de la Universidad de Chicago, esto solo se podía resolver con reformas administrativas, legales y económicas que “transformaran la libertad vacía de los menos favorecidos en realidades constructivas”.²⁹ En uno de sus ensayos más elocuentes en este sentido, Dewey explicaría:

No existe la libertad en general. Si se quiere examinar cuáles son las condiciones de libertad en un momento determinado hay que examinar lo que una persona puede y no puede hacer (...) la demanda de libertad es una demanda de tener poder, ya sea poderes que no se tienen o la expansión y retención de poderes que ya se tienen.³⁰

Esta idea de libertad como igualdad material en realidad destruye la auténtica libertad al servir de justificación para la expansión de la coerción arbitraria del gobierno sobre ciertas personas con el fin de redistribuir riqueza y satisfacer necesidades. Para los padres fundadores, que creían férreamente en que cada persona es responsable de su propio destino, la idea de que unos miembros de la comunidad deben ser obligados a satisfacer por la fuerza las necesidades de otros para hacerlos libres habría resultado inconcebible. Y es que la noción de libertad como no encontrarse sujeto a limitaciones materiales, lejos de ser cercana a la tradición liberal de John Locke y Adam Smith, se inscribe más bien en la tradición de Karl Marx y su famosa sentencia: “cada quien según su capacidad y a cada cual según su necesidad”.³¹

En el área política, la consagración de esta nueva idea de libertad vendría de manos de Franklin D. Roosevelt. En su famoso discurso *The Four Freedoms* en 1941, FDR afirmaría que había cuatro libertades básicas

²⁷ Idem.

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

³⁰ John Dewey. *The Later Works of John Dewey, vol. 11, 1925-1953: Essays, Reviews, Trotsky Inquiry, Miscellany, and Liberalism and Social Action*. Illinois: Southern Illinois University Press, 2008, pág. 360.

³¹ Karl Marx. *The Gotham Program*. Nueva York: Socialist Labor Party of America, 1922, pág. 31.

de los pueblos, entre las que se encontraba la “*freedom from want*” o el encontrarse libre de necesidades materiales.³² FDR equiparaba así la idea de libertad como bienestar material con libertades clásicas, como la libertad de expresión y la libertad de religión, que los padres fundadores había procurado celosamente proteger, dando al Estado un rol y una justificación existencial que nunca antes había tenido.

A nivel internacional, la aceptación de esta nueva tesis, según la cual la libertad equivalía a tener derecho a prestaciones materiales provistas por el Estado, se produjo con la incorporación del “*freedom from want*” de FDR en la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948, la que, como explicó Friedrich Hayek, intentó combinar la protección de derechos liberales clásicos con la existencia de derechos económicos derivados de la revolución soviética marxista.³³ El artículo número 25 de la famosa declaración sostiene que toda persona tiene “el derecho a una calidad de vida adecuada para su salud y la de su familia, incluyendo alimento, vestimenta, casa, cuidados médicos, servicios sociales, y el derecho a la seguridad en caso de desempleo, enfermedad, discapacidad, viudez, edad avanzada y la falta de sustento por circunstancias más allá de su control”.³⁴

Es difícil imaginar una promesa más cercana a la construcción del paraíso sobre la Tierra, y sin embargo esto fue precisamente lo que prometió la élite intelectual y política progresista del mundo siguiendo la ideas marxistas. No es sorprendente que esta especie de utopía de los derechos sociales que logró desbancar los fundamentos libertarios de la cultura e instituciones norteamericanas hayan llevando a Estados Unidos al punto de crisis actual. Como explicara el mismo Hayek, estas ideas son totalmente incompatibles con el orden espontáneo del mercado y el principio de responsabilidad individual, y su completa realización necesariamente conduciría a un orden totalitario.³⁵ Si bien Estados Unidos no ha llegado a ese punto, no hay dudas de que esta filosofía igualitarista, al invertir la lógica de la actividad del Estado, desde la protección de derechos fundamentales como la vida, la libertad y la propiedad, a la redistribución y dirección del orden económico, afectó seriamente la libertad personal y el dinamismo del mercado, dando pie a la gran degeneración que denuncia Ferguson. Es importante, para entender la naturaleza de este proceso, tener claridad respecto a que el derecho de unos es siempre la obligación de otros. Así, derechos clásicos

³² Discurso disponible en: <http://www.wwnorton.com/college/history/ralph/workbook/ralprs36b.htm>

³³ Friedrich von Hayek. *Law, Legislation and Liberty*. Londres: Routledge & Kegan Paul, pág. 103.

³⁴ Ver: <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml>

³⁵ Friedrich Hayek. Op. cit. pág. 104.

como la vida de una persona implica la obligación de los demás de no agredir a esa persona. De igual modo la libertad de expresión implica la obligación de los demás de no amordazar a un individuo. Estos derechos, los únicos compatibles con la tradición liberal clásica, son negativos pues obligan a los demás miembros de la comunidad y al gobierno a abstenerse, es decir, a *no* ejecutar ciertas conductas. La idea de los “derechos sociales”, en que unos reclaman beneficios que otros son obligados a satisfacer, implica que otras personas deben ser forzadas por el Estado a proveer el bienestar que los primeros reclaman y, por tanto, que el Estado debe asumir un rol predominante en la organización económica. Esto agrede el derecho de propiedad y la libertad de cada individuo de perseguir sus fines y disponer de sus bienes como le parezca. Como resultado obstaculiza el progreso derivado del orden espontáneo del mercado, pues al intervenir el Estado para extraer de cada cual según su capacidad, en orden a dar a cada cual según su necesidad, el orden económico originalmente libre se transforma gradualmente en una organización planificada desde arriba por ingenieros sociales. En un orden de este tipo ya no es el mercado el que determina la distribución de riqueza sino funcionarios públicos o expertos. Como es evidente, un problema inevitable de este proceso de creciente intervención estatal es que, dado que las necesidades son ilimitadas mientras los recursos son escasos, cada vez son más las cargas producto de los “derechos sociales” y cada vez menos los creadores de riqueza, quienes son castigados mediante impuestos y regulaciones excesivas. Esto genera un sistema en que diversos grupos buscan beneficiarse a expensas del resto, llevando a una espiral de endeudamiento, estancamiento económico e inflación y a una redistribución desde los menos favorecidos a aquellos políticamente influyentes y conectados. En palabras de Milton y Rose Friedman: “intereses especiales (...) son frecuentemente la explicación para la expansión del gobierno. Un programa del gobierno (...) casi siempre confiere beneficios sustanciales a un grupo relativamente menor mientras distribuye los costos sobre el resto de la población.”³⁶

La gran depresión, el New Deal y la revolución estatista

Según Paul Johnson, no existe una serie de eventos en la historia norteamericana rodeada de más mitología que la gran depresión.³⁷ Hasta hoy la opinión dominante atribuye el origen de la depresión al mercado

³⁶ Milton y Rose Friedman. *The Tyranny of the Status Quo*, pág. 40.

³⁷ Paul Johnson. *A History of the American People*. Nueva York: Harper Perennial, 1999, pág. 752.

libre. La verdad, sin embargo, es que esta fue el resultado de la misma filosofía estatista en virtud de la cual el gobierno había adquirido cada vez más funciones. Entre ellas, como vimos con Wilson, estuvo la estatización definitiva del dinero mediante la creación del Banco Central de Estados Unidos. El argumento dado entonces por el Contralor de la Moneda en Estados Unidos para defender la creación de la entidad era que gracias a la Federal Reserve (Fed) “los pánicos financieros y crisis comerciales con sus postraciones y miseria pasarían a ser una imposibilidad matemática”.³⁸ Más aún, “las quiebras de bancos nacionales serían virtualmente eliminadas”.³⁹ La idea de fondo consistía en eliminar las fuerzas del mercado en el manejo del dinero otorgándole esa función a un grupo de expertos que velarían por el progreso de manera centralizada. El resultado fueron más crisis económicas, y más prolongadas que antes de la creación de la Fed. En palabras de Milton Friedman: “el stock de dinero, los precios y la producción fueron definitivamente más inestables después de la creación de la Fed que antes.”⁴⁰ Según registra el National Bureau of Economic Research, desde 1913, cuando se creó la Fed, en Estados Unidos se han verificado las siguientes recesiones: 1918-1919, 1920-1921, 1923-1924, 1926-1927, 1929-1933, 1937-1938, 1945, 1948-1949, 1953-1954, 1957-1958, 1960-1961, 1969-1970, 1973, 1975, 1980, 1981-1982, 1990-1991, 2001 y, finalmente, 2007-2009.⁴¹ De todas estas crisis, la más importante para efectos de nuestro análisis fue la de 1929, cuyo origen fue la política monetaria artificialmente expansiva de la Fed durante los años veinte. Influida por John Maynard Keynes, el entonces presidente de la Fed de Nueva York, Benjamin Strong, incrementó el crédito sostenidamente bajo la ilusión de que la manipulación monetaria traería un mayor progreso y lograría apoyar a la libra esterlina, que en ese entonces se encontraba en serios problemas. El mismo Keynes describiría la “exitosa manipulación del dólar por parte de la Reserva Federal de 1923 a 1928” como un “triunfo”.⁴² El resultado fue un boom artificial que llevó a la bolsa norteamericana a niveles récord y generó un alza gigantesca de precios en los bienes de capital, además de una enorme burbuja inmobiliaria.⁴³ Finalmente, el

³⁸ Ron Paul. *End the Fed*. Nueva York: Grand Central Publishing, 2009, pág. 24.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Friedrich Friedman. *Capitalism and Freedom*, pág. 44.

⁴¹ Ver: <http://www.nber.org/cycles.html>

⁴² Paul Johnson. *A History of the American People*. Nueva York: Harper Perennial, 1999, pág. 730.

⁴³ Sobre la responsabilidad de la Fed en el *crash* de 1929 ver: Murray Rothbard. *America's Great Depression*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2000. Sobre la burbuja inmobiliaria ver: Eugene White. “Lessons from the Great American Real Estate Boom and Bust of the 1920s”, National Bureau of Economic Research, Working Paper no. 15573 (diciembre 2009). Disponible en: <http://www.nber.org/papers/w15573.pdf>

dinero creado comenzó a generar inflación y la Fed se vio obligada a retirar el exceso de liquidez que había inyectado. Como consecuencia, la economía colapsó. Alan Greenspan, quien se convertiría en presidente de la Reserva Federal manteniendo dicha posición por casi veinte años (1987-2006), explicaría el evento en los siguientes términos:

El exceso de crédito que la Fed inyectó a la economía entró al mercado accionario detonando una espectacular burbuja especulativa. Tardíamente, los funcionarios de la Reserva Federal intentaron extraer el exceso de reservas logrando finalmente poner fin al boom. Pero era demasiado tarde: hacia 1929 los desbalances especulativos habían alcanzado tales niveles que este intento precipitó una aguda contracción y la consecuente desmoralización en la confianza de los inversionistas. Como resultado, la economía de Estados Unidos colapsó.⁴⁴

Este fue el origen del *crash* de 1929, engendrado, como vemos, por una creatura de Wilson y el movimiento progresista americano y por supuesto también del lobby bancario de Estados Unidos, que fue el máximo beneficiario de contar con el monopolio del dinero.⁴⁵ Luego vendría la recesión, que es la fase necesaria para curar a la economía de los excesos del crédito. Pero, en lugar de ello, el entonces presidente republicano Herbert Hoover, apodado “el gran ingeniero”, decidió intervenir masivamente la economía para “combatir la recesión”, nuevamente bajo la idea de que el mercado libre había sido el responsable y de que el gobierno era la solución. Ahora bien, el discurso predominante sostiene que Hoover era partidario del libre mercado y que no hizo nada para combatir la recesión, lo cual habría generado la depresión.⁴⁶ La verdad, sin embargo, es que Hoover intervino masivamente la economía, desbancando la tradición no intervencionista de todos sus antecesores que habían enfrentado crisis económicas. Hoover mismo diría: “Ningún presidente antes ha creído que cabe alguna responsabilidad al Estado en este tipo de casos (...) ahí tendremos que ser pioneros en un nuevo campo.”⁴⁷ Y así se dio un paso decisivo en el cambio de era en Estados Unidos, que había iniciado Wilson. Pues Hoover realizó gigantescos programas de estímulo fiscal legando el déficit más grande de la historia de Estados Unidos en tiempos de paz.

⁴⁴ Alan Greenspan. *Gold and Economic Freedom*. Disponible en: <http://www.321gold.com/fed/greenspan/1966.html>

⁴⁵ Sobre los orígenes de la Fed y el rol jugado por las élites financieras de Estados Unidos en su creación ver: Murray Rothbard. “The Federal Reserve as a Cartelization Device”. *Money in Crisis: The Federal Reserve, the Economy, and Monetary Reform*. Ed. Barry N. Siegel. San Francisco: Pacific Institute for Public Policy Analysis, 1984.

⁴⁶ Uno de los difusores más activos de este mito en la actualidad es el Nobel de Economía Paul Krugman. Ver: Paul Krugman, “Fifty Herbert Hoover’s”, *The New York Times* (28 de diciembre, 2008).

⁴⁷ Johnson, Op. cit., pág. 740.

Además mantuvo salarios artificialmente altos, con lo cual se consumió capital e incrementó el desempleo y firmó la ley Smoot-Hawley, que imponía tarifas sin precedentes a productos importados, provocando un desplome de un 66% en el comercio mundial.⁴⁸ Adicionalmente Hoover promovió legislaciones sindicales que afectaron profundamente el mercado laboral, desarrolló políticas para mantener los precios de *commodities* agrícolas artificialmente altos y aumentó considerablemente la carga tributaria sobre la economía.⁴⁹ Luego de tres años de intervenir la economía, Hoover declararía: “Podríamos haber hecho nada. Eso habría significado la ruina absoluta. En cambio, manejamos la situación con propuestas a las empresas y al congreso que implicaron el plan de defensa económica y contraataque más masivo jamás realizado en la historia de la república.”⁵⁰

El resultado final del intento de Hoover de ser “pionero en un nuevo campo” fue un completo fracaso en términos de recuperación económica. Al final de su periodo presidencial, en marzo de 1933, las advertencias de liberales clásicos sobre las dañinas consecuencias de la intervención estatal se habían confirmado de manera implacable: tras años de “batallar para poner la máquina económica nuevamente en movimiento”, como Hoover afirmó en alguna oportunidad, la producción había caído más de un 50%, el desempleo había aumentado de un 3.2% a un 25%, el Producto Interno Bruto había caído a la mitad de lo que era en 1929, el valor de los programas de construcción a través del país había colapsado en un 90% y los precios de las acciones eran de apenas una cuarta parte de los niveles previos al *crash*.⁵¹ Nunca antes en la historia de Estados Unidos un gobierno enfrentado a una recesión había intervenido más que el de Hoover y nunca antes una recesión había sido más devastadora ni se había prolongado por más tiempo.

Luego vino FDR con el New Deal y la promesa de justicia social, igualdad y bienestar para todos. FDR y su grupo de asesores progresistas llevaron las políticas de Hoover a un nuevo nivel, poniendo definitivamente fin al rol limitado que los padres fundadores habían asignado al gobierno. Según la versión más popular de la historia, FDR, a diferencia de Hoover, intervino la economía salvando al capitalismo. Nada puede ser más alejado de la realidad, pues FDR fue más del mismo intervencionismo de Hoover, responsable de la depresión. Como reconociera Rexford Tugwell, uno de los asesores de FDR: “Nosotros no lo admitimos en ese momento,

⁴⁸ Hans F. Sennholz. “The Great Depression”. *The Freeman* (octubre 1969), pág. 589.

⁴⁹ Para un análisis más detallado de las políticas de Hoover ver: Axel Kaiser. *La miseria del intervencionismo*. Santiago: El Mercurio-Aguilar, 2011

⁵⁰ Johnson, Op. cit., pág. 741.

⁵¹ Rothbard. *America's Great Depression*, págs. 330-331

pero prácticamente todo el programa del New Deal fue extrapolado de programas comenzados por Hoover.”⁵² Los resultados, por cierto, no podían ser diferentes. Las masivas intervenciones de FDR en la economía, bajo la influencia de las ideas de Keynes, del *social gospel* y el movimiento progresista, al impedir el ajuste del mercado luego de la orgía de crédito, prolongaron la recesión convirtiéndola en una depresión. En palabras de Robert Higgs: “el efecto combinado de las intervenciones de Hoover y Roosevelt significaron que el mercado jamás pudo corregirse a sí mismo (...) lejos de habernos sacado de la depresión, FDR la prolongó y profundizó, trayendo sufrimiento innecesario a millones de personas.”⁵³

Utilizando la depresión como excusa y culpando de ella al libre mercado, se fundó el Estado de bienestar en Estados Unidos, el que, como hemos visto, ha crecido de manera casi ininterrumpida durante décadas. Si Wilson y Hoover comenzaron por dinamitar los fundamentos del sistema de libertad concebido por los padres fundadores de Estados Unidos, FDR fue quien terminó el trabajo aprovechando su largo gobierno (1933-1944). El historiador progresista David Kennedy ilustra este punto perfectamente al alabar el intervencionismo de FDR, señalando que este no apuntaba a terminar con el capitalismo, sino a hacerlo más estable y a repartir sus beneficios de manera más igualitaria.⁵⁴ Según Kennedy, fue FDR con quien los norteamericanos aprendieron que el Estado tiene una responsabilidad sustancial en el aseguramiento de la salud de la economía y el bienestar de los ciudadanos.⁵⁵ En el mismo sentido, el Nobel de Economía Paul Krugman sostuvo que FDR demostró que el intervencionismo estatal funciona, agregando que gracias a él se desarrolló una red de protección social antes inexistente en Estados Unidos.⁵⁶

Del New Deal a la crisis de 2008 y la insolvencia fiscal

Sin lugar a dudas la crisis que asoló a Estados Unidos en 2008 fue esencialmente el producto de la misma filosofía intervencionista que produjo la gran depresión. Pero esta fue incluso peor, porque las estructuras del Estado de bienestar ya existían, sumando a los problemas del mundo

⁵² Johnson. Op. cit., pág. 757.

⁵³ Robert Higgs. “How FDR Made the Depression Worse”. *The Free Market* vol 13, no. 2 (febrero 1995).

⁵⁴ David M Kennedy. *Freedom from Fear: The American People in Depressions and War*. Nueva York: Oxford University Press, 1999, pág. 236.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Ver: Daniel B. Klein y Harika Anna Barlett. “Left Out: A Critique of Paul Krugman Based on a Comprehensive Account of His *New York Times* Columns, 1997 through 2006”. *Econ Journal Watch* vol. 5, no. 1 (enero 2008), pág. 116.

financiero los de solvencia fiscal. De hecho, el país de Jefferson técnicamente está quebrado. Hacia 2013 el déficit fiscal se encontraba en torno a un 8% del Producto Interno Bruto (PIB), la deuda pública superaba el 100% del PIB y las obligaciones del Estado contraídas en nombre de los “derechos sociales” alcanzaban aproximadamente un 800% del PIB.⁵⁷

Exploremos ahora brevemente cómo las ideas progresistas configuraron la base para la crisis de 2008, la cual ha servido nuevamente de pretexto para seguir destruyendo el legado libertario de los padres fundadores. El más importante elemento para entender este episodio fue la idea de que las personas deben tener derecho a contar con una vivienda aun cuando no tengan los medios para financiarla. Esto era lo que planteaba el *social gospel*, los progresistas y la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU. Siguiendo esta filosofía, desde el tiempo de FDR el gobierno había asumido un rol central para facilitar “el sueño americano”. De lo que se trataba, declaró el presidente George Bush en 2002, era de “usar el poderoso músculo del gobierno federal en combinación con gobiernos estatales y locales para facilitar tener una casa propia”.⁵⁸ La idea era típicamente redistributiva e igualitarista: según Bush había que cerrar, a través de la intervención del Estado, la distancia que existía entre la cantidad de propietarios angloamericanos y la cantidad de propietarios afroamericanos e hispanos. Para ello toda la maquinaria estatal que venía funcionando desde hacía décadas, se aceleró. Así, la Fed emitiría informes presionando a los bancos para reducir sus estándares de exigencia en créditos a minorías étnicas e instándolos a “buscar programas de hipoteca estatales y federales creados para quienes compran inmuebles por primera vez o con bajos ingresos.”⁵⁹ La misma Fed promovería los programas estatales en el mercado inmobiliario, llamando a los bancos a prestar dinero a personas sin capacidad de pago:

Organismos locales o estatales pueden ofrecer segundas hipotecas o ayuda en el pago del pie, entre otras mejoras que pueden facilitar a un postulante a calificar para una hipoteca convencional. La administración –del banco– también debería tener presente los programas especiales para compradores de inmuebles de bajos ingresos ofrecidos por Fannie Mae y Freddie Mac.⁶⁰

⁵⁷ Ver: <http://www.usdebtclock.org/>

⁵⁸ “President Calls for Expanding Opportunities to Home Ownership. Remarks by the President on Homeownership” *St. Paul AME Church Atlanta* (17 de junio, 2012). Disponible en: <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020617-2.html>

⁵⁹ Federal Reserve Bank of Boston. *Closing the Gap*, pág. 19. Disponible en: <http://www.bos.frb.org/commdev/commaff/closingt.pdf>

⁶⁰ Idem.

Las hipotecarias Fannie y Freddie aludidas en el informe de la Fed de Boston jugaron un rol central en el desastre. La primera tiene su origen en el New Deal de Roosevelt y la segunda fue creada por el congreso de Estados Unidos en 1970, en parte como complemento y en parte como competencia a la primera. En la clásica lógica de la ingeniería social, el objetivo de estas entidades fue incrementar la cantidad de ciudadanos norteamericanos con vivienda propia a través de la intervención en el mercado hipotecario mediante la inyección de fondos públicos. En 1968 y 1970 Fannie y Freddie, respectivamente, adquirieron el estatus de “Government Sponsored Entities” (GSE) o “entidades patrocinadas por el gobierno.” Esto permitió la entrada de privados a la propiedad de las instituciones, las que continuaron operando con una serie de privilegios inconcebibles bajo las reglas de un mercado libre y competitivo. Entre ellas, estas gozaron de acceso a fondos públicos y de un aval implícito del Estado norteamericano de ser rescatadas en caso de problemas. Fuera de estos privilegios, ambas empresas quedaron excluidas del pago de impuestos a la renta, tanto locales como estatales, y libres de la obligación de declarar sus estados financieros de acuerdo con lo exigido por la Security and Exchange Commission (SEC), cuya función es la regulación y supervisión del sistema financiero en Estados Unidos.⁶¹

Desde la presidencia de la Fed, Alan Greenspan advertiría al congreso de Estados Unidos que estas instituciones, producto de los beneficios estatales con que contaban, estaban depredando el mercado y convirtiéndose en un riesgo para el sistema financiero.⁶² Una de las causas centrales de lo anterior, según Greenspan, era que “los inversionistas tienen la percepción de que, en caso de ocurrir una crisis que afecte a Fannie y Freddie, los políticos tendrán poca alternativa a la de traer a los contribuyentes explícitamente a respaldar la deuda de las GSE”.⁶³ Greenspan alertaba así a los políticos norteamericanos de que su masiva intervención en el mercado hipotecario estaba transfiriendo el riesgo masivamente del sector privado a los contribuyentes, producto del rol público que el Congreso había otorgado a ambas instituciones. Ironizando sobre este particular estatus, el Nobel de Economía Vernon Smith llamaría a ambas instituciones “*tax payers backed agencies*” o “agencias respaldadas por los contribuyentes”.⁶⁴

⁶¹ Paul A. Cleveland. *Freddie Mac: A Mercantilist Enterprise*. Disponible en: <http://mises.org/daily/1765>

⁶² Testimonio dado frente al Comité de Banca, Vivienda y Asuntos Urbanos del Senado Norteamericano, febrero 24, 2004. Disponible en: <http://www.federalreserve.gov/boarddocs/testimony/2004/20040224/default.htm>

⁶³ Idem.

⁶⁴ Vernon Smith. “The Clinton Housing Bubble”. *The Wall Street Journal* (18 de diciembre, 2007).

Estas dos agencias hipotecarias creadas por el Estado, y cuyo origen intelectual se remonta al movimiento progresista y a la idea satisfacer derechos sociales, llegaron a financiar de manera indirecta casi la mitad de los 12 billones –millones de millones– de dólares de que constaba el total del mercado hipotecarios en Estados Unidos.⁶⁵ Como era de esperar, los deseos de popularidad de políticos norteamericanos y de satisfacción ideológica de intelectuales progresistas llevaron al gobierno a demandar una cada vez mayor participación de ambas entidades en el mercado *subprime* o de alto riesgo. Así, en 1995 el HUD –Departamento de Vivienda y Desarrollo Urbano–, que desde 1992 se desempeñaba como regulador de Fannie y Freddie, fijó como objetivo mínimo para ambas entidades que un 42% de sus hipotecas debían cubrir a familias de ingresos medios y bajos y un 14% a familias de ingresos muy bajos. En 1999 esta meta se incrementó a un 50% para familias de ingresos medios y bajos y a un 20% para familias de ingresos muy bajos.⁶⁶ Cumpliendo con su mandato, entre 2004 y 2006 ambas entidades compararon más de 434 mil millones de dólares en hipotecas *subprime*. Esto representó una participación de un 44% en el mercado de *securities subprime* en 2004, un 33% en 2005 y un 20% en 2006.⁶⁷ Mientras tanto, el capital propio de ambas instituciones combinadas no superaba los 82 mil millones de dólares, lo cual implica una descomunal razón capital/pasivos de 1 a 65. Como afirmó *The Economist* en 2008, ningún banco privado habría sido autorizado a tener ese nivel de apalancamiento en su balance y jamás habría sido calificado con rating AAA.⁶⁸ Cuando se desató la crisis, ambas instituciones quebraron y, tal como había predicho Greenspan, los políticos salieron a su rescate con dineros de los contribuyentes. De este modo, no solo millones de personas perdieron sus casas, miles de empresas quebraron y miles de millones de dólares fueron desperdiciados, sino que la deuda pública aumentó aún más bajo la idea de que era necesario intervenir el mercado para evitar un colapso mayor.

Lo mismo hizo la Fed, que al igual que en la década de los veinte expandió artificialmente el crédito, haciendo posible que el devastador rol de Fannie y Freddie fuera exponencialmente mayor. En efecto, luego del colapso de las acciones *punto com* a principios del año 2000, la Fed se

⁶⁵ Gary Becker. *The Free Market's Trial by Fire*. Disponible en: <http://www.hoover.org/publications/hoover-digest/article/5554>.

⁶⁶ Johan Norberg. *Financial Fiasco*. Washington DC: Cato Institute, 2009, pág. 28.

⁶⁷ Carol D. Leonnig. "How HUD Mortgage Policy Fed The Crisis". *The Washington Post* (10 de junio, 2008).

⁶⁸ "Fannie Mae and Freddie Mac End of Illusions". *The Economist* (17 de julio, 2008).

embarcó en una agresiva reducción de tasas para “estimular” la economía. Así, entre 2000 y 2004 la *funds rate* –tasa interbancaria– se redujo de más de un 6% a un 1%, manteniéndose en ese nivel por más de un año. Esto significa que las tasas de interés eran negativas en términos reales al ser menores a la inflación. Como consecuencia de esta inundación del mercado con liquidez, los precios de las acciones e inmuebles se dispararon: el índice bursátil Dow Jones subió de 7,500 puntos a fines de 2002 a más 13,500 puntos en 2007, lo que representa un incremento de prácticamente un 100% en apenas cinco años. Una evolución similarmente violenta tuvo el precio de los inmuebles en Estados Unidos. Finalmente las presiones inflacionarias obligaron a Greenspan a subir las tasas de interés, poniendo fin a la burbuja y llevando a la economía de ese país a la inevitable crisis luego de la expansión crediticia artificial.

Como explica John Taylor, profesor de la Universidad de Stanford y cuya contribución académica en materia de política monetaria es ampliamente reconocida: “excesos monetarios fueron la principal causa del boom (...) la Fed mantuvo las tasas de interés, especialmente entre 2003 y 2005, muy por debajo de los parámetros monetarios conocidos que indican qué política sana debe basarse en la experiencia histórica.”⁶⁹

Otras instituciones creadas bajo la filosofía progresista de que “el intervencionismo estatal funciona” también jugaron un rol fundamental en el desastre. Fue el caso de la Federal Deposit Insurance Corporation (FDIC) creada en 1933 por FDR a través de la famosa ley Glass-Steagal, con el objeto de garantizar los depósitos de particulares en poder de los bancos. Esta agencia incrementó el riesgo moral en el sistema, relevando a los clientes de su responsabilidad de informarse sobre las acciones y estado de salud financiero de los bancos y transfiriendo el costo de malas decisiones de inversiones desde los bancos hasta el gobierno. Otro ejemplo fue la ley Community Reinvestment Act, aprobada bajo el gobierno del demócrata Jimmy Carter en 1977 y endurecida bajo el gobierno de Clinton con el supuesto objetivo de reducir la “discriminación” de minorías en el otorgamiento de créditos hipotecarios. Esta ley estableció sanciones graves para aquellos bancos con poco otorgamiento de crédito a sectores de bajos ingresos. El HUD y la Federal Housing Administration (FHA), también creados para aumentar la cantidad de propietarios, contribuyeron con su parte al problema mientras Ginnie Mae, otra entidad estatal destinada a intervenir el mercado hipotecario, fue la que inventaría el proceso de securitización

⁶⁹ John B. Taylor. “How Government Created the Financial Crisis”. *The Wall Street Journal* (9 de febrero, 2012).

que diera origen a los derivados –Mortgage Backed Securities– que luego adoptaría Wall Street y que se encontraría en el centro del cataclismo financiero.⁷⁰

Conclusión y desafío

El breve análisis anterior muestra que las ideas e ideologías tienen consecuencias concretas que pueden ser devastadoras. La gran depresión de los treinta y la que estamos viviendo desde 2008, así como la insolvencia fiscal de Estados Unidos, son la inevitable consecuencia de una filosofía socializante que se impuso gradualmente, desplazando la ética de la responsabilidad individual, el trabajo duro y el gobierno limitado por otra que promete derechos a un bienestar material provisto por el Estado y que considera que el progreso puede lograrse de mejor manera desde la planificación estatal. Si Estados Unidos no hubiera abandonado la filosofía de sus padres fundadores, esto es, el liberalismo clásico, jamás habría llegado al punto de crisis actual. Esta crisis, por cierto, está lejos de terminar. Tal como ocurrió con la gran depresión, el mundo se encuentra hoy en una fase de contracción, producto del desatado intervencionismo estatal con el supuesto fin de combatir la recesión. Enfrentamos un punto crucial en la historia de este nuevo siglo. En el pasado la gran depresión logró pulverizar la influencia del liberalismo clásico abriendo paso al keynesianismo, al socialismo y al fascismo en Europa y América Latina, y al estatismo benefactor en Estados Unidos, todo lo cual terminó en la Segunda Guerra Mundial. Aunque parece exagerado sostener que algo similar va a resultar de la evolución que estamos presenciando a principios de este siglo, lo cierto es que el esquema de vida occidental está implosionando bajo lo que Ferguson ha llamado “la gran degeneración”. La situación de hoy tiene un cierto parecido con aquella en que se encontraban los fundadores de la Mont Pelerin Society en 1947, la que, como recordara Friedman, “tuvo por objeto promover una filosofía liberal clásica, es decir, una economía libre, una sociedad libre tanto civilmente como en derechos humanos”.⁷¹ Pocos han planteado de manera más clara y dramática la frágil situación de la libertad en el mundo actual que el ex presidente de República Checa Václav Klaus en su discurso frente a la Sociedad Mont Pelerin en 2012:

⁷⁰ Norberg, *Financial Fiasco*, pág. 47.

⁷¹ Federal Reserve Bank of Minneapolis, entrevista con Milton Friedman. Disponible en: http://www.minneapolisfed.org/publications_papers/pub_display.cfm?id=3748

Para alguien como yo, que después de la caída del comunismo participó activamente en preparar y organizar cambios políticos y económicos radicales, el mundo en el que vivimos hoy es una decepción. Vivimos en una sociedad mucho más estatista y socialista de lo que imaginamos entonces. Después del promisorio comienzo, en una serie de aspectos estamos retornando a la era en la que solíamos vivir en el pasado y que se consideraba superada para siempre. Déjenme enfatizar que no tengo en mente solo a este país de Europa del Este, sino a todo el mundo occidental.⁷²

El desafío hoy consiste en convencer a las poblaciones de Occidente de que los ideales perdidos de los padres fundadores de Estados Unidos son el único camino hacia la prosperidad. Thomas Jefferson, James Madison, Benjamin Franklin y John Adams, por nombrar a algunos, tenían claro que no es la tarea del gobierno proveer a los ciudadanos en sus necesidades ni intervenir para asegurar la estabilidad del capitalismo. La gran degeneración que ha llevado al declive de Estados Unidos –y de Occidente– ha sido precisamente el abandono del rol clásico del gobierno poniendo fin a la era de responsabilidad individual. Y los efectos han sido devastadores. Como advierte Richard Epstein, los arreglos institucionales de hoy presentan graves peligros para la libertad política y la eficiencia económica. Según Epstein, hemos alcanzado el punto en que es necesario renovar los esfuerzos que en el pasado realizaron Friedman y Hayek por restaurar los ideales liberales clásicos en orden a poner fin a las devastadoras consecuencias de una evolución institucional definida por la concepción de mundo progresista.⁷³

⁷² Václav Klaus. “Mont Pelerin Society General Meeting Speech: We Are Not on the Winning Side” (9 de septiembre, 2012). Disponible en: <http://www.klaus.cz/clanky/3178>

⁷³ Epstein. Op. cit., pág. 6.

Bibliografía

- Becker, Gary. *The Free Market's Trial by Fire*. Enero 22, 2009.
- Beissinger, Mark R. *Scientific Management, Socialist Discipline and Soviet Power*. Londres: I.B.Tauris, 1988.
- Carson, Kevin. "Taylorism, Progressivism, and Rule by Experts". *The Freeman* vol. 61 (2011).
- Cleveland, Paul A. *Freddie Mac: A Mercantilist Enterprise*.
Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. 1948.
- Dewey, John y James Thufufts. "Responsibility and Freedom". *John Dewey and the Progressive Conception of Freedom*. 1908.
- , *The Later Works of John Dewey. Volume 11, 1925-1953: Essays, Reviews, Trotsky Inquiry, Miscellany, and Liberalism and Social Action*. Illinois: Southern Illinois University Press, 2008,
- Epstein, Richard. *Design for Liberty*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Federal Reserve Bank of Boston. *Closing the Gap*.
- Ferguson, Niall. *The Great Degeneration*. Londres: Penguin, 2012.
- Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- , y Friedman, Rose. "The Tide in the Affairs of Men". *The Freeman* vol. 39 (abril 1989).
- , *Free to Choose*. Orlando: Harvestbooks, 1990.
- , *The Tyranny of the Status Quo*. Harmondsworth: Pelican, 1985.
- Gladden, Washington. *The Church and the Modern Life*. 1908.
- Greenspan, Alan. *Gold and Economic Freedom*.
- Hacker, Jacoband, y Paul Pierson. "Inside the Wealth Conspiracy". *Bloomberg* (23 noviembre, 2010).
- Hayek, Friedrich. "Los errores del constructivismo". *Revista Estudios Públicos* no. 29.
- , *Law, Legislation and Liberty*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Higgs, Robert. "How FDR Made the Depression Worse". *The Free Market* vol. 13, no. 2 (febrero 1995).
- Jefferson, Thomas. *Second Inaugural Address*.
- Johnson, Paul J. *A History of the American People*. Nueva York: Harper Perennial, 1999.
- Kaiser, Axel. *La miseria del intervencionismo*. Santiago: El Mercurio-Aguilar, 2011.

Keillo, Steven J. *This Rebellious House: American History and the Truth of Christianity*. Illinois: Intervaristy Press, Downers Grove, 1996.

Kennedy, David M. *Freedom from Fear: The American People in Depressions and War*. Nueva York: Oxford University Press, 1999.

Klaus, Václav. “Mont Pelerin Society General Meeting Speech: We Are Not on the Winning Side” (9 de septiembre, 2012).

Klein Daniel B, y Harika Anna Barlett. “Left Out: A Critique of Paul Krugman Based on a Comprehensive Account of His *New York Times* Columns, 1997 through 2006”. *Econ Journal Watch* vol. 5, no. 1 (enero 2008).

Krugman, Paul. “Fifty Herbert Hoover’s”. *The New York Times* (28 de diciembre, 2008).

Leonnig, Carol D. “How HUD Mortgage Policy Fed The Crisis”. *The Washington Post* (10 de junio, 2008).

Marx, Karl. *The Gotham Program*. Nueva York: Socialist Labor Party of America, 1922.

Mathews, Shailer. “*Social Gospel*”. *A Dictionary of Religion and Ethics*, Ed. Shailer Mathews y Gerald Birney Smith. Nueva York: Harper & Row Torchbook, 1959.

Norberg, Johan. *Financial Fiasco*. Washington DC: Cato Institute, 2009.

Rauschenbusch, Walter. *The Social Principles of Jesus*. Nueva York: The Woman’s Press, 1917.

-----. *Christianity and the Social Crisis*. Nueva York: Macmillan, 1907.

Rothbard, Murray. “Bureaucracy and the Civil Service in the United States”. *Journal of Libertarian Studies* vol. XI, no. 2 (verano 1995).

-----. *America’s Great Depression*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2000.

-----. “The Federal Reserve as a Cartelization Device”, *Money in Crisis: The Federal Reserve, the Economy, and Monetary Reform*. Ed. Barry N. Siegel. San Francisco: Pacific Institute for Public Policy Analysis, 1984.

Smith, Vernon. “The Clinton Housing Bubble”. *The Wall Street Journal* (18 de diciembre, 2007).

Stiglitz, Joseph. *The Price of Inequality*. Nueva York: W.W. Northon & Company, 2012.

Sennholz, Hans F. “The Great Depression”. *The Freeman* (octubre 1969).

Taylor, Frederick. *The Principles of Scientific Management*. 1911.

Taylor, John B. “How Government Created the Financial Crisis”. *The Wall Street Journal* (9 de febrero, 2009).

The Economist, “Fannie Mae and Freddie Mac End of Illusions” (17 de julio, 2008).

Phelps, Edmund, y Saifedean Ammous. “Blaming Capitalism for Corporatism”. *Project Syndicate* (13 de enero, 2012).

White, Eugene. “Lessons from the Great American Real Estate Boom and Bust of the 1920s”. National Bureau of Economic Research, Working Paper no.15573 (diciembre 2009).

Segundo lugar

**Paladines de la libertad
y mártires de la ciencia:
el trágico destino
de los genetistas rusos**

Alfonso Martínez Ruiz



Alfonso Martínez Ruiz (Guatemala, 1945) es licenciado en Economía por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestro por la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala. Fue asesor de USAID en Guatemala y es profesor universitario de Economía y Econometría. Está casado y tiene una nieta de un año y medio, llamada Paula, nacida en México y a quien dedica este ensayo. Su dirección de correo electrónico es alfmartinezruiz@yahoo.com.

*Debemos recordar a las víctimas del terror estalinista, porque es una lección para todos nosotros –lección que algunos no han aprendido todavía.**
Mijail Górbachev¹

El filósofo de la ciencia más excéntrico del siglo xx, Paul Feyerabend, escribió alguna vez que las teorías científicas deberían de aceptarse o rechazarse por medio del voto democrático.² Olvidaba el teórico vienés que la verdadera democracia exige que el voto sea producto de la reflexión y el conocimiento, y no de la propaganda y la demagogia. Por eso no es creíble, por ejemplo, que ciudadanos comunes y corrientes supiéramos decidir inteligentemente a favor o en contra de Einstein o de Niels Bohr en relación a problemas de mecánica cuántica. En realidad, en una sociedad libre, la idea de Feyerabend es inocua y nunca pasará de ser una más de las extravagancias del legendario filósofo.

Algo distinto sucede cuando el Estado se arroga el derecho a imponer una teoría científica porque cuadra con la filosofía política de sus dirigentes. El temor expresado por Mario Bunge de que “la filosofía librada a sí misma, sin control lógico ni empírico, puede convertirse en una fiera que ataque a la ciencia y la destruya”,³ fue una realidad en la Rusia Soviética. Allí, una teoría biológica totalmente falsa y desacreditada, pero que reflejaba los postulados filosóficos marxista-leninistas, usurpó el sitio que le correspondía a la verdadera ciencia. Eso fue posible porque en la Rusia de Stalin la función de la ciencia no era desafiar postulados ideológicos, sino justificarlos. “Si existe un apasionado deseo de conseguirlo, cualquier

* Salvo aclaración en contrario, todas las traducciones del inglés al español son del autor.

¹ “Don’t minimize Stalin’s crimes, Gorbachev says”, *USA Today*, septiembre 26, 2007.

² Paul Feyerabend, *¿Por qué no Platón?*, trad. Ma. Asunción Albisu, 3a. ed. (Madrid: Tecnos, 2009), 59-60.

³ Mario Bunge, *Teoría y realidad*, 3a. ed. (Barcelona: Ariel, 1981), 292.

objetivo se puede alcanzar, cualquier obstáculo se puede superar”,⁴ llegaría a proclamar Stalin. Mediante ese voluntarismo irracional fue llevada a cabo la colectivización del agro soviético. Atroz experimento que causó la deportación a Siberia o la muerte a más de diez millones de agricultores inocentes.⁵

Los hechos que ahora vamos a referir no tienen paralelo en los anales de la ciencia moderna. Bajo el amparo de Stalin, una sola persona, un auténtico charlatán sin ninguna preparación científica, pero dotado de un talento casi sobrenatural para la impostura, se encargó de acabar con la genética moderna y con los grandes genetistas rusos. Su nombre: Trofim Denísovich Lysenko.

El germen de la controversia: Mendel versus Lamarck

Cuando en noviembre de 1917 triunfa finalmente la revolución bolchevique en Rusia, había en el mundo dos teorías biológicas contradictorias con respecto al desarrollo de los seres vivos. Una de las doctrinas tenía sus orígenes en la publicación en 1809 del libro *Filosofía zoológica*, del naturalista francés Jean Baptiste Lamarck (1744-1829). En esta obra, Lamarck sostiene que las características biológicas adquiridas en vida por los padres las heredan los hijos. Por ejemplo, debido a que las jirafas acostumbran comer de las copas de los árboles más altos, los músculos de su cuello y de sus patas delanteras se ejercitan y hacen que tanto patas como cuello crezcan; de aquí que sus descendientes nazcan con el cuello y las patas delanteras un poco más largas que las de los padres. A este mecanismo se le denominó “herencia de los caracteres adquiridos”.

La doctrina opuesta proviene de un artículo publicado en 1866 por el monje católico Gregor Mendel (1822-1884). Mendel experimentó con cruces de distintas variedades de plantas, observando el cambio que resultaba en algunas de las partes de las mismas. Por medio de sus experimentos descubrió que al cruzar una planta de flores rojas con otra de flores blancas (por poner un ejemplo) las nuevas generaciones no producían flores rosadas, sino rojas o blancas en distintas proporciones. En base a estos resultados, construyó tablas estadísticas que permitían predecir el número de flores rojas y blancas de futuras generaciones. Además, conjeturó que había ciertos *factores hereditarios* en las plantas que, según se combinaran en

⁴ David Joravsky, *The Lysenko Affair* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 78.

⁵ Massimo Livi-Bacci, “On the Human Costs of Collectivization in the Soviet Union”, *Population and Development Review*, vol. 19, no. 4 (diciembre 1993): 745.

el proceso de hibridación, eran la causa de las distintas proporciones en el color. Estos factores hereditarios estaban constituidos, según él, por unidades independientes que no se mezclaban y que incluso podían suprimirse en algunos casos. En 1909 el biólogo danés Wilhelm Johannsen llamaría *genes* a estos factores hereditarios descubiertos por Mendel.

La contienda inicial en la URSS

Alrededor de 1920, se formaron dos grupos antagónicos en el campo de la biología soviética. Por un lado se encontraban los jóvenes genetistas,⁶ quienes defendían la teoría inicialmente propuesta por Mendel y posteriormente desarrollada por August Weissman (1834-1914) y por Thomas Hunt Morgan (1866-1945).⁷ Por otro lado se hallaban los biólogos rusos de la vieja guardia que apoyaban la teoría de los “caracteres adquiridos” de Lamarck. Que en 1920 aún hubiera defensores de la teoría de Lamarck resultaba inadmisibles para los jóvenes científicos formados en la escuela moderna de biología. La gran mayoría de los miembros de la comunidad científica internacional consideraba que August Weissman había demostrado, por medio de experimentos muy bien concebidos y bajo controles muy estrictos, que la tesis de Lamarck era insostenible.⁸ T. H. Morgan, a su vez, había descubierto que los genes estaban localizados en regiones bien determinadas de los cromosomas. Y que, además, eran precisamente los genes quienes controlaban el proceso de desarrollo del organismo y la dirección que este tomaba. En el libro que en 1915 publicaron Morgan y tres de sus discípulos se encontraba la explicación científica de tales fenómenos.⁹

Encabezando el grupo de los “lamarckistas” se encontraba el gran botánico ruso Kliment A. Timiriazev (el Darwin ruso), quien era visto con reverencia en la Rusia soviética.¹⁰ Timiriazev consideraba la genética como incompatible con la teoría de la evolución de Darwin, y por esa razón la rechazaba. La posición adoptada por Timiriazev resultaba embarazosa para los genetistas rusos, por la siguiente razón. Marx había dicho que la

⁶ Los genetistas rusos siempre se opusieron al uso que hizo la Alemania nazi de la genética. Este ensayo relata principalmente el uso que se hizo en la URSS de la genética aplicada a los vegetales.

⁷ T. H. Morgan recibió el premio Nobel de Medicina en 1933 debido a sus experimentos relacionados con la transmisión de los genes por medio de la acción de los cromosomas, de paso confirmando las leyes de la herencia propuestas por Mendel.

⁸ Entre otros experimentos, en 1891 Weissman le cortó la cola a veinte generaciones de ratones, quienes inevitablemente tuvieron descendencia con una cola normal (Peter Gauthier, “Does Weismann’s Experiment Constitute a Refutation of the Lamarckian Hypothesis?” *Bios* 61, no. 1/2 [marzo-mayo] 1990): 6.

⁹ T. H. Morgan, A. H. Sturtevant, H. J. Muller, y C. B. Bridges, *The Mechanism of Mendelian Heredity* (Nueva York: Henry Holt and Company, 1915).

¹⁰ Timiriazev fue el editor de la edición rusa de las obras completas de Darwin.

tesis de Darwin de la “lucha por la supervivencia” en el orden natural le serviría como apoyo en su teoría de “la lucha de clases” en la historia.¹¹ Por lo tanto, cuestionar a Darwin era, en cierto modo, oponerse a Marx. Y no hay que olvidar que para los comunistas la palabra de Marx era sagrada.

A pesar de este escollo, en 1922 el joven comunista Mikhail Zavadovsky se atrevió a defender públicamente la genética moderna. En un artículo muy cauteloso señalaba que los textos de Timiriazev, aunque excelentes, no tomaban en cuenta los adelantos más recientes conseguidos en el campo de la genética. En el mismo texto explicaba por qué el medio ambiente solo moldea lo que ya existe en la constitución genética de los organismos, sin crear nada nuevo, y que esto era perfectamente compatible con el darwinismo.¹² El artículo de Zavadovsky, empero, no convenció a los partidarios rusos de Lamarck. Estos últimos hicieron caso omiso de las críticas, y de 1921 a 1924 la genética moderna y la teoría de Lamarck convivieron sin mayores altercados.

Los problemas políticos para la genética y los genetistas comienzan en 1925. En ese año el Partido Comunista empieza a penetrar ideológicamente el campo de la biología. Había poderosas razones doctrinarias para ello. De acuerdo con Lenin, solamente los científicos que en sus investigaciones emplean los principios metodológicos del “materialismo dialéctico” son capaces de obtener resultados prácticos valiosos.¹³ Siguiendo directrices del Comité Central del Partido Comunista, en 1925 se crean dos institutos de investigación con sendos nombres de factura ideológica. El Instituto de Investigación Científica Timiriazev para el Estudio y Propagación de las Ciencias Naturales Desde el Punto de Vista del Materialismo Dialéctico (sic), y la Sección Comunista de la Academia de Ciencias Naturales y Exactas. En el Instituto Timiriazev predominaban los partidarios de Lamarck; en la Academia de Ciencias, los genetistas.

Antes de la invasión ideológica marxista, entre ambos grupos prevalecía un ambiente de relativa tolerancia. Sin embargo, en abril de 1925 aparece un artículo atacando directamente a los genetistas por medio de argumentos puramente doctrinarios. Su autor, Vladimir Slepkov, los acusaba de poner demasiado énfasis en la constitución biológica de las personas, ignorando la influencia del medio ambiente. El delincuente, decía Slepkov, no es

¹¹ Maxim W. Mikulak: “Darwinism, Soviet Genetics, and Marxism-Leninism”, *Journal of the History of Ideas* 31, no. 3 (julio-septiembre 1970): 363-64.

¹² David Joravsky, “Soviet Marxism and Biology before Lysenko”, *Journal of the History of Ideas* 20, no. 1 (enero 1959): 89-90.

¹³ Gustav Wetter, “Ideology and Science in the Soviet Union: Recent Developments”, *Daedalus* 89, no. 3, (verano 1960): 583.

producto de su constitución genética, sino de la miseria, la falta de trabajo y la ignorancia en que vive.¹⁴

Los genetistas respondieron usando las mismas armas ideológicas. Yuri Filipchenko creyó encontrar la refutación de la tesis de Slepkov. Supongamos, dice, que los partidarios de Lamarck tienen razón y que los caracteres adquiridos en vida se transmiten por medio de la herencia. ¿Qué implicaciones tendría esto para el proletariado y las clases desposeídas que han sido víctimas de una explotación secular? Responde: tanto su inteligencia como su capacidad creativa estarían completamente atrofiadas, inhabilitándolas para ser la clase dirigente del futuro.¹⁵ Muchos genetistas creyeron que mediante este argumento iban a convencer a los partidarios de Lamarck de su error. No fue así. La idea de que cualquier esfuerzo positivo realizado por los padres sería transmitido a los hijos era demasiado atractiva para los dirigentes del Partido Comunista como para ignorarla, y eso lo sabían los partidarios de Lamarck.

Fue por ello que la prensa oficial salió en defensa de Lamarck, afirmando que el científico vienés Paul Kammerer (1880-1926) había llevado a cabo experimentos que no dejaban lugar a duda de la validez de las teorías de aquél.¹⁶ Para la ideología marxista, encargada de explicar y justificar la destrucción del capitalismo y la construcción del “reino de la libertad” comunista, la tesis de Lamarck era ideal. Kammerer escribió:

Si las características adquiridas no son hereditarias, como la mayoría de nuestros naturalistas contemporáneos sostienen, entonces no es posible ningún progreso orgánico. Los esfuerzos que haya hecho la persona durante su vida para superarse, mueren con ella. Los hombres viven y sufren en vano. Sus hijos y los hijos de sus hijos deben empezar siempre desde la misma situación inicial. (...) Si las características adquiridas por los padres se transmiten hereditariamente a los hijos, entonces es evidente que dejamos de ser esclavos del pasado (...) para convertirnos en capitanes de nuestro futuro.¹⁷

En base a sus teorías y a los resultados de sus experimentos, Kammerer fue invitado en 1925 por la Academia Comunista de Ciencias para que residiera e instalara un laboratorio en la URSS. Kammerer aceptó la

¹⁴ Loren R. Graham, “Science and Values: The Eugenics Movement in Germany and Russia in the 1920s”, *The American Historical Review* 82, no. 5 (diciembre 1977): 1150.

¹⁵ *Ibid.*, 1152.

¹⁶ *Ibid.*, 1150-51.

¹⁷ Paul Kammerer, *The Inheritance of Acquired Characteristics*, trad. A. Paul Maerker-Branden (Nueva York: Boni and Liverlight, 1924), 30.

invitación. Sin embargo, antes de emprender su viaje a la URSS, se vio envuelto en un trágico incidente. El biólogo norteamericano Gladwyn K. Noble descubrió que algunos resultados de los experimentos de Kammerer habían sido adulterados fraudulentamente. Kammerer negó ser el autor de las falsificaciones, pero no pudo soportar el escándalo y se suicidó.¹⁸

Los partidarios de Lamarck aprovecharon estos acontecimientos para hacer una película (*Salamandra*, 1928) promoviendo su causa. En ella, un joven científico vienés (Kammerer, obviamente), con todas las características de un gran revolucionario comunista, está llevando a cabo experimentos que demuestran que las características adquiridas en vida por los padres son heredadas por los hijos. Sin embargo, sus esfuerzos son destruidos por un malévolo sacerdote y por un joven príncipe (!) de la nobleza austriaca, quien se convierte en ayudante del científico con objeto de viciar los resultados experimentales. El film termina cuando Kammerer logra viajar a la Unión Soviética huyendo de la persecución burguesa. *A la tierra de la libertad*, dice el rótulo final de la película. El productor y guionista de *Salamandra* fue Anatoli Lunacharsky, quien en la vida real era el poderoso e influyente Comisario del Pueblo para la Educación Pública en la URSS.

El problema que aquí se plantea para la libertad de pensamiento es que las cuestiones científicas debe resolverlas la comunidad científica, y nadie más. Sin embargo, desde el triunfo bolchevique, el Estado trató de controlarlo absolutamente todo: desde las prácticas religiosas hasta las teorías más abstrusas de la física moderna. Por lo tanto, la ciencia tenía que ajustarse a las directrices del Comité Central del Partido Comunista y a los postulados del materialismo dialéctico. Desviarse de esos principios era tanto como cometer una herejía en la época de la Inquisición. La carga ideológica llegó a ser tan pesada que incluso la teoría de la relatividad de Einstein tuvo que ser defendida por la comunidad científica, pues fue acusada de “idealista” y “metafísica”.¹⁹ Desafortunadamente para la genética y los genetistas rusos, en ese contexto histórico la lucha contra los partidarios de Lamarck se iba a decidir en el terreno ideológico y no en el científico.

En junio de 1929 se funda la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas, encargada de contribuir al éxito de la revolución que se estaba llevando a cabo en el campo.²⁰ En ese mismo año Stalin lanza su eslogan del “gran

¹⁸ Arthur Koestler escribió una biografía novelada de Kammerer en la que se describe detalladamente el incidente: *The Case of the Midwife Toad* (Londres: Hutchinson, 1971).

¹⁹ Lewis S. Feuer, “Dialectical Materialism and Soviet Science”, *Philosophy of Science* 16, no. 2 (abril 1949): 116.

²⁰ Maxim W. Mikulak, “Darwinism”, 367-68.

rompimiento con el pasado” y la “bolchevización de la ciencia”. A partir de ese grito de guerra contra la ciencia burguesa (¡la ciencia de Galileo, de Newton, de Einstein!), la presión de los jerarcas del Partido por crear una ciencia netamente “soviética”, “bolchevique” y “proletaria” se hace sentir cada vez con mayor fuerza.²¹ En esas circunstancias era prácticamente imposible analizar con ecuanimidad planteamientos teóricos –vinieran de donde vinieran. La ideología marxista-leninista se convierte, a partir de ese año, en la madre y maestra indiscutida de la ciencia. A fin de demostrar su lealtad al Partido, los genetistas sostuvieron que sus teorías eran la verdadera realización del materialismo dialéctico en el terreno de la biología. Prueba de ello fue el artículo que Serebrovsky escribió en 1926 titulado “La teoría de la herencia de Morgan y Mendel, y los marxistas”, demostrando la plena compatibilidad del marxismo con la genética.²² Faltaba que lo demostraran en la práctica. Y es allí precisamente donde van a encontrar los mayores obstáculos.

La planificación central

La colectivización del agro es el hecho que sellará definitivamente el destino de la genética y los genetistas. El proceso empieza en abril de 1929 como parte del Primer Plan Quinquenal (1928-1932). Friedrich Hayek dijo que la “planificación [a gran escala] conduce necesariamente a la dictadura, porque la dictadura es el instrumento más eficaz de coerción y, como tal, indispensable para que la planificación a gran escala sea posible”.²³ En la URSS, el grado de coerción fue llevado a extremos que ni el mismo Satanás hubiera sido capaz de imaginar. Desde el inicio del proceso de colectivización, Stalin declaró la guerra total contra los pequeños y medianos propietarios agrícolas, llamados *kulaks*; estamos ya preparados para *liquidarlos como clase*, afirmó.²⁴ Solo en el término de dos años eliminaron a cerca de 4 millones de *kulaks*.²⁵ De acuerdo con el demógrafo Massimo Livi-Bacci, el costo en vidas humanas de todo el proceso fue de alrededor de diez millones de personas.²⁶

²¹ Ibid., 368.

²² Joravsky, “Soviet Marxism,” 93.

²³ F. A. Hayek, *The Road to Serfdom: Text and Documents*, ed. Bruce Caldwell (Chicago: University of Chicago Press, 2007 [1944 original]), 110.

²⁴ W. Ladejinsky, “Collectivization of Agriculture in the Soviet Union I”, *Political Science Quarterly* 49, no. 1 (marzo 1934): 30.

²⁵ W. Ladejinsky, “Collectivization of Agriculture in the Soviet Union II”, *Political Science Quarterly*, 49, no. 2 (junio 1934): 223.

²⁶ Livi-Bacci, “On the Human Costs”, 745.

Con el exterminio de estos pequeños y medianos propietarios acabaron con un acervo de conocimientos prácticos adquiridos a lo largo de centurias, y con el *espíritu empresarial* en el campo. Los kulaks y las redes de mercado que habían logrado establecer permitieron que antes de la Revolución de Octubre Rusia fuera exportadora de grano. Esto ya no iba a ser posible. Además, como junto al proceso de colectivización se estaba llevando a cabo el de industrialización a marchas forzadas, era necesario contar con abundante alimento y materia prima en las ciudades industriales. Este doble proceso obligó a que los campesinos fueran despojados de toda su producción agropecuaria. Incluso fueron privados de la simiente necesaria para las futuras cosechas. Así fue como se perdió la gama de variedades de semilla adecuadas a cada región del inmenso territorio soviético. De esa debacle la Unión Soviética jamás se recobraría.

Al finales de 1932, de acuerdo con estimaciones oficiales, la producción agrícola debía crecer un 35 por ciento por hectárea cultivada. Pero desde un inicio se vio que los obstáculos a vencer eran mucho más serios de lo previsto. A finales de 1931, la producción agrícola por hectárea había caído en un 9.5 por ciento con respecto al año anterior. En 1932 todo el país sufrió una gravísima hambruna. De acuerdo con el economista Colin Clark, el consumo de alimentos por persona en 1934 fue inferior al de 1913.²⁷

Parte del fracaso en la agricultura se atribuyó a la ciencia biológica burguesa y a quienes la practicaban y enseñaban. Por consiguiente, era necesario reemplazar a los antiguos técnicos y profesores reaccionarios por una nueva generación de *especialistas rojos*.²⁸ Lo importante era la práctica: aumentar los volúmenes de producción a como diera lugar. “La autonomía de la ciencia”, se proclamó, “no es más que una ficción burguesa que debe reemplazarse por la sumisión incondicional de los especialistas a la autoridad política.”²⁹ En ese medio ambiente político degradado por la ausencia absoluta de libertad es donde cobran relevancia los principales protagonistas del drama que vamos a narrar.

La ciencia frente a la impostura

La ciencia: Nikolái Ivánovich Vavílov (1887-1943) fue uno de los genetistas botánicos más eminentes del siglo xx. Hablaba con fluidez los idiomas europeos más importantes. Escribió más de 350 artículos y libros técnicos,

²⁷ F. A. Hayek, reseña del libro *Critique of Russian Statistics*, de Colin Clark. *Economica, New Series* 8, no. 30 (mayo 1941): 213.

²⁸ Graham, “Science and Values”, 87-88.

²⁹ Joravsky, *Lysenko Affair*, 127.

fue vicepresidente del Sexto Congreso Internacional de Genética (1932) y nombrado presidente del Séptimo Congreso (1939). Durante dos años (1913-14) estudió con el biólogo inglés William Bateson, considerado uno de los padres de la genética moderna. Durante muchos años (1916-1933) viajó por el mundo recolectando todo tipo de plantas. Planteó la hipótesis de que las plantas cultivadas tuvieron siete centros de origen, dos de ellos en América: México y Perú. Fue fundador y presidente de la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas (1929-1935), y director del Instituto de Genética de la Academia de Ciencias (1930-1940). En 1933, Vavílov había concentrado en la URSS una de las colecciones más grandes del mundo de todo tipo de plantas y fundado 400 institutos de investigación agrícola en todo el país. La *Royal Society* de Londres lo eligió como miembro en 1942.³⁰

La impostura: Trofim Denisovich Lysenko (1898-1976) nació en el seno de una familia campesina en un pueblo de Ucrania. De 1913 a 1921 recibió entrenamiento en la Escuela Uman de Horticultura. En 1925 toma un curso por correspondencia, y se gradúa de agrónomo por el Instituto Agrícola de Kiev.³¹ En 1927, el periódico oficial del Partido Comunista (*Pravda*) publica un artículo sobre Lysenko. Describe a este como un joven científico “descalzo y de mirada triste para quien lo único importante es hacer que el suelo produzca abundante alimento” (la figura mítica del *especialista rojo*). A partir de ese momento, Lysenko empieza a promoverse a sí mismo. Se atribuye la paternidad de un experimento que consiste simplemente en mojar y luego enfriar las semillas de trigo invernal para posteriormente sembrarlas en la primavera. A este procedimiento le dio el nombre de *vernalización* (nombre con el cual se le conoce incluso hoy en día). En realidad solo el nombre era original de Lysenko, pues el procedimiento ya había sido empleado anteriormente por Nikolái Maksimov, basándose en experimentos de finales del siglo XIX.³²

Posteriormente, en 1929, Ucrania había sufrido dos años de hambruna. Lysenko aprovecha el momento para promover su método de vernalización y los métodos de injerto e hibridación empleados por el horticultor ruso Ivan V. Michurin. La aplicación a gran escala del método de vernalización de las semillas de invierno no dio los resultados esperados. Lysenko, sin embargo, inventa un nuevo procedimiento: la vernalización de las semillas

³⁰ James F. Crow, “N.I. Vavílov, Martyr to Genetic Truth”, *Genetics* 1, no. 134 (mayo 1993): 1.

³¹ Valery N. Soyfer, “Tragic History of the VII International Congress of Genetics”, *Genetics* 165, no. 1 (septiembre 2003): 1-9.

³² Helena Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science: A Critical History* (New Jersey: Humanities Press 1993), 220-22.

de “primavera”, que lejos de ser la cura milagrosa para los problemas del agro soviético fue otro fiasco más. A pesar de estos fracasos, Lysenko consigue –con el apoyo de Nikolái Vavílov– un puesto en el Instituto de Genética y Cultivo de Plantas, en Odessa. A través de una revista que él mismo publica, Lysenko proclama éxitos notables en el terreno práctico. Éxitos imposibles de verificar científicamente ya que nunca proporcionó la información necesaria.

En busca de lo milagroso

Debido a los fracasos de la colectivización en la agricultura, a partir de 1931 las presiones en contra de los genetistas se vuelven más fuertes. Les exigen resultados prácticos inmediatos. Incluso llega a insinuarse que la investigación en ciencia pura constituye un acto de sabotaje.³³ En 1931, en uno de los diarios más influyentes de la URSS, aparece un virulento ataque contra Vavílov. Su autor, Alexander Kol, oscuro subordinado del propio Vavílov, acusaba a este de reaccionario y de coleccionar plantas exóticas en lugar de sembrar plantas apropiadas para incrementar la producción de granos. La acusación era totalmente infundada. La colección de plantas vivas y semillas de la Academia Lenin constituía un banco genético de primera magnitud, cuyo objetivo era crear nuevas y mejores variedades vegetales adaptadas a los diferentes climas del territorio soviético.³⁴

La labor de la Academia en esa dirección era fundamental. Al despojar de la totalidad de sus simientes a los agricultores durante la colectivización, se perdieron las variedades originales y mejor adaptadas a los distintos nichos ecológicos. Aquello fue como si una inmensa plaga hubiera arrasado con la agricultura soviética. Pero Stalin y los miembros del Politburó, portadores de los sacrosantos principios establecidos por Marx y Lenin, jamás podían ser responsables de fracaso alguno. No, los responsables eran otros. En 1933, 35 especialistas agrícolas fueron fusilados y otros cuarenta más enviados a prisión, todos ellos acusados de “estar promoviendo condiciones de hambre en el campo”.³⁵

En enero de 1934 se lleva a cabo el encuentro de la Unión de Cooperativas Agrícolas Productoras de Semillas. Durante la misma, el grupo de científicos allí reunidos critica severamente las ideas de Lysenko sobre la herencia y el desarrollo de las plantas. Sin embargo, este se defiende

³³ Sheehan, *Marxism and the Philosophy*, 222.

³⁴ Crow, “Vavílov, Martyr”, 3.

³⁵ Joravsky, *Lysenko Affair*, 73.

usando el argumento de que sus teorías se basan en las ideas de Marx y Darwin y en los métodos prácticos de Timiriazev y Michurin. Condena la genética por negar el rol creativo del medio ambiente en la dirección deseada y porque es incapaz de obtener a voluntad características eficientes en los animales y las plantas.³⁶ Promete, además, grandes resultados para la agricultura soviética si se emplean los métodos propuestos por él y por Michurin. Pero ¿quién fue Michurin?

Ivan V. Michurin (1855-1935), descendiente de una familia de nobles empobrecidos, solamente se graduó de la escuela primaria. Logró construir un improvisado jardín botánico donde mediante ensayo y error desarrolló, luego de muchos años de esfuerzo, algunas variedades frutales.³⁷ Cuando en 1931 las autoridades agrícolas llegaron a verificar los resultados que Michurin aseguraba haber obtenido, encontraron que solamente una variedad de las desarrolladas por él era apta comercialmente.³⁸ Entre otras fantasías, Michurin aseguraba haber comprobado que los caracteres adquiridos en vida se transmiten hereditariamente cuando, después de regar un peral con agua azucarada, la segunda generación dio frutos más dulces(!).³⁹

Bien dice Mario Bunge que “la ciencia es universal o no es ciencia sino folklore”.⁴⁰ En base a ese tipo de “experimentos”, Michurin afirmaba que el medio ambiente era capaz de moldear los organismos en cualquier dirección deseada por el experimentador.⁴¹ Por supuesto que la afirmación es totalmente absurda, pero fue este tipo de argumentos el que utilizó la prensa oficial para promover la figura de Michurin. Sabiendo cuál era la posición oficial del Partido Comunista, Lysenko aprovechará los absurdos más inverosímiles de Michurin en su lucha contra los genetistas. En una democracia, Michurin no hubiera pasado de ser un chiflado más. En la Unión Soviética, Stalin lo va a consagrar como el padre de la agricultura del mañana. ¿Cómo explicar estos hechos inauditos?

Sostiene el sociólogo norteamericano Robert K. Merton que en una sociedad libre la organización de la ciencia actúa como un sistema de vigilancia [por la comunidad científica] que incluye relaciones de cooperación y de competencia.⁴² En una sociedad libre, denunciar a charlatanes y embusteros no es penado por la ley. Pero en el régimen

³⁶ Mikulak, “Darwinism”, 369.

³⁷ En la URSS apodaban a Michurin “El Burbank Ruso”, por alusión al horticultor norteamericano Luther Burbank (1849-1926), quien había llevado a cabo experimentos similares en California.

³⁸ Joravsky, *Lysenko Affair*, 45.

³⁹ Joravsky, *Lysenko Affair*, 53.

⁴⁰ Bunge, *Teoría y Realidad*, 288.

⁴¹ Joravsky, *ibid.*, 53.

⁴² Citado por Feyerabend, *¿Por qué no Platón?*, 41.

dictatorial soviético las disputas científicas se convirtieron en luchas ideológicas en las que los más inescrupulosos y canallas llevaron las de ganar. En marzo de 1932, los botánicos Nikolái Maksimov, Viktor Pisarev y Nikolái Avdulov fueron enviados al exilio; peor suerte corrieron los genetistas Sergei Chetverikoff, Vladimir Ephroimson y Georgy Levitzky, quienes fueron enviados a campos de concentración. En ninguno de estos casos se hizo pública la causa de las condenas, pero todos ellos eran defensores de la genética moderna.⁴³

El espectro de Stalin entra en escena

En julio de 1934 aparece un decreto gubernamental señalando que la Academia de Ciencias Agrícolas no estaba cumpliendo con las funciones básicas que le habían sido asignadas.⁴⁴ Vavílov es llamado por el Consejo de Comisarios del Pueblo para pedirle una explicación con respecto a la persistente separación entre “teoría” y “práctica” en la Academia. Pero ya lo había advertido Vavílov: los procedimientos genéticos son complejos y sus resultados son a mediano y largo plazo —pero son seguros. Sin embargo, Stalin quería ver a muy corto plazo la influencia de la Academia reflejada en mayores volúmenes de producción. No era posible. El caos provocado en el campo por las políticas de colectivización era demasiado grande.

Y lo que fue peor aún: al insistir exclusivamente en resultados prácticos se estaba dañando irreparablemente el progreso científico de la genética. Como sostiene el distinguido científico y filósofo de la ciencia Michael Polanyi, para que haya progreso en la búsqueda de la verdad científica es necesario separar la ciencia pura de la ciencia aplicada. La ciencia pura debe valorarse independientemente de sus aplicaciones prácticas inmediatas. En la ciencia aplicada, los criterios de valoración se establecen en función del éxito obtenido en la práctica. Se trata por lo tanto, de criterios extra-científicos. Lo que ocurrió en la Unión Soviética, de acuerdo con Polanyi, es que las condiciones sociopolíticas de entonces hicieron que el criterio extra-científico fuera el único aceptable. Y la genética, como ciencia, colapsó.⁴⁵

⁴³ S. Valery N. Soyfer, *Lysenko and the Tragedy of Soviet Science*, trans. Leo and Rebecca Grulio. (New Jersey: Rutgers University Press, 1994), 113, y Muller, “The Destruction of Science in the URSS”, *The Saturday Review of Literature*, diciembre 4, 1948.

⁴⁴ Nils Roll-Hansen, “Wishful Science: The Persistence of T. D. Lysenko’s Agrobiology in the Politics of Science”, *OSIRIS* 23, 2008, 175.

⁴⁵ Michael Polanyi, *The Logic of Liberty* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1951), 39-60.

La amenazadora atmósfera que en 1934 empieza a envolver a los genetistas está muy bien reflejada en un inquietante artículo que publica el diario *Izvestia*. El artículo contenía el siguiente ultimátum. “Si la ciencia no llama a la puerta de las brigadas de las granjas colectivas, muy pronto la mano dura de las brigadas de las granjas colectivas va a llamar a la puerta de la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas.”⁴⁶ Objetivamente, la acusación contra la genética era totalmente infundada. En 1934 la genética soviética ocupaba el segundo lugar en el mundo, detrás de la de Estados Unidos.⁴⁷ Cuando uno se detiene a analizar el contexto en el que se produce el ataque contra los genetistas, la conclusión es inevitable: el Politburó andaba en busca de chivos expiatorios para justificar el fracaso de la colectivización en la agricultura. No existe otra explicación.

Lysenko, guiándose por criterios extra-científicos exclusivamente, prometía resultados inmediatos, lo cual endulzaba el oído de los políticos. Lo inaudito es que los resultados prometidos nunca se cumplieron y, sin embargo, sus falsas promesas convirtieron a Lysenko en el autócrata de la agricultura soviética durante más de un cuarto de siglo.⁴⁸ ¿Cómo fue posible esto? La realidad artificial creada por la filosofía marxista mediante la segmentación de la ciencia en burguesa y proletaria forma parte de la explicación del fenómeno Lysenko. Si las normas tradicionales de verificación científica –que forman parte de la ciencia “burguesa”– se rechazan, no hay manera de establecer la veracidad y confiabilidad de resultados experimentales obtenidos por charlatanes y farsantes.

El infame congreso de 1935

Para aclararle el panorama a los genetistas, y en particular a Vavílov, en febrero de 1935 se organiza el Congreso de Granjas Colectivas, al que asiste el mismísimo Iósif Vissariónovich Stalin. En ese momento, los dirigentes del Partido continuaban luchando con todas las armas ideológicas a su alcance para desarrollar una ciencia proletaria, totalmente distinta de la ciencia burguesa de los países capitalistas. Como no fueron capaces de encontrar a un solo científico de reconocida fama que estuviera dispuesto a atacar la genética moderna, recurrieron a Lysenko.⁴⁹ Todo estaba listo para que Stalin le diera su total apoyo. Durante el congreso Lysenko fue

⁴⁶ Joravsky, *Lysenko Affair*, 94.

⁴⁷ S. M. Gershenson, “Difficult Years in Soviet Genetics”, *The Quarterly Review of Biology* 65, no. 4 (diciembre 1990): 448.

⁴⁸ Joravsky, *ibid*, viii.

⁴⁹ H. J. Muller, *ibid*.

el principal expositor. Al final de su discurso, Lysenko concluyó diciendo “un enemigo de clase es siempre un enemigo de clase, no importa si es un científico o no lo es”. En ese momento, Stalin se puso de pie y exclamó: “¡Bravo, camarada Lysenko, bravo!”⁵⁰

Con esas palabras, Stalin le estaba dando el espaldarazo oficial a Lysenko y a la doctrina enemiga de la biología moderna. A partir de allí, todos aquellos que se opusieran a Lysenko y sus teorías (por absurdas que estas fueran) serían acusados de sabotadores y enemigos del pueblo.⁵¹ ¡Adiós ciencia! Que importaba ahora que todos los auténticos científicos del mundo aceptaran la validez de la genética si el camarada Stalin, el *Areópago* (como él se autodenominaba), sostenía otra cosa.

A raíz de esa conferencia, en junio de 1935 se reorganizó la Academia de Ciencias Agrícolas. Un antiguo miembro del Partido Bolchevique, Alexander I. Muralov, fue nombrado nuevo presidente, pasando Vavílov a ser vicepresidente.⁵² Además, fueron nombrados cincuenta nuevos académicos, entre ellos Lysenko. La mayoría de los nuevos miembros eran burócratas que carecían de formación científica seria. Es esta, precisamente, una de las consecuencias más trágicas de la ciencia supeditada al control político: gente ignorante llega a ocupar cargos públicos desde los cuales puede hacer mucho daño.

Simultáneamente con el apoyo oficial otorgado a Lysenko, miles de granjas colectivas se vieron forzadas a emplear los métodos propuestos por este. Cualquier duda sobre la utilidad de los mismos era pronto acallada mediante insinuación de sabotaje. A partir de su nombramiento como académico, Lysenko aprovecha su amistad con el filósofo marxista Isaac Prezent para redoblar el ataque ideológico contra los genetistas. En 1929 Prezent le había ofrecido sus servicios de asesoría política a Vavílov, quien no aceptó. Quizás de ese rechazo provenía el resentimiento que Prezent mostró siempre contra Vavílov y los genetistas. Una vez respaldados por Stalin y el Politburó, Lysenko y Prezent inician una frenética campaña a favor de una agrobiología puramente soviética. Pronto llegaron ambos a la conclusión de que para sus aviesos propósitos era necesario matar allí donde no era posible convencer mediante el diálogo.⁵³ Durante esa macabra campaña, Prezent

⁵⁰ James Schwartz, *In Pursuit of the Gene: From Darwin to DNA* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 258.

⁵¹ Jeremy Bernstein, *Science Observed* (Nueva York: Basic Books, 1982), 137.

⁵² Rolls-Hansen, “Wishful Science”, 175.

⁵³ Cesare Lombroso se equivocó al sostener que ciertas características físicas distinguen a los criminales natos. Lástima que no hizo un análisis de las características psicológicas que distinguen a esos delincuentes. En gente como Lysenko y Prezent hubiera encontrado auténticos prototipos.

iba a mostrar un sentido casi sobrenatural para orientar políticamente a Lysenko y para saber qué era lo que deseaba escuchar Stalin.

Estadística: la técnica funesta

Desde tiempo inmemorial los seres humanos han recolectado información estadística. Incluso antes de la construcción de las grandes pirámides de Egipto, los soberanos del reino sabían que la información estadística era fundamental para la toma de decisiones acertadas. Stalin, sin embargo, jamás aceptó información estadística que pusiera en evidencia las desastrosas consecuencias de sus decisiones. Cuando en 1929 le mostraron el informe presentado por Alexéi Rykov señalando que el área cultivada en la URSS se había reducido, expresó lo siguiente:

Rykov trata de asustar al Partido sosteniendo que el área cultivada en la URSS muestra una tendencia sistemática hacia la reducción. ¿Es cierta esta afirmación? No, no es cierta. Rykov usa promedios (...) pero usar promedios, sin corregirlos con datos individuales por distrito, no puede considerarse como método científico. Rykov en algún momento debió de leer el libro de Lenin *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Si lo hizo, seguramente recuerda que Lenin critica severamente a los economistas burgueses que usaban promedios para las áreas cultivadas pero ignoraban los datos por distrito. Es extraño que Rykov repita los mismos errores de los economistas burgueses.⁵⁴

Stalin incluso impidió la publicación del censo de población de 1937 pues, debido al genocidio perpetrado en el campo por sus “guardias rojos” durante el proceso de colectivización, la población total de la URSS había disminuido.⁵⁵

Las agucias en contra de la estadística las llevó Lysenko a la perfección. Jamás permitió que sus métodos “milagrosos” para incrementar la producción en el campo fueran investigados por medio de análisis estadísticos serios. Por ejemplo, en 1936 se giraron instrucciones para que seiscientas granjas colectivas plantaran papas de acuerdo con un sistema propuesto por Lysenko. Luego de la cosecha, se envió un cuestionario a todas las granjas para analizar resultados. Únicamente 420 granjas respondieron. Pero Lysenko reportó nada más el resultado de cincuenta de ellas, las que consiguieron los mayores rendimientos. En términos de área cultivada, los mejores resultados representaban el dos por ciento del total. Sin embargo,

⁵⁴ Soyfer, *Lysenko and the Tragedy*, 25. Pobre Rykov, fue fusilado en 1938 acusado de ser un conspirador Trotskista.

⁵⁵ Livi-Bacci, “On the Human Costs”, 743.

las autoridades utilizaron estos datos como evidencia del éxito conseguido mediante el método propuesto por Lysenko. De los resultados negativos, jamás se hizo mención.⁵⁶ Desde la perspectiva oficial, el fracaso de las otras granjas seguramente era debido a la presencia en ellas de saboteadores trotskistas y enemigos de la revolución. Jamás podían (o debían) achacarse a Lysenko. El “¡Bravo, camarada Lysenko!” pronunciado por Stalin en 1935 pesaba más que cualquier otra consideración. Pero el costo material y humano que tuvieron esos ensayos agrícolas a gran escala con resultados negativos es incalculable.

El ministro de agricultura Yakov Yakovlev justificaba esos fracasos diciendo: “el concepto soviético de rentabilidad no coincide con el concepto de rentabilidad empleado por los economistas burgueses. Cuando los intereses de la Unión Soviética considerada como totalidad así lo requieren, podemos tener pérdidas temporales.”⁵⁷ “La elite de un partido revolucionario moderno,” escribe Michael Polany, “está entrenada (...) para ejercitar sus prejuicios políticos al máximo. ‘La educación de todos sus miembros’ (escribe Hannah Arendt) ‘tiene como propósito abolir su capacidad para distinguir entre la verdad y la ficción.’”⁵⁸ Era natural que así ocurriera en la URSS. La obligación establecida por el Politburó de guiarse por clichés marxista-leninistas prácticamente en cualquier actividad pública o privada contribuía a crear esa realidad ficticia tan cara a los enemigos de la libertad.

En un régimen comunista, donde no existe la propiedad privada de los medios de producción, las “pérdidas temporales” no se pagan con la quiebra financiera sino con hambrunas. También es cierto que en una democracia los ministros de Estado son removidos de su puesto cuando no cumplen a cabalidad con sus funciones. En una tiranía los ministros de estado pagan con la vida sus errores (reales o imaginarios). Acusado de ser enemigo del pueblo, Yakovlev es fusilado el 29 de julio de 1938.⁵⁹

El malogrado Séptimo Congreso de Genética

El apoyo brindado por Stalin a los enemigos de la genética tuvo un impacto demoledor sobre la organización del Séptimo Congreso de Genética programado para llevarse a cabo en la Unión Soviética en 1937.

⁵⁶ Joravsky, *Lysenko Affair*, 277-78.

⁵⁷ *Ibid.*, 84.

⁵⁸ Michael Polany, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: Chicago University Press, 1962), 242. La misma fuente proporciona los datos de la cita de Arendt: *The Burden of Our Time* (London, 1951), 372.

⁵⁹ Soyfer, *Lysenko and the Tragedy*, 222.

Siendo vicepresidente del Sexto Congreso de Genética realizado en Nueva York en 1932, Vavílov propuso que el siguiente Congreso tuviera lugar en la Unión Soviética. El comité internacional organizador del futuro congreso discutió durante tres años la propuesta. Finalmente, en abril de 1935 el comité internacional aceptó la idea de Vavílov. Al recibir la noticia, las autoridades soviéticas reaccionaron con mucho recelo. Inmediatamente se puso en marcha todo el aparato burocrático a fin de examinar hasta el último detalle lo que llevar a cabo el Congreso podía significar desde el punto de vista político.

Tratando de convencer a Stalin de las ventajas que tendría realizar el congreso en la URSS, en mayo de 1936 Hermann Muller le envió una larga carta al dictador explicándole los aspectos positivos de la genética moderna. Junto con la carta, también le envió el libro sobre genética (*Out of the Night*) que Muller había escrito en 1935. Por absurdo que parezca, Stalin se consideraba un experto en cuestiones de genética y de botánica.⁶⁰ Luego de leer el libro, condenó el libro y a su autor. Afortunadamente para la ciencia, Muller logró huir de la Unión Soviética en 1937. En 1946 Muller fue galardonado con el premio Nobel de medicina.

También el jefe de la División de Ciencias del Comité Central del Partido Comunista, el camarada Karl Yanovich Bauman, le dirigió una carta a Stalin en la que le manifestaba los posibles inconvenientes de llevar a cabo el Congreso en la URSS. En ella expresaba lo siguiente:

En un momento en que la mayoría de los genetistas soviéticos y de otras partes del mundo comparten la idea de que los caracteres adquiridos en vida no son transmisibles hereditariamente (...) el Académico Lysenko, basándose en los trabajos de Michurin (...) afirma lo contrario. Todos los científicos soviéticos reconocen las contribuciones del camarada Lysenko (...) pero al mismo tiempo consideran que sus puntos de vista generales sobre la genética son incorrectos.⁶¹

(Quizás por decir la verdad, el camarada Bauman fue ejecutado al año siguiente, acusado falsamente de actividades subversivas.)

Como Lysenko, siendo el favorito de Stalin, tenía necesariamente que participar como expositor durante el Congreso, lo que estaba ocurriendo en el campo de la biología soviética iba a ser expuesto ante los ojos del mundo. Esto no podía permitirlo el Partido. En noviembre de 1936, el

⁶⁰ Theodosius Dobzhansky, "Soviet Biology and the Powers That Were" (reseña del libro *The Rise and Fall of T. D. Lysenko*, de Zhores A. Medvedev), *Science, New Series* 164, no. 3887 (junio 1969): 1507.

⁶¹ Soyfer, "Tragic History", 5.

Politburó (léase Stalin) decide cancelar la realización del Congreso en territorio soviético, aduciendo falta de preparación.⁶²

El Gran Terror (1936-1939)

En 1936 comienza la era conocida como “El Gran Terror”. De esa matanza ningún sector de la sociedad iba a estar a salvo –ni la más alta jerarquía del Partido. Los genetistas fueron de los primeros en caer. La mayoría de ellos estaba constituida por científicos serios, dedicados a la investigación y no a la política. De allí que no fueran capaces de presentir lo que se estaba gestando en su contra. El primer signo claro y ominoso de su porvenir ocurrió a finales de 1936.

En diciembre de ese año la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas organiza una reunión para tratar el tema de la “controversia genética”. No había tales. El objetivo real de la reunión era mostrar a los genetistas que su lucha por la ciencia era inútil, pues el resultado ya había sido decidido de antemano en el terreno ideológico. El botánico George K. Meister (ejecutado al año siguiente) presidió la reunión.

En el discurso de apertura, Muralov (el nuevo presidente de la Academia, quien también será ejecutado al año siguiente) insta a buscar “unidad metodológica” (en otras palabras, no oponerse a Lysenko) a fin de conseguir éxito en la práctica.⁶³ Lysenko no solo era el principal expositor sino que constituía en realidad la parte acusadora. La reunión, como era de esperarse, fue una mascarada. Cada vez que Lysenko o alguno de sus secuaces vilipendiaba la genética, los organizadores del evento, todos ellos oficiales del Partido, lo celebraban vivamente.⁶⁴ Aunque los defensores de la genética incluían a Vavílov, Serebrovsky y Muller, el único que se atrevió a atacar las teorías de Lysenko fue este último. Ni Vavílov ni Serebrovsky tomaron la palabra.

La reunión mostró claramente que Stalin continuaba otorgándole un apoyo incondicional a Lysenko. La prensa oficial declaró: “Respaldado por la gran mayoría de los miembros de las granjas colectivas, el académico T. D. Lysenko ha derrotado por completo los esfuerzos enemigos por frenar el desarrollo de la agrobiología científica soviética.”⁶⁵ Los genetistas

⁶² Ibid., 6.

⁶³ Roll-Hansen, “Wishful Science”, 177.

⁶⁴ Esta reunión anticipaba claramente todo el rigor (el horror) de la cacería marxista de brujas a que se verían sometidos los genetistas rusos.

⁶⁵ Joravsky, *Lysenko Affair*, 126.

no podían defenderse públicamente de estos ataques, pues los medios de comunicación estaban cerrados para ellos.

Durante muchos años, Vavílov había defendido a Lysenko contra viento y marea. Lo había invitado a participar en reuniones de alto nivel, e incluso lo había propuesto para el Premio Lenin por sus aportaciones a la agricultura. A decir de quienes lo conocieron, Vavílov era un hombre noble y generoso, dispuesto a echar mano de todo y de todos con tal de mejorar la situación de la agricultura en su patria. Pero, en vista de lo que estaba ocurriendo, no tuvo más remedio que tratar de defenderse y de defender la ciencia verdadera. Al día siguiente de aquella mal llamada reunión, Vavílov convocó a sus más cercanos colaboradores y les pidió que formaran un frente común contra Lysenko y su pandilla. Si no se les frenaba, iban a acabar con la genética en la URSS.⁶⁶

Aquella era una lucha vana para los genetistas. El ministro de agricultura, Yakov Yakovlev, que representaba la posición oficial del Politburó, también condenó la genética. En un discurso pronunciado ante los empleados y autores de la editorial oficial de libros de agricultura, Yakovlev declaró que la teoría genética era incompatible con el darwinismo: decir que las características adquiridas en vida por los individuos no se transmitían hereditariamente era pecar de idealismo.⁶⁷ Infortunado Yakovlev, como vimos antes, ni su ortodoxia partidista lo salvó del terror.

Dada las personalidades de Lysenko y de Present, el resultado de la “controversia genética” fue como recibir carta blanca para aliarse a los entusiasmos homicidas de Stalin. Fortalecido por las fuerzas del mal, Present escribe un artículo acusando a los genetistas de ser unos saboteadores trotskistas.

Para tener una idea de la calidad moral de Present, basta con citar parte del artículo mencionado. Refiriéndose a Israel Agol, dice: “el genetista Agol, otro bandido trotskista, que siempre trabajó duro para envenenar la mente de nuestros lectores con la metafísica de Weissman.” De Salomón Levit se expresa de la siguiente manera: “el genetista Levit, quien mereció el agradecimiento de nuestros eternos enemigos, los científicos extranjeros que odian a la humanidad, a quienes les proporcionó abundante material relacionado con la supuestamente inalterable estructura genética.”⁶⁸ Esas acusaciones – en ese momento – constituían un verdadero acto criminal. Días antes,

⁶⁶ Gershenson, “Difficult Years”, 450.

⁶⁷ Nils Roll-Hansen, “The Practice Criterion and the Rise of Lysenkoism”, *Science Studies* 2, no. 1 (1989): 11.

⁶⁸ Soyfer, *Lysenko and the Tragedy*, 104.

Stalin había pronunciado un discurso ante el Comité Central del Partido sobre “Los defectos en el trabajo del Partido y medidas para eliminar a los trotskistas y a otros traidores”. El discurso completo de Stalin aparecía en las primeras páginas de la revista conteniendo el artículo de Prezent.⁶⁹

La reacción no se hizo esperar. Los primeros en ser víctimas mortales del terror iniciado a partir de entonces en contra de los genetistas fueron los nombrados por Prezent: Levit (acusado de promover doctrinas nazis), Israel Agol y Max Levin (ambos acusados de estar asociados con traidores trotskistas).⁷⁰ Levit fue fundador y director del Instituto de Medicina Genética de Moscú. Jamás pudo estar a favor de las doctrinas genéticas nazis, entre otras razones porque Levit era judío. Levit fue capturado en 1937 y ejecutado al año siguiente. Agol y Levin, además de tener una sólida formación académica, eran reconocidos como eminentes teóricos del marxismo, pero ni así se salvaron.⁷¹ Ambos fueron ejecutados en 1937. El camarada Lysenko, en cambio, fue electo como miembro del Soviet Supremo de la URSS.

Los argumentos pregonados Lysenko eran del siguiente cariz: “Los genes no existen, son un mito inventado por científicos idealistas burgueses; los cromosomas no tienen nada que ver con la herencia; por lo tanto, estudiarlos es una pérdida de tiempo; las leyes de la herencia descubiertas por Mendel son simplemente la invención de un monje católico.”⁷² Para conseguir sus objetivos, a Lysenko no le importaba sacrificar incluso los principios éticos más elementales del quehacer científico, incluso falsificando datos. Es más, siempre rehuyó el contacto con expertos extranjeros. Uno de los poquísimos científicos occidentales que tuvo oportunidad de reunirse con él fue el profesor británico Sydney C. Harland. “Tratar de cuestiones genéticas con Lysenko,” dijo después de la reunión, “es como discutir cálculo diferencial con alguien que ni siquiera sabe las tablas de multiplicar.”⁷³

Pero lo que es muchísimo más grave que la ignorancia de Lysenko y sus discípulos es que los genetistas continuaron siendo víctimas de furibundos ataques en los medios oficiales de comunicación. Ataques que equivalían a un auto de fe inquisitorial. He aquí otra muestra de tales ataques y de sus fatales consecuencias:

⁶⁹ Dornique Lecourt, *Proletarian Science? The Case of Lysenko* (New Jersey: Humanities Press, 1977), 49.

⁷⁰ David Joravsky, *The Lysenko Affair*, 113; y Gershenson, “Difficult Years”, 452.

⁷¹ *Ibid.*, 113.

⁷² Gershenson, “Difficult Years”, 449.

⁷³ Julian Huxley, *Heredity East and West: Lysenko and World Science* (Nueva York: Henry Schuman, 1949), 103-04.

El público soviético sabe ahora muy bien quienes son los anti-Michurinistas, tales como los ‘científicos’ y académicos Koltsov y Serebrovsky (...) velando celosamente por el rol especial y monopólico de los genes. Sin embargo, estos ‘caballeros’ guardan silencio sobre el apoyo que le brindaron al enemigo del pueblo, Bujarin, en su lucha contra el Darwinismo.⁷⁴

He aquí las consecuencias. Nikolái Koltsov fue envenenado el 2 de diciembre de 1940 por la NKVD (la policía secreta soviética). Su esposa y colaboradora de toda la vida se suicidó ese mismo día.⁷⁵ Koltsov fue uno de los más grandes genetistas de su tiempo. Sus investigaciones sobre la estructura celular se anticiparon en veinticinco años a los descubrimientos de James Watson y Francis Crick sobre la estructura del ADN. El genetista norteamericano Richard Goldschmidt trató personalmente a Koltsov. Era, nos dice, un hombre “excepcionalmente culto y refinado, hablaba varios idiomas, tenía una claridad de pensamiento extraordinaria y era admirado por todos los que le conocían”.⁷⁶ Koltsov siempre criticó abiertamente a Lysenko y sus teorías, lo cual lo hizo acreedor al acoso de las autoridades. Alexander Serebrovsky, discípulo de Koltsov, fue acusado de “idealismo menchevique” y ejecutado en 1948. Serebrovsky fue el primero en demostrar la complejidad y la divisibilidad de los genes e hizo importantísimas aportaciones en varios campos de la genética poblacional.⁷⁷ Lo inaudito del caso es que no estaban “eliminando” a grandes asesinos, sino a científicos eminentes, que podían ocupar honrosamente una cátedra en cualquier universidad del mundo. Científicos cuyo único “delito” era repudiar una teoría pseudo-científica totalmente falsa. Para más ignominia de sus verdugos, todos los mártires de la ciencia mencionados en este ensayo serán “rehabilitados” póstumamente.

El derrumbe de la Academia de Ciencias Agrícolas

El 11 de enero de 1938 Lysenko es nombrado presidente de la Academia de Ciencias Agrícolas —*ad maiorem diaboli gloriam*. Su principal objetivo, según sus propias palabras, era “expulsar de los institutos y de las estaciones agrícolas los métodos de la ciencia burguesa, la cual es cultivada de todas las maneras posibles por los enemigos del pueblo, los saboteadores trotskistas-

⁷⁴ Dobzhansky, “Soviet Biology”, 1507.

⁷⁵ Soyfer, “The Consequences of Political Dictatorship for Russian Science”, *Nature Reviews Genetics* 2, (September 2001): 727 y S. M. Gershenson, “Difficult Years”, 451.

⁷⁶ *Ibid.*, 728.

⁷⁷ Yuri Petrovich Altukhov, “Contribution of A. S. Serebrovsky to Population Genetics”, *Genetika* 1, no. 28 (enero 1992): 8-19, y Gershenson, “Difficult Years”, 448.

bujarinistas que operan en la Academia”.⁷⁸ Ellos eran, ¡qué duda había!, los responsables de los fracasos en el agro soviético. Desde su toma de posesión, Lysenko dirige sus baterías especialmente en contra de Vavílov. Lysenko sabía que Vavílov representaba la ciencia verdadera y que se iba a oponer a la total politización de la Academia. Para mostrar de qué lado estaban cargados los dados, en un discurso pronunciado por Stalin en mayo de 1938, exhortó a su auditorio a luchar contra los “sumos sacerdotes de la ciencia” y a “destrozar viejas tradiciones, normas y puntos de vista.”⁷⁹

En mayo de 1939 se llevó a cabo una reunión en la que Vavílov, como director del Instituto de Botánica Aplicada, tenía que presentar un reporte ante Lysenko. Durante la reunión, Lysenko se dedicó a atacar furiosamente a Vavílov. Lysenko concluyó diciendo que era necesario aplicarle “medidas administrativas” a Vavílov ya que no era posible trabajar con el Instituto si el director del mismo estaba insubordinado. Las medidas administrativas no se hicieron esperar. En julio de ese mismo año, Lavrenty Beria (el feroz jefe de la policía secreta de Stalin) le envía una carta a Vyacheslav Molotov (primer ministro de la URSS y quizá la persona más cercana a Stalin en ese momento) informándole que desde “el nombramiento del académico T. D. Lysenko como presidente de la Academia de Agricultura, Vavílov y la escuela burguesa de la llamada genética formal que Vavílov encabeza han conducido una campaña sistemática para desacreditar al académico Lysenko como científico”.⁸⁰ Aquella carta era casi como decretar la pena de muerte para Vavílov.

La fatídica reunión de octubre de 1939

En octubre de 1939 la revista *Bajo la Bandera del Marxismo* (órgano oficial del Partido Comunista sobre cuestiones ideológicas) organizó otra reunión para tratar temas relacionados con la ciencia biológica.

El moderador y encargado de resumir los resultados de la reunión fue el filósofo marxista Mark Mitin.⁸¹ Durante la reunión, Lysenko lanzó un furibundo ataque contra la genética y los genetistas. Acusó a estos de frenar el desarrollo de la agricultura y ganadería soviéticas. (¡Qué manera de inculpar a científicos inocentes de los horrores cometidos por Stalin!) Dijo que él no aceptaba las teorías genéticas de Mendel y de Morgan,

⁷⁸ Zhores Medvedev, *The Rise and Fall of T. D. Lysenko*, trad I. Michael Lerner (Nueva York: Columbia University Press, 1969), 54.

⁷⁹ Soyfer, *Lysenko and the Tragedy*, 130-32.

⁸⁰ Soyfer, *ibid.*, 122.

⁸¹ Hay quienes sostienen que Mitin sabía perfectamente que Lysenko y sus secuaces estaban destruyendo la ciencia verdadera. Pero Mitin también sabía que en ese momento de lo que se trataba era de salvar el pellejo.

pues no las consideraba científicas; que rechazaba las mentiras y los absurdos en ciencia.⁸² Durante la reunión, Lysenko llegó a decir cosas tan irracionales que moverían a risa si no fuera por las terribles consecuencias a que condujeron. La siguiente tesis, planteada por Lysenko durante la reunión, es digna de un sitio de honor en el libro de Paul Tabori, *Historia de la estupidez humana*:

Nikolái Ivánovich Vavílov sabe que uno no puede defender el Mendelismo ante los lectores soviéticos explicando cuál es su fundamento, diciendo en qué consiste. Esto es particularmente cierto ahora que millones de personas poseen armas teóricas tan poderosas como el *Breve curso sobre la historia del Partido Comunista Bolchevique*. Cuando comprende en qué consiste el bolchevismo, el lector no puede simpatizar con la metafísica. Y el Mendelismo es pura e indiscutida metafísica.⁸³

O sea que una teoría científica se debe rechazar no porque la realidad la contradiga, sino porque es contraria a postulados ideológicos considerados inviolables. Cuando incluso la autonomía y la autoridad de la comunidad científica han sido suprimidas, es inevitable que charlatanes y fanáticos usurpen puestos que, en una sociedad libre, estarían en manos de personas dignas y capaces.

Durante la reunión, las críticas a Lysenko no fueron toleradas. Mitin ignoró al genetista Antón Zhebrak cuando este sugirió que una comisión evaluara las nuevas variedades de trigo desarrolladas por Lysenko. (Zhebrak sabía que esas variedades eran totalmente inútiles.)⁸⁴ Y cuando Zhebrak sugirió que era necesario distinguir entre Lysenko el excelente agrónomo [¡únicamente por ser el protegido de Stalin!] y Lysenko el débil genetista teórico, inmediatamente fue atacado por la prensa. Zhebrak, dijo la prensa oficial, no solo está lanzando un ataque personal contra el académico Lysenko sino que está calumniando la ciencia soviética. Para su mayor infortunio, Zhebrak afirmó que junto con científicos norteamericanos los genetistas rusos estaban fundando una sola ciencia biológica. La respuesta oficial fue decir que era evidente el antipatriotismo del científico Zhebrak, pues negaba que existiera una ciencia biológica soviética progresiva y una ciencia biológica capitalista, idealista y reaccionaria.⁸⁵

⁸² Valery N. Soyfer, "The consequences of political dictatorship for Russian science", *Nature Review Genetics* 2 (septiembre 2001): 725.

⁸³ Citado en M. Polanyi, "The Autonomy of Science", *The Scientific Monthly*, 60, no. 2 (febrero 1945): 149.

⁸⁴ Roll-Hansen, "Wishful Science", 181.

⁸⁵ Pamela N. Wrinch, "Science and Politics in the U.S.S.R.: The Genetics Debate", *World Politics* 3, no. 4 (julio 1951): 491, 492, 498.

Vavílov, en cambio, fue requerido por Mitin para que obtuviera resultados prácticos y dejara de rendirle pleitesía a la ciencia extranjera.⁸⁶ Una vez más se ponía de manifiesto que la reunión no había sido más que un montaje para atacar a Vavílov y a los genetistas. Pero Vavílov y la mayoría de los genetistas jamás renunciaron a sus convicciones científicas. Incluso Vavílov sostuvo abiertamente que “el “lysenkoísmo” no era más que una torpe e irracional negación de la ciencia”.⁸⁷

En un momento estelar de la lucha por la libertad, Vavílov selló su destino con las siguientes palabras: “Tremos a la hoguera y nos quemaremos, pero no renunciaremos a nuestras convicciones científicas. Renunciar a ellas simplemente porque alguien que ocupa un alto cargo en el gobierno lo quiere, es absolutamente imposible.”⁸⁸

Al leer esas palabras no podemos menos que recordar a Sócrates.

Vavílov hizo un último intento por defender la verdadera ciencia. A mediados de 1940 envió una carta al Comité Central del Partido Comunista señalando los graves errores de Lysenko con respecto al cultivo de maíz híbrido. Con cifras, Vavílov mostraba los asombrosos incrementos en los volúmenes cosechados en Estados Unidos en 1938. En la URSS, decía, era posible obtener mayores resultados, pero Lysenko se había opuesto totalmente a los proyectos de hibridación, mintiendo descaradamente al decir que ese método no prometía buenos resultados.⁸⁹ Sin embargo, es muy probable que esa carta haya resultado contraproducente para Vavílov.

El asesinato de Nikolái Ivánovich Vavílov

Acusado de actividades subversivas contra el Estado soviético y de espionaje para Inglaterra, Vavílov fue arrestado por la NKVD el 6 de agosto de 1940. A su esposa y sus hijos se les informó que se hallaba detenido en Siberia. Su esposa le enviaba regularmente comida al lugar donde supuestamente estaba prisionero. Jamás recibió los envíos. Durante su cautiverio estuvo sometido a interrogatorios diarios que duraban doce horas. Sus torturadores lo insultaban y lo vejaban acusándolo de toda suerte de vilezas. El periodista Mark Popovsky tuvo acceso a los archivos de la NKVD, y por eso ahora se sabe que la principal razón por la que Vavílov fue arrestado, torturado y condenado fue por haberse opuesto

⁸⁶ Lewis S. Feuer, “Dialectical Materialism and Soviet Science”, *Philosophy of Science*, vol. 16, no. 2 (abril 1949), 37.

⁸⁷ David Joravsky, “The Vavílov Brothers”, *Slavic Review*, vol. 24, no. 3 (septiembre 1965), 338.

⁸⁸ Sheehan, *Marxism and the Philosophy*, 225.

⁸⁹ Soyfer, *Lysenko and the Tragedy*, 137.

“sistemáticamente” al académico Lysenko.⁹⁰ Nikolái Ivánovich Vavílov muere de inanición el 26 de enero de 1943 en una celda subterránea de la prisión de Saratov, junto a las márgenes del río Volga. Se desconoce el lugar exacto en que se halla enterrado.

No cabe duda de que, cuando desaparece la libertad y la tiranía sienta sus reales, el mundo moral se derrumba.

Después del arresto de Vavílov, la dirección del Instituto de Genética de la Academia de Ciencias pasó a manos de Lysenko. Era evidente, ante los ojos del mundo, que en la Unión Soviética los debates científicos en torno a la biología eran inútiles. La agrobiología de Lysenko no podía —ni debía— ser cuestionada.

El eminente biólogo y primer director general de la UNESCO, Julian Huxley, comprendió muy bien de qué se trataba aquello:

Al principio imaginé que podía haber algo sustancial en las afirmaciones de Lysenko. Sin embargo, entre más escuchaba y leía, con mayor claridad se me iba manifestando que Lysenko y sus seguidores no eran científicos en el sentido recto de la palabra: no seguían el método científico aceptado universalmente, ni cumplían con las normas experimentales adecuadas, ni publicaban sus resultados de tal manera que fuese posible evaluarlos científicamente. Pronto comprendí que lo que se hallaba en juego no era la veracidad o falsedad de las afirmaciones de Lysenko, sino el control absoluto de la ciencia por parte de la autoridad política.⁹¹

Un cuasi entreacto

En agosto de 1939 se firma el pacto de no agresión *Ribbentrop-Molotov* entre la Unión Soviética y Alemania. Con la invasión alemana a Polonia en septiembre de ese año da inicio la Segunda Guerra Mundial. En junio de 1941 Alemania viola el pacto de no agresión e invade la Unión Soviética. Esta circunstancia hace que las discusiones científicas pasen a un muy segundo plano. Pero solo las discusiones; en la práctica, las cosas siguieron su curso “normal”. En julio de 1941 arrestan al genetista Georgy Karpechenko, reconocido internacionalmente como uno de los más eminentes en su especialidad. Acusado de actividades antisoviéticas, Karpechenko muere el 17 de septiembre de 1942 en una prisión de Moscú.⁹² El también genetista Georgy Levitzky, que como antes dijimos fue deportado en 1932

⁹⁰ Nils Roll-Hansen, reseña del libro *The Vavilov Affair*, de Mark Popovsky, *Science, New Series* 227, no. 4692 (marzo 1985): 1329.

⁹¹ Julian Huxley, “Huxley Indicts Lysenko”, *The Science News-Letter* 65, no. 23, (diciembre 1949): 364.

⁹² Bentley Glass, “The Grim Heritage of Lysenkoism: Four Personal Accounts”, *The Quarterly Review of Biology* 65, no. 4 (diciembre 1990): 420.

a un campo de concentración, tampoco quiso renunciar a sus convicciones científicas y fue fusilado en 1942.

El retorno a la edad media

Para los partidarios de Lysenko no existían límites en la capacidad de los agricultores para transformar la naturaleza. Hicieron suya como divisa la afirmación de Michurin: “No podemos esperar que la naturaleza nos otorgue sus favores, debemos arrancárselos.” En 1943, Lysenko publica su primer libro (en realidad un panfleto de 65 páginas), el cual es traducido al inglés en 1946 por el eminente genetista ruso Theodosius Dobzhansky con el título de *Heredity and Its Variability*.⁹³ Dobzhansky había emigrado a Estados Unidos en 1927. El propósito de la traducción era poner en evidencia ante los ojos del mundo la inaudita ignorancia de Lysenko. Aunque en ninguna parte Lysenko menciona a Lamarck, la tesis fundamental del panfleto es la defensa de la teoría de los caracteres adquiridos. Lysenko niega que los genes o los cromosomas tengan algo que ver con la herencia. De acuerdo con Lysenko, “Un cambio cualitativo en el medio ecológico en el que vive un organismo hace que la estructura genética de ese organismo se modifique”.⁹⁴ Continúa diciendo: los “genetistas conciben el organismo como consistiendo en el cuerpo normal, que todos conocemos, y una ‘sustancia hereditaria’, i.e., un cuerpo que, según afirman, solo ellos conocen (aunque ninguno de ellos hasta el momento lo haya visto o sentido)”.⁹⁵ Lysenko llegó a decir, en la Universidad Central de Moscú, enormidades tan inauditas como la siguiente: “Si le cambiamos el régimen alimenticio a un ave, esta se transforma en otra especie.” El genetista Valery Soyfer fue testigo presencial de esa afirmación.⁹⁶

Para los científicos del mundo entero que Lysenko fuera escuchado en la URSS resultaba incomprensible.

Pero faltaba la puntilla. Ocurrió así. En 1947 Stalin le escribe a Lysenko las siguientes líneas: “Yo pienso que la visión de Michurin es la única científica. Los partidarios de Weismann y sus seguidores, que niegan que las características adquiridas en vida por los padres sean transmisibles hereditariamente, no tienen derecho a seguir hablando de ello. El futuro pertenece a Michurin.”⁹⁷ ¡Amén!

⁹³ T. D. Lysenko, *Heredity and Its Variability*, trad. Theodosius Dobzhansky (Nueva York: King's Crown Press, 1946).

⁹⁴ Trofym D. Lysenko, *Heredity and Its Variability* (Hawaii: University Press of the Pacific, 2001), 61.

⁹⁵ *Ibid.*, 66.

⁹⁶ Soyfer, *Lysenko and the Tragedy*, 210.

⁹⁷ Soyfer, *ibid.*, 725.

La comunidad científica internacional ignoraba la extensión de los horrores a que se hallaban sometidos los genetistas rusos. En julio de 1947 el genetista norteamericano Karl Sax escribe que el poder de Lysenko sobre la biología soviética estaba declinando.⁹⁸ Apoyándose en el testimonio de varios autores, sostenía que aunque los genetistas rusos le rendían tributo al materialismo dialéctico, ello no significaba que apoyaran a Lysenko.

Incluso dentro de la misma Unión Soviética el yerno de Stalin, el químico de profesión Yuri Zhdanov, ingenuamente apoyaba a los genetistas. Sabía que la genética moderna estaba ganando espacio en el ámbito mundial debido a su innegable eficacia.⁹⁹ Lysenko inmediatamente informa a Stalin de la posición adoptada por Yuri y del peligro que eso representa para la agrobiología soviética. La respuesta de Stalin no se hace esperar. Del 31 de julio al 7 de agosto de 1948, Lysenko organiza –siguiendo instrucciones del propio Stalin– una reunión especial de la Academia de Ciencias Agrícolas. El reporte presentado por Lysenko fue corregido y aprobado por Stalin. Se conserva el documento original con las correcciones de puño y letra del dictador.¹⁰⁰

En su reporte sobre la *Situación de la ciencia biológica*, leído durante la última sesión, Lysenko dijo, entre otras barbaridades, las siguientes:

Las bien conocidas proposiciones de Lamarck son totalmente verdaderas y científicas. Los genetistas han arrojado por la borda una de las grandes aportaciones en la historia de la ciencia –el principio de la herencia de los caracteres adquiridos. Todas las leyes de la genética están basadas en el azar [leyes estadísticas]. Debemos recordar firmemente que el azar es enemigo de la ciencia [¡adiós física cuántica!]. Las teorías de Michurin han eliminado el azar y por lo tanto son científicas; han aclarado profundos problemas teóricos mediante la solución de importantes problemas prácticos de la agricultura socialista. La ciencia biológica progresiva le debe a esos dos genios de la humanidad, Lenin y Stalin, que las enseñanzas de I. V. Michurin formen parte ahora del acervo más valioso de nuestra ciencia.¹⁰¹

Pero el tiro de gracia para la ciencia y los genetistas ocurrió cuando Lysenko dijo: “En una de las notas que me han enviado preguntan que cuál es la actitud del Comité Central del Partido hacia mi reporte. Respondo: el Comité Central del Partido examinó mi reporte y lo aprobó.” (*Atronadora ovación*).¹⁰²

⁹⁸ Karl Sax, “Soviet science and political philosophy”, *The Scientific Monthly* 65, no. 1 (julio 1947): 46.

⁹⁹ Roll-Hansen, “Wishful Science”, 182.

¹⁰⁰ Kyrill O. Rossianov, “Editing Nature: Joseph Stalin and the New Soviet Biology,” *ISIS* 84, no. 4 (diciembre 1993): 728-745.

¹⁰¹ Robert C. Cook, “Lysenko’s Marxist Genetics: Science or Religion?” *The Journal of Heredity* 40, no. 7 (julio 1949): 182-86.

¹⁰² P *Ibid.*, 184.

Y para dejar en claro quién seguía siendo el amo y señor en la Tierra de la Libertad, Lysenko concluyó diciendo: “Gloria al gran amigo e impulsor de la ciencia, nuestro líder y maestro, el Camarada Stalin.” (*Todos de pie. Prolongada ovación.*)¹⁰³

Inmediatamente después de esta infame reunión hubo otro momento estelar de la libertad. El genetista Vladimir Ephroimson, sabiendo que le podía costar la vida, pues ya había pasado algunos años en un campo de concentración por defender la genética, envió al Politburó un manuscrito de 200 páginas describiendo los fatales resultados para la biología y la agricultura soviéticas debidos a las ideas de Lysenko. Su recompensa: ser enviado de nuevo a un campo de concentración donde pasó siete años.¹⁰⁴

El gran genetista y estadístico inglés Sir Ronald Fisher, luego de leer el oprobioso reporte de Lysenko, escribió la siguiente terrible condena:

No, no puedo creer, a la luz de este discurso, que la recompensa de la carrera triunfal de Lysenko sea el progreso del conocimiento científico, o la prosperidad de los campesinos pobres. La recompensa que está deseando ansiosamente conseguir es el poder: el poder para sí mismo, el poder para amenazar, el poder para torturar, el poder para matar.¹⁰⁵

Y el eminente bioquímico, premio Nobel de Medicina y miembro del Partido Comunista francés, Jaques Monod, al enterarse del resultado de la Reunión de Agosto renunció al Partido y declaró lo siguiente:

¿Cómo pudo Lysenko llegar a tener el poder y la influencia suficientes como para subyugar a sus colegas, ganarse el apoyo de la radio y la prensa, y obtener la aprobación del Comité Central y del mismo Stalin en persona, al extremo de que ahora la ridícula verdad de Lysenko es la verdad garantizada por el Estado, y que todo lo que se desvíe de ella está irrevocablemente proscrito legalmente de la ciencia soviética? Todo esto es absurdo, monstruoso, increíble. Y sin embargo, es cierto.¹⁰⁶

La creación de esa realidad científica artificial, aislada culturalmente y basada en mentiras, eslóganes, delaciones y servilismo había llegado a su culminación. Tan es así que Stalin y los miembros del Politburó quizá llegaron a persuadirse de que la validez de las teorías científicas podía establecerse por decreto.

¹⁰³ Ibid., 186.

¹⁰⁴ Soyfer, “The Consequences”, 728-29.

¹⁰⁵ Ronald Fisher, “What Sort of Man is Lysenko”, *Occasional Pamphlet of the Society for Freedom in Science*, 9: 6-9.

¹⁰⁶ Dominique Lecourt, *Proletarian Science?*, 21.

Después de la reunión, el presidente de la Academia de Ciencias de la URSS, Sergéi Vavílov (hermano del gran Nikolái Vavílov) le aseguró a Stalin que la División de Ciencias Biológicas, a partir de ese momento, desarrollaría una ciencia biológica materialista y michunirista. Además, le prometió dominar totalmente las enseñanzas del “gran Michurin” para emplearlas en el desarrollo de la medicina soviética.¹⁰⁷ (Obviamente, Sergéi no tenía el menor deseo de ser mártir, como su hermano.)

Las ominosas secuelas

Luego de la Reunión de Agosto, la enseñanza de la genética y la investigación en ese campo quedaban proscritas, al igual que toda discusión sobre el tema.¹⁰⁸ Todos los libros de texto de biología tenían que ser reescritos. El libro de texto oficial escrito en 1950 por N. V. Turbin, *Genética y selección*, usado hasta la década de los sesenta en los centros de enseñanza soviéticos, contenía capítulos tales como, “La lucha de la teoría progresiva de Michurin contra la genética reaccionaria de Mendel y Morgan”, “Distorsiones reaccionarias en la genética burguesa derivadas de la ideología de clase de la burguesía imperialista”, “La total bancarrota del morganismo moderno en la teoría como en la práctica”.¹⁰⁹ Toda una generación de jóvenes estudiando una teoría totalmente falsa y absurda.

Por sus servicios a la “patria”, el camarada Lysenko recibió en ocho ocasiones la Orden de Lenin, la condecoración más alta concedida por el Estado soviético; en tres ocasiones recibió el Premio Stalin, fue distinguido como Héroe del Trabajo Socialista y miembro del parlamento soviético. El camarada Lysenko murió de muerte natural el 20 de noviembre de 1976.

Reflexión final

En 1887 Lord Acton, oponiéndose a la doctrina de la infalibilidad del Papa, escribió: “El poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente.” Y continuó: “Los hombres poderosos por lo general son

¹⁰⁷ Karl Sax, reseña de *The Death of a Science in Russia*, de Conway Zirkle, *Isis* 41, no. 2 (July 1950): 239.

¹⁰⁸ Ni la iglesia católica condenó la genética si esta cumplía con ciertas normas éticas básicas. El 8 de septiembre de 1953, desde su residencia de verano en Castel Gandolfo, el Papa Pío XII dijo lo siguiente: “los fines prácticos perseguidos por la genética son nobles y dignos de ser reconocidos y estimulados.” Theodosius Dobzhansky, “A Comment on the Discussion of Genetics by His Holiness, Pius XII”, *Science, New Series* 118, no. 3071 (noviembre 1953): 563.

¹⁰⁹ Gershenson, “Difficult Years”, 453-54.

hombres malos.”¹¹⁰ La historia moderna, sin embargo, nos enseña que el poder absoluto no solo hace malos a los hombres sino que los convierte en monstruos de impiedad. En la Unión Soviética, el Partido Comunista fue capaz de crear una realidad artificial basada únicamente en el terror ideológico, que para la genética tuvo su culminación en la ignominiosa Reunión de Agosto de 1948. “El alma de todos aquellos que hemos luchado por la libertad de la mente humana”, escribe el profesor Robert Cook, “estuvo presente el 7 de agosto de 1948 en Moscú, y escuchó también el veredicto del juicio final en contra nuestra: *El Comité Central del Partido examinó mi reporte y lo aprobó.*”¹¹¹

La falta absoluta de libertad conduce a que se cometan todo género de atrocidades. En la Rusia de Stalin, científicos eminentes murieron inmolados injustamente. Toda una generación de jóvenes estudiantes fue burlada aprendiendo una pseudo-ciencia hermana gemela de la alquimia. Y mientras en los países desarrollados de Occidente las plantas híbridas producían abundantes cosechas, la Unión Soviética padecía hambrunas debido a la prohibición de emplear métodos modernos de ingeniería genética. Los bolcheviques ni siquiera fueron consistentes consigo mismos. Debieron haber tenido en cuenta las sabias palabras de uno de sus héroes botánicos, Kliment Timiriazev: “El pensamiento científico, como cualquier otra forma de actividad mental, *solamente puede florecer en condiciones de absoluta libertad.* Oprimida por el peso de requerimientos utilitarios, la ciencia solo produce obras deleznable e insustanciales.”¹¹² El principio de *lealtad al Partido* significó para la ciencia someterse absolutamente a las decisiones del Politburó. La realidad objetiva, los hechos en que se basa la ciencia, ya no era lo esencial. Lo esencial era plegarse los dictados del Partido. ¡Adiós, inteligencia! ¡Adiós, razón! ¡Bienvenida, barbarie!

No lo olvidemos. *Si no somos capaces de aprender de los errores del pasado, estamos condenados a repetirlos.*¹¹³

¹¹⁰ Baron John Emerich Edward Dalberg Acton, *Historical Essays and Studies*, ed. J. N. Figgis y R. V. Laurence (Londres: Macmillan and co. limited, 1907), 504.

¹¹¹ Cook, “Lysenko’s Marxist Genetics”, 202.

¹¹² Baron John Emerich Edward Dalberg Acton, *Historical Essays and Studies*, ed. J. N. Figgis y R. V. Laurence (Londres: Macmillan and co. limited, 1907), 504.

¹¹³ G. Santayana, *The Life of Reason* (Nueva York: Prometheus Books, 1988), 82.

Bibliografía

Altukhov, Y. Petrovich. "Contribution of A. S. Serebrovsky to Population Genetics." *Genetika* 1, no. 28 (enero 1992): 8-19.

Berlin, Isaiah. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Ed. Henry Hardy. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1996.

Bernstein, Jeremy. *Science Observed*. Nueva York: Basic Books, 1982.

Bunge, Mario. *Teoría y realidad*. 3a. ed. Barcelona: Ariel, 1981.

Cook, Robert C. "Lysenko's Marxist Genetics: Science or Religion?" *The Journal of Heredity* 40, no. 7 (julio 1949): 169-202.

Crow, James F. "N.I. Vavílov, Martir to Genetic Truth." *Genetics* 1, no. 134 (mayo 1993): 1-4.

Dobzhansky, Theodosius. "Soviet Biology and the Powers That Were." *Science, New Series* 164, no. 3887 (junio 1969): 1507-09.

Feuer, Lewis S. "Dialectical Materialism and Soviet Science." *Philosophy of Science* 16, no. 2 (abril 1949): 105-24.

Feyerabend, Paul. *¿Por qué no Platón?* 3a. ed. Madrid: Tecnos, 2009.

Fisher, Ronald. "What Sort of Man is Lysenko." *Occasional Pamphlet of the Society for Freedom in Science* 9: 6-9.

Garros, Veronique, Natalia Korenevskaya, Thomas Lahusen, eds. *Intimacy and Terror: Soviet Diaries of the 1930s*. Trad. Carol Flash. Nueva York: W.W. Norton, 1995.

Gauthier, Peter. "Does Weismann's Experiment Constitute a Refutation of the Lamarckian Hypothesis?" *Bios* 61, no. 1/2 (marzo-mayo, 1990): 6-8.

Gershenson, S. M. "Difficult Years in Soviet Genetics." *The Quarterly Review of Biology* 65, no. 4 (diciembre 1990): 447-56.

Glass, Bentley. "The Grim Heritage of Lysenkoism: Four Personal Accounts." *The Quarterly Review of Biology* 65, no. 4 (diciembre 1990): 413-21.

Goldschmidt, Richard B. "Science and Politics." *Science* 109 (marzo 1949): 219-27.

Graham, Loren R. "Science and Values: The Eugenics Movement in Germany and Russia in the 1920s." *The American Historical Review* 82, no. 5 (diciembre 1977): 1133-1164.

Hayek, F. A. *The Road to Serfdom: Text and Documents*. Ed. Bruce Caldwell. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

Huxley, Julian. *Heredity East and West: Lysenko and World Science*. Nueva York: Henry Schuman, 1949.

-----, "Huxley Indicts Lysenko." *The Science News-Letter* 65, no. 23, (diciembre 1949): 364.

Joravsky, David. *The Lysenko Affair*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

----- . "Soviet Marxism and Biology before Lysenko." *Journal of the History of Ideas* 20, no. 1 (enero 1959): 85-104.

----- . "The Vavilov Brothers," *Slavic Review* 24, no. 3 (septiembre 1965): 381-94.

Kammerer, Paul. *The Inheritance of Acquired Characteristics*. Trad. A. Paul Maerker-Branden. Nueva York: Boni and Liverlight, 1924.

Ladejinsky, W. "Collectivization of Agriculture in the Soviet Union I." *Political Science Quarterly* 49, no. 1 (marzo 1934): 1-43.

----- . W. "Collectivization of Agriculture in the Soviet Union II." *Political Science Quarterly* 49, no. 2 (junio 1934): 207-52.

Lecourt, Domonique. *Proletarian Science? The Case of Lysenko*. Trad. Ben Brewster. New Jersey: Humanities Press, 1977.

Livi-Bacci, Massimo. "On the Human Costs of Collectivization in the Soviet Union." *Population and Development Review* 19, no. 4 (diciembre 1993): 743-766.

Lysenko, Trofym D. *Heredity and Its Variability*. Trad. Theodosius Dobzhansky. Hawaii: University Press of the Pacific, 2001.

Mikulak, Maxim W. "Darwinism, Soviet Genetics, and Marxism-Leninism." *Journal of the History of Ideas* 31, no. 3 (julio-septiembre 1970): 359-76.

Muller, H. J. "The Destruction of Science in the URSS." *The Saturday Review of Literature* (diciembre 4, 1948).

----- . "Back to Barbarism –Scientifically." *The Saturday Review of Literature* (diciembre 11, 1948).

Polanyi, Michael. *The Logic of Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul, 1951.

----- . *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1962.

Pringle, Peter. *The Murder of Nikolái Vavilov: The Story of Stalin's Persecution of One of the Great Scientists of the Twentieth Century*. Nueva York: Simon and Schuster, 2008.

Putrument, Aleksandra. "How I Became a Lysenkoist." *The Quarterly Review of Biology* 65, no. 4 (diciembre 1990): 435-45.

Roll-Hansen, Nils. "Wishful Science: The Persistence of T. D. Lysenko's Agrobiology in the Politics of Science." *OSIRIS* 23 (febrero 2008): 166-88.

----- . "The Practice Criterion and the Rise of Lysenkoism." *Science Studies* 2, no. 1 (1989): 3-16.

Rossianov, Kyrill O. "Editing Nature: Joseph Stalin and the New Soviet Biology." *ISIS* 84, no. 4, (diciembre 1993): 728-45.

Sax, Karl. "Soviet science and political philosophy." *The Scientific Monthly* 65, no. 1 (julio 1947): 43-47.

Schwartz, James. *In Pursuit of the Gene: From Darwin to DNA*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Soyfer, Valery N. "Tragic History of the VII International Congress of Genetics." *Genetics* 165, no. 1 (septiembre 2003): 1-9.

-----, "The Consequences of Political Dictatorship for Russian Science." *Nature Reviews Genetics* 2 (septiembre 2001): 723-29.

-----, *Lysenko and the Tragedy of Soviet Science*. New Jersey: Rutgers University Press, 1994.

Timiriazeff, C. A. *The Life of the Plant*. Trad. Anna Cheremeteff. Londres: Longmans, Green, and Co., 1912.

Wetter, Gustav. "Ideology and Science in the Soviet Union: Recent Developments." *Daedalus* 89, no. 3, (verano 1960): 581-603.

Wrinch, Pamela N. "Science and Politics in the U.S.S.R.: The Genetics Debate." *World Politics* 3, no. 4 (julio 1951): 486-519.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

i

d

a

d

a

d

+

i

e

e

a

Tercer lugar

**¿Dosis de libertad?
Libertad y regulación de la
vida privada por el Estado
en los casos de consumo
de estupefacientes**

Javier Duque Daza



Javier Duque Daza (Armenia, Colombia, 1965) es doctor en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, además de que tiene un postdoctorado en Ciencia Política por la Universidad de Salamanca. Profesor e investigador de la Universidad del Valle en Cali, Colombia, se especializa en partidos políticos; élites y clase política; democracia; instituciones y cambio institucional, y análisis electoral. Ha colaborado en diversas revistas especializadas y publicado los libros *El presidente y las Cortes. Las relaciones entre las altas Cortes y el poder Ejecutivo en Colombia* (2012), *Políticos y partidos. Los liderazgos partidistas durante el Frente Nacional Prolongado 1974-1985* (2011) y *Saberes aplicados, comunidades y acción colectiva* (2010). Su correo electrónico es jduqued86@hotmail.com.

Introducción

La libertad y el derecho a que cada persona decida por sí misma en aspectos relacionados con su vida privada constituyen pilares centrales del pensamiento liberal contemporáneo. Esta libertad es ejercida al interior de un orden social que se rige por normas que regulan las conductas e interacciones de sus integrantes, y en las sociedades modernas esta regulación es ejercida por el Estado, que ejerce sus dimensiones coactivas y de cohesión social y actúa en representación de los intereses colectivos. Otro pilar del pensamiento liberal es que el Estado tiene un poder limitado, el cual debe ser controlado: *menos es mejor*. El Estado deseable es aquel que limita su ámbito de intervención en la vida privada de las personas: Estado mínimo, libertad máxima.

Hay una tensión permanente entre los alcances de las libertades individuales y las restricciones establecidas por las normas sociales. Esta tensión ha sido conceptualizada y concebida de formas diversas, lo cual tiene implicaciones en la vida cotidiana por cuanto inspiran leyes y reglas cuya violación o incumplimiento producen sanciones. No hay consenso acerca de los límites de la libertad individual; esta tiene contornos difusos en su alcance y en su naturaleza. Aunque se acepte que el concepto se refiere a la libertad del individuo frente a la intromisión del Estado, hay diferentes formas de concebir y de establecer los márgenes de alcance de este.

Los disensos en las concepciones acerca de la libertad individual suelen expresarse a través de antinomias, formas opuestas de entenderla. Algunas de ellas contrastan la libertad como autodeterminación con la libertad como limitación social (Mill, 1971[1819]); otras se expresan en términos de libertad como autonomía frente a la libertad como licencia (Dworkin, 1985); de libertad como capacidad versus la libertad como autorización (Sartori, 1987), o libertad de obrar en contraste con la libertad de querer (Bobbio, 1987). En estos pares opuestos los primeros le confieren un espacio más amplio a la esfera de acción del individuo y a su autonomía, y los segundos tienen un carácter más restrictivo y condicionado.

En relación con las formas de entender la libertad al interior del pensamiento liberal, el asunto central de este ensayo es el debate acerca del porte y consumo de dosis personales de drogas alucinógenas y las concepciones acerca de la libertad que subyacen en las posturas que defienden su criminalización o su descriminalización. En términos de titulares de prensa, se trata de un debate entre concepciones y decisiones orientadas “*a reprimir o a liberar*”, de una discusión entre formas opuestas de entender y de considerar la libertad y el papel del Estado en la regulación de la vida privada e íntima de las personas.

La criminalización es la aplicación de castigos, penas y/o sanciones a quienes porten y consuman drogas alucinógenas, así sea en cantidades consideradas como dosis personales.¹ La descriminalización es la no aplicación de estos castigos, penas y/o sanciones en casos similares, o el empleo menos severo de la ley, sin necesidad de que exista una modificación en el orden jurídico (pueden existir leyes o normas o principios constitucionales prohibitivos, pero las acciones de las autoridades le dan un tratamiento no criminal al consumo en virtud de disposiciones gubernamentales) (O’Connell, 1997).

El análisis parte de identificar las posiciones más radicalmente opuestas en cuanto a criminalización/descriminalización de la dosis personal

¹ Se considera dosis personal a aquella que está destinada al consumo de quien la porta. Hay variaciones en las cantidades. En Colombia la ley 30 de 1986 define la dosis para uso personal como la cantidad de estupefaciente que una persona porta o conserva para su propio consumo (que no exceda los veinte gramos de marihuana; cinco gramos de hachís; de cocaína o cualquier sustancia a base de cocaína que no exceda de un gramo, y de metacualona que no exceda de dos gramos. No es dosis para uso personal el estupefaciente que la persona lleve consigo cuando tenga como fin su distribución o venta, cualquiera que sea su cantidad. En México se considera 500 miligramos de cocaína, cinco gramos de opio preparado para fumar, veinticinco miligramos de heroína y cinco gramos de marihuana. En cuanto a otras drogas, establece que la dosis para consumo personal de peyote es de un kilogramo; hongos alucinógenos, 250 gramos; LSD, 0.15 gramos; mezcualina, un gramo; anfetamina, 100 miligramos; metanfetamina, 200 miligramos (Tribuna Latina 2974/2009). En Argentina no se establece la cantidad de marihuana y queda a discrecionalidad del juez. En general, se trata de pocas cantidades, pocos gramos exclusivamente para uso personal.

y, derivadas de estas, las visiones moderadas, teniendo como eje central de la distinción la concepción de libertad que subyace en ellas y, en consecuencia, el tratamiento que se le da al consumo, la posición que se considera debe asumir el Estado y la decisión respecto al tratamiento legal del consumidor de drogas alucinógenas. Se recurre a algunos pensadores liberales que son referentes en los debates sobre las libertades individuales, a los planteamientos de algunos investigadores sobre el tema y se ilustran los argumentos con base en los debates generados en los casos de Argentina y de Colombia, los dos países que en América Latina fueron pioneros en medidas orientadas a descriminalizar la dosis personal.

En el esquema 1 se describen las dos tesis opuestas respecto a la criminalización de la dosis personal y sus matices o posiciones moderadas. Estas tesis son las siguientes:

Tesis 1: centrada en la cuestión: “*Qué se me permite hacer*”.² El individuo goza de libertad para seguir su propia voluntad en todo, en tanto que las normas y leyes no lo prohíban. Se trata de una concepción de libertad como licencia o autorización, teniendo como marco de acción los límites socialmente establecidos. La sociedad debe regular el uso de las drogas alucinógenas y no debe permitirse su libre consumo personal, dado que aun aspectos estrictamente personales e íntimos pueden ser regulados socialmente si afectan la integridad y la dignidad de la persona. Impera la voluntad colectiva sobre la voluntad individual. El individuo no es libre de alterar su propia conciencia recurriendo a sustancias que afectan su estado normal y si lo hace incurre en una acción ilegal y debe, por tanto, ser sancionado.

Tesis 2: centrada en la cuestión: “*Qué estoy en capacidad de hacer y de querer*”. Cada individuo debe decidir sobre su propia vida, darle el sentido a su existencia. Si las personas son las mejores jueces para su propia vida, nadie debe impedir que tomen decisiones ni deben tomar decisiones por ellas. Los seres humanos son libres y ello implica independencia y autonomía y se debe permitir el libre porte y consumo de dosis personales de drogas alucinógenas pues constituye una acción autónoma que debe estar libre de injerencia de la sociedad y del Estado. Esto conlleva a la defensa de una democracia protectora de las libertades e intereses individuales: las personas están en capacidad de decidir qué desean y por qué, y el Estado debe proteger esta capacidad. En los asuntos que atañen a la vida íntima y privada debe primar la voluntad individual sobre la voluntad colectiva.

² Ambas preguntas operan como ideas ordenadoras de la presentación de las dos tesis y están basadas en la perspectiva de análisis de Giovanni Sartori (1988) “La libertad y la ley”, capítulo XI de su *Teoría de la democracia. Los problemas clásicos*, (Alianza, 1988) y en los argumentos de Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad* (Alianza, 1987)

Como derivaciones y matices de cada una de estas tesis, en el mismo esquema se incluyen posiciones moderadas. Por una parte, la posición que mantiene la criminalización de la dosis personal, pero le da un tratamiento de contraventor al consumidor, no lo considera un delincuente. El consumo de drogas ilegales pasa de ser un delito a una falta de menor gravedad que no conduce a la privación de la libertad, sino a multas, sanciones pecuniarias, requerimientos o controles por parte de las autoridades. Por otra parte, la posición que mantiene la descriminalización pero considera que las acciones emprendidas por el Estado para darle tratamiento de enfermos a los adictos deben ser sumidos de forma obligatoria por estos. Pasa a ser un problema de salud pública.

Esquema

Tesis respecto a la criminalización de la dosis personal de drogas alucinógenas y las concepciones de libertad individual

Tesis 1 Criminalización		Tesis 2 Descriminalización	
Criminalización radical	Criminalización moderada	Descriminalización moderada	Descriminalización radical
<ul style="list-style-type: none"> -Libertad entendida como licencia. -El consumo de drogas alucinógenas es un delito y los consumidores son delincuentes. -El consumo genera autodestrucción y autodegradación de las personas. -El Estado debe proteger a todos los ciudadanos y velar por su salud, aún contra su voluntad. -Debe penalizarse el consumo de todo tipo de drogas alucinógenas. 	<ul style="list-style-type: none"> -Libertad entendida como licencia. -El consumo de drogas alucinógenas no es un delito, sino una contravención. -El consumo genera autodestrucción y autodegradación de las personas. -El Estado debe proteger a todos los ciudadanos y velar por su salud aún contra su voluntad. -Debe penalizarse el consumo de todo tipo de drogas alucinógenas. 	<ul style="list-style-type: none"> -Libertad entendida como autonomía. -El consumo no es un delito, es un problema de salud cuando es adicción, y el Estado debe emprender acciones de asistencia con carácter obligatorio para los pacientes. -El consumo de drogas es una de las expresiones de la libertad individual. -El Estado debe respetar el derecho al desarrollo de la libre personalidad. -Se debe descriminalizar el consumo de todo tipo de drogas. 	<ul style="list-style-type: none"> -Libertad entendida como autonomía. -El consumo no es un delito, es un problema de salud cuando es adicción. -El consumo es la expresión de la libertad individual. -El Estado debe respetar el derecho al desarrollo de la libre personalidad. -Se debe descriminalizar el consumo de todo tipo de drogas.

A través del contraste de las diversas posiciones se defiende la tesis de la descriminalización moderada de la dosis personal. En un Estado liberal democrático constituye una alternativa de no intervención en la vida privada, la cual no es esfera de regulación estatal, sino espacio de concreción de la autonomía y de la voluntad. La criminalización de la dosis personal se asocia a la libertad como licencia y a un Estado paternalista y la discriminación a la libertad como autonomía y al Estado liberal y protector de derechos y libertades.

El ensayo está dividido en cuatro partes. La primera presenta la primera tesis, referida a la criminalización de la dosis personal y la correspondiente forma de asumir la libertad como licencia. La segunda parte da cuenta de la segunda tesis, que defiende la descriminalización y la libertad como autorrealización. La tercera contrasta dos formas de definir al Estado en relación con su papel respecto a la regulación de la vida privada, el paternalismo y el Estado liberador. Finalmente se sintetizan los aspectos centrales de la perspectiva de descriminalización moderada.

Tesis 1: “Qué se me permite hacer y que no”. La libertad como licencia y la criminalización de la dosis personal

La tradición teórica que considera a la libertad como licencia está anclada en la premisa según la cual la libertad no corresponde a la autodeterminación individual, sino a la decisión colectiva, lo cual reduce el espacio de libre actuación del individuo a favor de la regulación social. El individuo goza de libertad para seguir su propia voluntad en todo, en tanto que las normas constitutivas no lo prohíban. La libertad consiste en no estar sometido a otro poder que aquel establecido por consentimiento de la comunidad política, la cual es el producto del consentimiento mayoritario. Se postula que el individuo es libre de actuar, pero la libertad constituye una licencia otorgada al individuo y tiene límites, no debe transgredir lo acordado socialmente y expresado en las normas. Los individuos pueden tomar decisiones pero de forma limitada y la sociedad y el Estado puede intervenir cuando se trate de decisiones que pueden afectar su propia vida, la de otros y a la sociedad en general.

Respecto a la dosis personal, esta tesis incluye cuatro aspectos centrales: (a) la libertad no es absoluta, la sociedad puede regular e intervenir en la vida privada cuando los individuos tienen hábitos, costumbres o modos de vida que puedan afectar su dignidad y su integridad física y moral; (b) el Estado tiene la potestad de definir qué debe hacer cada persona con su

vida en los casos que se consideran de autodegradación o autodestrucción; (c) quienes consumen drogas alucinógenas, especialmente los adictos, trasgreden normas y deben ser tratados de forma punitiva; (d) se debe penalizar el consumo y porte de dosis personales de drogas alucinógenas, la sociedad debe sancionar su consumo protegiendo así no solo a las personas de sus propias acciones, sino también su entorno y a la propia sociedad.

El argumento central es que el individuo es libre, pero hace parte de un todo que es la sociedad, la cual determina los límites de su libertad. Se respeta la individualidad, sobre la base de que la libertad constituye una licencia para actuar con ajuste a los fines comunes de preservación y de cohesión social. Como lo recuerda Norberto Bobbio (1987), esta forma de entender la libertad tiene como referentes primigenios a pensadores liberales. Por una parte, a Montesquieu, quien consideraba que “la libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad” (Montesquieu, [1748] 1987: 106). Por otra parte, a John Locke, quien en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* ([1689] 2004: 9) expresaba que “la libertad de los hombres bajo el gobierno consiste en una libertad que me permite seguir mi propia voluntad en todo aquello en lo que la norma no prescribe, así como no estar sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida, arbitraria de otro hombre”. Se trata, fundamentalmente, de una libertad en términos del actuar, la acción no impedida ni constreñida; que mi acción no se vea impedida y pueda llevarla a cabo.³

¿Debe el individuo, entonces, ajustar su comportamiento a las normas consideradas por la sociedad como correctas? Desde esta visión surge el requerimiento para que el individuo ajuste sus deseos individuales a las normas instituidas, dado que estas son un producto social y son la expresión de la propia sociedad, que se da a sí misma las leyes. Se reivindica la voluntad colectiva, antes que la individual, por lo cual se asume que existen límites a la autodeterminación individual en los casos en los que las personas se auto-infrinjan daño o sus conductas puedan generar también efectos a los demás, a su entorno familiar y potencialmente a la sociedad.

³ Aunque Norberto Bobbio prefiere referirse a esta libertad como “libertad de hacer o de obrar”, al reconstruir su sentido acude a la distinción de libertad negativa y positiva, correspondiendo esta a la primera: “ya que los límites de nuestras acciones en sociedad quedan definidas generalmente por normas, se puede también decir, como ha hecho una larga y autorizada tradición, que la libertad en este sentido, es decir, la libertad que en un uso cada vez más difundido y frecuente se llama libertad negativa, consiste en hacer o no hacer todo lo que las leyes, entendidas en un sentido lato, y no solo en sentido técnico-jurídico, permiten, o bien no prohíben” (Bobbio, 98-99).

Cuando se acude a este argumento, de nuevo Locke es un referente. La libertad consiste en que las personas puedan actuar según su propio juicio: “todo hombre está bajo la necesidad, por su constitución, como ser inteligente, de determinarse a inclinar su voluntad hacia lo que considere que es lo mejor que debe hacer, según el dictado de su pensamiento y juicio” (Locke [1690] 1986: 245). Pero ello está en función de lo colectivo, de lo común e instituido normativamente: “Para que se constituya una sociedad se requiere un ley establecida, firme y conocida, ‘recibida y aceptada por un consenso común, que sea el modelo de lo justo y lo injusto’ y la medida común que decida en todas las controversias que puedan surgir” (Locke [1669] 2004: 124).

La libertad consiste en no estar sometido a otro poder que aquel establecido por consentimiento de la comunidad política, la cual es el producto del consentimiento mayoritario. No se trata del dominio de una voluntad particular, sino de las limitaciones que provienen de las leyes que el sujeto mismo ha consentido. No se trata de hacer lo que nos plazca, sino de orientar nuestras conductas hacia el bien colectivo.

Con base en el concepto de libertad como licencia se aboga por la criminalización de la dosis personal, por cuanto se considera que el Estado está obligado a propugnar por el bienestar individual y colectivo, proteger a los propios ciudadanos de las acciones que puedan causar daño a su integridad y a su dignidad. El derecho al libre desarrollo de la personalidad no es un derecho absoluto y la drogadicción atenta contra la dignidad humana. Estos argumentos están claramente planteados por los magistrados que en Colombia se opusieron a la descriminalización de la dosis personal que profirió la Corte Constitucional en 1994 como respuesta a la demanda interpuesta por un ciudadano respecto a la inconstitucionalidad de la ley vigente.⁴

⁴La norma demandada por inconstitucional fue la Ley 30 de 1986 que definía en su artículo 2 la dosis para uso personal como la cantidad de estupefaciente que una persona porta o conserva para su propio consumo. El artículo 51 establecía que quien llevara consigo para su propio uso o consumo cocaína, marihuana o cualquier otra droga que produzca dependencia, en cantidad considerada como dosis de uso personal incurriría en arresto hasta por treinta días y multa en cuantía de medio salario mínimo mensual la primera vez; por la segunda vez, en arresto de un mes a un año y multa en cuantía de medio a un salario mínimo mensual, siempre que el nuevo hecho se realice dentro de los doce meses siguientes a la comisión del primero. Quien, de acuerdo con dictamen médico legal, se encuentre en estado de drogadicción, así haya sido sorprendido por primera vez, será internado en un establecimiento psiquiátrico o similar de carácter oficial o privado, por el término necesario para su recuperación. En este caso no se aplicará multa ni arresto. La autoridad correspondiente podrá confiar al drogadicto al cuidado de la familia o remitirlo, bajo la responsabilidad de esta, a una clínica, hospital o casa de salud, para el tratamiento que corresponda.

Los argumentos de los magistrados que salvaron el voto se apoyaron en la concepción de libertad individual inspirada en John Locke.⁵ La parte central de su oposición a la descriminalización fue la siguiente:

Del pensamiento de Locke se pueden sacar en claro varias conclusiones: en primer lugar, la distinción entre la libertad natural y la libertad civil. Aquella significa la autodeterminación del hombre, no sometido a ninguna potestad sobre la tierra, y no teniendo más límite que la ley natural; en la libertad civil el hombre solo se somete a la ley, la cual, para ser válida, necesita del consentimiento común, en el que está, sin lugar a dudas, el propio juicio de quien consiente en someterse a la ley, para gozar así de la libertad en el seno de la sociedad. La ley, para Locke, no es una cortapisa a la libertad, sino una garantía social de la misma. Respetando el contenido de la ley, se aseguran las facultades individuales coordinadas hacia el bien común.⁶

En la lógica de este argumento, como los individuos en sociedad se dan sus propias leyes dirigidas a preservar el orden social y a evitar la disolución, deben obedecerlas y procurar mantener el orden social y la dignidad de la persona. Se sustenta en una concepción relativa de la autonomía individual, la cual está limitada por las normas establecidas para su propia protección, pues los individuos no son libres de hacerse daño a sí mismos, por ello la sociedad debe protegerlos cuando se infringen dolor, daño corporal, afectan su dignidad o se auto degradan.⁷ Esta posición supone un concepto universalmente válido de dignidad humana que se asocia al respeto y la promoción de la vida, y no se puede aceptar que por el placer y por “el vicio” se atente contra ella: “La dignidad humana exige pues el respeto y promoción incondicionales de la vida corporal; por tanto, la dignidad humana se opone a esa concepción que, en aras del placer inmediato, impide la realización personal, por anular de forma irreversible tanto el entendimiento como la voluntad, es decir, torna al hombre en esclavo del vicio, como ocurre en el caso patético de la droga.”⁸ En este

⁵ Corte Constitucional Sentencia C-221, 6 de mayo de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria. Disponible en línea en: <http://www.elabedul.net/Documentos/Leyes/1994/C-221-94.pdf>

⁶ Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria, págs. 32-33.

⁷ Al respecto los magistrados manifestaron lo siguiente: “Interpretar, como lo ha hecho la mayoría, que el derecho al libre desarrollo de la personalidad implica la facultad ilimitada de cada quien de hacer o no hacer lo que le plazca con su vida, aún llegando a extremos de irracionalidad –como atentar contra su propia integridad física o mental–, constituye un funesto error; pero peor aún resulta interpretar que tal derecho puede ejercerse aun en perjuicio de los demás. El libre desarrollo de la personalidad se basa, entonces, en el principio de una justa autonomía del hombre, como sujeto personal de sus actos. En virtud de la razón natural, que es expresión de sabiduría, la razón humana es la suprema ley del hombre.” Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria, pág. 36. ² Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria, pág. 34.

⁸ Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria, pág. 34.

orden de cosas, la sociedad debe procurar que cada individuo mantenga su dignidad y establecer las acciones necesarias para que se prevenga la autodegradación y autodestrucción que generan las drogas alucinógenas, con ello se asigna una función reguladora y protectora al Estado respecto de la vida individual.⁹ De forma complementaria, se sostiene que con el consumo de drogas el individuo no solo se hace daño a sí mismo, sino que también lesiona el bien común, pues afecta o puede afectar a los integrantes de su familia y puede poner en riesgo a la propia sociedad dado que el uso de drogas ilícitas se asocia con frecuencia a los delitos. Se concluye que debe prevalecer el bien general sobre el particular y se oponen a la que consideran una concepción absolutista del derecho al libre desarrollo de la personalidad: “No se compadece, pues, con el concepto de dignidad humana ese enfoque radicalmente individualista y ciego, en cuya virtud se debe permitir la libre determinación de la persona, en lo que concierne al consumo de estupefacientes, así sea en dosis limitadas.”¹⁰ Y, por ello, se debe penalizar el uso de la dosis personal:

Se colige que el consumo de drogas no es un acto indiferente, sino lesivo contra el bien común y desconocedor del interés general. Ante esta clase de actos, la ley tiene que prohibir esa conducta, so pena de legalizar un desorden evidente en las relaciones humanas; desorden que imposibilita lograr los fines del Estado Social de Derecho, y que vulnera, en lo más hondo, la dignidad humana. Resulta contra la naturaleza de la ley, despenalizar una conducta lesiva per se. Es un derecho de la sociedad, y de los mismos enfermos, el que la ley no permita el consumo de sustancias que, como está plenamente demostrado, inexorable e irreversiblemente atentan contra la especie humana. No hay ningún título jurídico válido que permita la destrucción de la humanidad. Resulta un contrasentido amparar la despenalización del consumo de drogas, así sea limitado a la llamada “dosis personal”, en el argumento de la defensa de la dignidad humana, por cuanto precisamente es esa dignidad la que se ve gravemente lesionada bajo los efectos de la drogadicción.¹¹

Estos argumentos de los magistrados de la Corte Constitucional colombiana son la expresión de una corriente de pensamiento que asume los derechos

⁹ Planteaban al respecto: “No es admisible ningún atentado contra ese valor personal del hombre que es su dignidad. Todo el orden jurídico, político y económico debe permitir que cada ciudadano preserve su dignidad, y en orden a la coherencia, debe garantizar la prevalencia de dicha dignidad, que siempre es de interés general. Quienes suscribimos este Salvamento no entendemos cómo puede considerarse que la autodestrucción del individuo, sin posibilidad de reprimir su conducta nociva y ni siquiera de rehabilitarlo, pueda tomarse como una forma de realizar el mandato constitucional de respeto a la dignidad humana, cuando es precisamente esta la primera lesionada y, peor aún, aniquilada por el estado irracional al que se ve conducido irremisiblemente el consumidor de droga.” Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria, pág. 37.

¹⁰ Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria, pág. 35.

¹¹ Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria, pág. 42.

individuales con un carácter relacional, de donde se desprende una visión de autonomía relativa del individuo al actuar en sociedad y también en sus conductas y deseos personales. Se considera que el libre desarrollo de la personalidad no es un derecho absoluto y contiene una doble limitación: la de los demás y la del orden jurídico-social establecido, ambos derivados del hecho de que el sujeto es un ser social.¹²

En esta línea de pensamiento, cuando el Estado regula los comportamientos y los hábitos del individuo no está invadiendo la intimidad de las personas, sino procurando su protección y la de los demás individuos. Se considera que el consumo de drogas no compete solo al individuo, no solo se autodegrada y autodestruye, sino que ocasiona dificultades en su entorno familiar y social, traumatizando las relaciones familiares, generando gastos personales y sociales, y hasta infringiendo daño a otros. No se puede, entonces, aceptar que el individuo se deje llevar por la fuerza de las sensaciones. Asimismo, se argumenta que cuando el individuo está bajo el efecto de las drogas deja de tener autonomía y de ejercer su plena libertad, por lo cual la sociedad debe procurar evitar que esto suceda prohibiendo y sancionando el uso de sustancias que conducen a este estado (Corredor, 2009). Se trata de una concepción jurídico-policia y punitiva del manejo de las preferencias personales y de la vida privada e íntima que es sometida a escrutinio y a control.

Otro argumento que suele acompañar a los anteriores se refiere a un asunto de manejo del delito al que parcialmente había hecho alusión la sentencia de la Corte en Colombia. Se señala que al aceptar la dosis personal la autoridad no podría indagar acerca de quién es el proveedor por cuanto ello implicaría una situación de riesgo y un dilema: si no reporta la información estaría encubriendo a un delincuente –dado que el tráfico y producción siguen siendo delitos– y si lo hace se expone a las represalias. La conclusión es que la despenalización o descriminalización traería siempre riesgos para la persona (Solonet, 2011: 10-11).

En síntesis, la criminalización de la dosis personal se sustenta en tres postulados: una concepción de la libertad como licencia o autorización, una visión relativista de la autonomía individual y la obligación del Estado de proteger al individuo de sus propias acciones asumiendo la regulación de la vida privada. Se trata, en términos de Santiago Nino, de un argumento perfeccionista-legalista; se refiere a que la autodegradación

¹² Este argumento fue esgrimido cuando de nuevo, en 2012, la Corte Constitucional debió pronunciarse sobre la despenalización que había sido restablecida durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). Corte Constitucional Colombiana sentencia C-491 de 2012, magistrado ponente Luis Ernesto Vargas.

moral que el consumo de drogas implica constituye, independientemente de toda consideración acerca de los daños físicos y psíquicos, individuales y sociales que este hábito genera, una razón suficiente para que el derecho interfiera en ese consumo, induciendo a los hombres a adoptar modelos de conducta digna. Asimismo, en lo que llama argumento paternalista, considera legítimo que la sociedad a través del ordenamiento jurídico intente desincentivar mediante castigos el consumo de drogas intentando proteger también a los consumidores potenciales contra los daños físicos y psíquicos y, en tercer lugar, en su argumento de la defensa social, se intenta justificar la acción punitiva del consumo de drogas (o de la tenencia con fines de consumo) por cuanto se dirige a proteger a otros individuos que no son drogadictos, y a la sociedad en conjunto, contra las consecuencias nocivas que se generan por el hecho de que algunos miembros de la sociedad consuman estupefacientes (Nino, 1989).

Ahora: ¿son estas concepciones de la autonomía, de la cohesión de la sociedad y del papel del Estado en la regulación de la vida social ideas de tradición liberal? El argumento que esgrimen quienes defienden esta posición es que sí. En todo caso, se trata de un liberalismo de corte moderado y limitado. Como el mismo Santiago Nino lo planteaba al discutir el caso de Argentina: “Como es fácil advertir, el problema que debe preocuparnos no es principalmente el de si es admisible que se castigue a unos cuantos individuos que son hallados con cierta cantidad de drogas para su consumo personal (la mayoría de nosotros estamos tentados a tolerar ese castigo como un mal menor ante la opresiva realidad de la propagación de la drogadicción), sino el problema de si ese castigo puede ser justificado sin recurrir a una interpretación que implique desnaturalizar su reconocimiento de un ámbito infranqueable de libertad personal”(Nino, 1989: 22).¹³

¹³ Estos argumentos de Santiago Nino fueron planteados en el debate respecto a si la penalización de la dosis personal en Argentina, establecida mediante la ley 20.771 de 1974, violaba la Constitución Política vigente. La Corte Suprema de Justicia estableció que la norma era constitucional en su fallo de 1978. El artículo 19 establece lo siguiente: “Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están solo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe.” De forma inversa al caso colombiano citado, en esta ocasión fue la Corte Suprema de Justicia la que avaló la norma y la Procuraduría la que descalificó el dictamen al considerar que se estaba invadiendo el principio de libertad personal (véase Nino, 1989). Posteriormente, en agosto de 2009, la Corte Suprema declaró inconstitucional la penalización de dosis personal de drogas alucinógenas, en caso de la marihuana, al considerar que los adultos deben tener libertad para tomar decisiones sobre su estilo de vida sin intervención del Estado (véase en línea el documento conocido como “El caso Arriola: http://www.csjn.gov.ar/cfal/fallos/cfal3/ver_fallos.jsp?id=318764&fori=RHA00891-440). Se ha tratado también de un proceso de reformas y contra reformas: en 1986 se había despenalizado el uso de la marihuana, luego se penalizó de nuevo en 1990 y en 2009 la Corte Constitucional dejó sin pie la ley vigente 23.737 de 1989, que había criminalizado el porte y consumo.

Tesis 2: “Qué estoy en capacidad de hacer y de querer”. Libertad como autodeterminación y descriminalización de la dosis personal

La parte final del argumento de Carlo Santiago Nino abre la puerta a la tesis contraria sobre la descriminalización de la dosis personal desde una concepción contrapuesta de libertad centrada en la cuestión *qué está en capacidad de hacer y de querer cada individuo en la sociedad*.

Se puede sintetizar esta tesis de la siguiente forma: cada individuo debe decidir sobre su propia vida, darle el sentido a su existencia. Si las personas son las mejores jueces para su propia vida, nadie debe impedir que tomen sus propias decisiones ni deben tomarlas por ella. Los seres humanos son libres y ello implica independencia, autonomía, defensa de la intimidad y de la capacidad de elegir su forma de vida mientras esta no interfiera con la autonomía y la vida de los demás. Por lo anterior, existen límites a la intervención del Estado en la salud y el bienestar personal y no se puede constreñir la libertad de las personas que deciden hacer uso de drogas para su consumo personal, de ello se desprende que el porte y uso la dosis personal de drogas alucinógenas no debe ser tratada de forma punitiva, debe permitirse y tolerarse en procura del libre desarrollo de la personalidad.

La tesis implica que: (a) se debe permitir que cada persona decida qué come, qué consume, cómo se viste, cómo conserva o mantiene su cuerpo, qué hábitos tiene, siempre y cuando esto no afecte la libertad de otros ni atente contra la convivencia; (b) el Estado no tiene la potestad de definir qué deben hacer las personas con su vida; (c) los adictos no son delincuentes ni deben ser condenados por su preferencia y hábitos, en algunos casos deben ser considerados como enfermos; (d) se debe descriminalizar el consumo y porte de dosis personales de drogas alucinógenas.

La cuestión central es la concepción de libertad que supone este planteamiento: la libertad como independencia o autonomía, que trasciende la visión que la vincula a las leyes y a las normas que regulan la vida en sociedad y se orienta a establecer los límites a estas de tal forma que no constriñan el actuar y el querer del individuo ni obstruyan su autonomía. Considera que existe una esfera del individuo que no puede ser interferido en ningún caso por la autoridad y el Estado. Esta forma de entender la libertad es defendida por una importante tradición de pensadores que, aunque se diferencian en algunos aspectos, convergen en la protección del individuo y de su autonomía. Se invierten los términos respecto a la concepción de libertad de la tesis anterior: no se trata de establecer los límites de la

libertad individual, sino de restringir el alcance del Estado para regular la vida privada e íntima de las personas. En esta línea de pensamiento encontramos a pensadores decimonónicos como John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (1971[1859]) y a algunos contemporáneos, como Friedrich Hayek, *Individualismo verdadero y falso* (1968); Ronald Dworkin, *Los derechos en serio* (1984[1977]); Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad* (1985); Ludwig von Mises, *La acción humana* (1986); José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo* (1991) o Michelangelo Bovero (2002), *La gramática de la democracia*. Todos ellos plantean la relación entre autonomía y libertad, la convicción respecto a la capacidad humana para autodeterminarse y para poder actuar, para tomar decisiones sin que existan condicionamientos y constreñimientos y, a la vez, que no se le prohíba al individuo hacer lo que desea.¹⁴

Encontramos alusiones a esta concepción en obras centrales sobre la libertad, en los debates parlamentarios y en las justificaciones de las decisiones de las altas cortes y de algunos presidentes que han defendido en años recientes la descriminalización de la dosis personal en países de América Latina. No es el propósito de este texto revisar sistemáticamente a los pensadores liberales que defienden esta forma de entender la libertad; tampoco presentar los debates que se han dado en los distintos países en los cuales recientemente se ha descriminalizado la dosis personal de algunas drogas. Se pretende ilustrar con algunos argumentos los fundamentos del pensamiento liberal que propugnan por una concepción de libertad vinculada a la autodeterminación y a la autonomía. Como en la tesis anterior, se presentan algunas posiciones de las altas cortes de Argentina y de Colombia y otros argumentos de países en los cuales se han dado algunos pasos desde décadas anteriores en esta dirección.¹⁵

¹⁴ Corresponde a la libertad positiva en la célebre presentación de Isaiah Berlin (1988[1958]), ampliamente difundida y que refiere que una persona es considerada libre en tanto es capaz de decidir por sí mismo sin estar determinado, encauzado, orientado por una voluntad ajena o por fuerzas extrañas; se trata de la capacidad de autodeterminación, de autonomía, de autorrealización, de ser su propio dueño. La definición incluye, entonces, un espacio de no interferencia; el uso de la voluntad y las posibilidades de elección. Bovero recuerda que la distinción entre libertad negativa y libertad positiva la planteó igualmente Norberto Bobbio en “Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri”, en *Política e cultura* (Einaudi, 1955).

¹⁵ Actualmente en América Latina está descriminalizado el consumo de marihuana en Argentina (decisión refrendada por la Corte Suprema de Justicia en 2009 y 2012, aunque desde 1974 hubo medidas al respecto que fueron revertidas en la década de 1980). También se han tomado decisiones de descriminalizar su consumo en Chile y en Uruguay (por una iniciativa del presidente José Mujica en 2012). La posesión de dosis mínimas de marihuana y de cocaína tampoco es penalizada en México desde 2009 por una decisión del presidente Calderón al reglamentar la ley conocida como del “narcomenudeo”; en Colombia, donde fue refrendada la decisión por la Corte Constitucional en 2012; en Brasil, donde se establecieron medidas al respecto desde 2002. La más reciente iniciativa es la de Guatemala, cuyo presidente impulsa la despenalización desde 2012. En Europa el país abanderado de la descriminalización ha sido Holanda, donde se despenalizó el consumo de drogas blandas y hay distribución controlada por el Estado de estas sustancias y hay ayudas especiales a los adictos a drogas duras. Tampoco hay criminalización en Portugal desde 2001; en España, aunque existen algunas sanciones orientadas

Muchos de los argumentos a favor de la descriminalización han retomado planteamientos hechos por John Stuart Mill en *Sobre la libertad*, donde escribió a mediados del siglo XIX lo siguiente: “existe un límite para la acción legítima de la opinión colectiva sobre la independencia individual: encontrar ese límite y defenderlo contra toda usurpación es tan indispensable para la buena marcha de las cuestiones humanas como la protección contra el despotismo político” (1971[1859]: 34). La cuestión era, entonces, determinar ese límite. En su visión de la libertad individual, Mill lo ubicaba en la alteridad: el límite es el perjuicio de los otros, solo así se puede limitar la acción y el querer e independencia de los individuos. Se trata de dos aspectos centrales de una concepción liberal del ser humano que reivindica a la vez la autonomía e independencia y la vida en sociedad, es decir, el individuo interactuando con otros a partir de límites preestablecidos:

El principio es el siguiente: el único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo (Mill, 1971[1859]: 38).

Esta visión de la libertad y de los límites que deben regir las conductas de los individuos y de la sociedad supone una doble frontera: una referida a la soberanía interna del Estado, el cual debe actuar de forma legítima, en cuanto que encarna los intereses colectivos, y debe usar los dispositivos de la fuerza y la persuasión para que las personas actúen bajo normas instituidas con validez general y orientadas a la protección, ello sin transgredir el límite de la autonomía individual. Y otra relacionada con el individuo, cuyas acciones no pueden transgredir la libertad y autonomía de los demás. Ambos, Estado e individuo, son soberanos: “Para que la coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de ese hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre

a preservar el orden público; en Luxemburgo, para el caso de la marihuana. Por otra parte, aunque Estados Unidos se ha caracterizado por el ser el país de mayor oposición a la descriminalización, hay dieciocho estados que han aplicado la medida para el consumo de marihuana: Colorado, Ohio, California, Mississippi, North Carolina, Nueva York, Alaska, Vermont, Washington, New Jersey, Arizona, Hawái, Maine, Michigan, Nuevo México, Oregón, Nevada y Rhode Island.

su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano” (Mill, 1971[1859]: 38). El filósofo inglés consideraba que: (a) toda persona podría organizar su propia vida siguiendo su modo de ser, sus gustos y preferencias y hacer lo que estimara adecuado y conveniente sin que los demás lo impidieran, aunque pudieran considerar “perversas o erróneas” sus decisiones, buscar el propio bien a su manera; (b) cada persona es guardián de su propia salud física, mental y espiritual; y (c) la especie humana ganará más dejando a cada uno que viva como le guste más (idem: 41).

Pensadores liberales contemporáneos le han dado vigencia a la distinción milliana. Este es el caso de Ronald Dworkin, quien consideraba que se pueden distinguir dos formas de entender la libertad derivadas del pensamiento de Mill, con efectos directos en temas referidos a las preferencias y hábitos personales. La primera, la libertad como licencia, significa que se concede autonomía relativa a las personas, se les da licencia para que actúen en sociedad, pero con las limitaciones que esta considere y asumiendo que la vida en comunidad incluyen normas que deben ser acatadas, por lo cual hay limitaciones que la sociedad establece en procura del bienestar individual y colectivo. La libertad es limitada socialmente a partir de valores concurrentes, como la seguridad y el bien público. La segunda, la libertad como autonomía o independencia, no se considera una concesión que se hace a las personas, sino un derecho sin limitaciones. Toda persona es competente para decidir lo que le conviene, por lo cual: “no podríamos suponer que la sociedad tenga derecho a liberarse de la compasión o el remordimiento que producen algunos comportamientos de las personas que les generan daño, como el beber demasiado, pero esta es una decisión subjetiva que depende de la personalidad y la sociedad no puede intervenir y castigarlo por ello.” Solo se justifican las limitaciones o los obstáculos al individuo cuando se protege la libertad y la seguridad de otros: “no podemos mantener cada hábito o costumbre que nos gusta mediante el recurso de encarcelar a quienes no quieran preservarlos” (Dworkin, 1984: 356).

En los argumentos que sostienen esta concepción de libertad se sustenta la tesis de que no se puede considerar a los adictos como delincuentes,

¹⁶ En particular se refieren al artículo 19 de la Constitución nacional, que establece lo siguiente: “las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados.”

¹⁷ Corte Suprema de Justicia de la Nación (25/08/2009) Arriola, Sebastián y otros s/Causa. A.891.XLIV. pág. 15. Disponible en línea en: http://www.csjn.gov.ar/cfal/fallos/cfal3/ver_fallos.jsp

¹⁸ Corte Suprema de Justicia de la Nación (25/08/2009) Arriola, Sebastián y otros s/Causa. A.891.XLIV. pág. 15. Disponible en línea en: http://www.csjn.gov.ar/cfal/fallos/cfal3/ver_fallos.jsp

de que no deben ser condenados por su preferencia y hábitos y de que se debe descriminalizar el consumo y porte de dosis personales de drogas alucinógenas.

En el caso de la corte en Argentina en 2009, luego de un proceso de alternas medidas de descriminalización y criminalización de la dosis personal a lo largo de tres décadas, se estableció que el consumo de marihuana no podía ser penalizado, que ello violaba la Constitución,¹⁶ y se argumentó con base en una concepción de libertad como autonomía que el derecho a la privacidad que impide que las personas sean objeto de injerencias arbitrarias o abusivas en su vida privada. La Corte consideró que la ley atentaba contra la autonomía y la libertad individual y señaló en su fallo que una conducta privada no podía criminalizarse.¹⁷ De forma adicional, asumió que los adictos terminaban siendo víctimas cuando se les daba un tratamiento punitivo: “No hay dudas que en muchos casos los consumidores de drogas, en especial cuando se transforman en adictos, son las víctimas más visibles, junto a sus familias, del flagelo de las bandas criminales del narcotráfico. No parece irrazonable sostener que una respuesta punitiva del Estado al consumidor se traduzca en una revictimización.”¹⁸ Posteriormente se impulsó un proyecto de ley de descriminalización que modificó la ley y consideró como no punible la producción, porte, comercialización y consumo de estupefacientes que por su cantidad sugiera que está destinada al consumo personal y no se ponga en peligro a terceros; la concepción del ciudadano capaz de formarse un juicio y capaz de adoptar decisiones de forma autónoma, aun cuando puedan derivarse autolesiones.

Igual ha sucedido en Uruguay. El presidente José Alberto Mujica (elegido para el periodo 2010-2014), además de argumentar respecto al fracaso de la política punitiva y de ilegalización en América Latina y de sus efectos negativos en términos de violencia, ha señalado que se debe orientar el manejo de este asunto respetando los derechos y garantías individuales. Propone un manejo de convivencia y seguridad ciudadana que respete los derechos individuales como el más adecuado frente a la represión y las limitaciones. El proyecto es el primero de América Latina

¹⁶ En particular se refieren al artículo 19 de la Constitución nacional, que establece lo siguiente: “las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados.”

¹⁷ Corte Suprema de Justicia de la Nación (25/08/2009) Arriola, Sebastián y otros s/Causa. A.891.XLIV. pág. 15. Disponible en línea en: http://www.csjn.gov.ar/cfal/fallos/cfal3/ver_fallos.jsp

¹⁸ Corte Suprema de Justicia de la Nación (25/08/2009) Arriola, Sebastián y otros s/Causa. A.891.XLIV. pág. 15. Disponible en línea en: http://www.csjn.gov.ar/cfal/fallos/cfal3/ver_fallos.jsp

en avanzar hacia el control y regulación de la importancia, producción y comercialización de la marihuana, lo cual constituye una alternativa al dilema que han planteado los que defienden la tesis de la criminalización referido a que el consumidor se vería en la situación de ser cómplice del productor y comercializador o de someterse a retaliaciones por parte de estos si los delata. El proyecto soluciona este dilema afectando asimismo a las mafias y atribuyéndole al Estado no la represión ni la acción punitiva, sino un tratamiento de problema de salud pública y de respeto de las libertades individuales, así se consideró en la exposición de motivos¹⁹

Por su parte, la Corte Constitucional de Colombia ha expuesto de forma amplia la defensa de la autonomía individual, las libertades y el libre desarrollo de la personalidad al considerar que el Estado no puede inmiscuirse en la forma como el individuo decide sobre su propia vida. La sentencia expresa lo siguiente:

La primera consecuencia que se deriva de la autonomía, consiste en que es la propia persona (y no nadie por ella) quien debe darle sentido a su existencia y, en armonía con él, un rumbo. Si a la persona se le reconoce esa autonomía, no puede limitársela sino en la medida en que entra en conflicto con la autonomía ajena. El considerar a la persona como autónoma tiene sus consecuencias inevitables e inexorables, y la primera y más importante de todas consiste en que los asuntos que solo a la persona atañen, solo por ella deben ser decididos. Decidir por ella es arrebatarle brutalmente su condición ética, reducirla a la condición de objeto, cosificarla, convertirla en medio para los fines que por fuera de ella se eligen. Cuando el Estado resuelve reconocer la autonomía de la persona, lo que ha decidido, ni más ni menos, es constatar el ámbito que le corresponde como sujeto ético: dejarla que decida sobre lo más radicalmente humano, sobre lo bueno y lo malo, sobre el sentido de su existencia (...) Si el derecho al libre desarrollo de la personalidad tiene algún sentido dentro de nuestro sistema, es preciso concluir que, por las razones anotadas, las normas que hacen del consumo de droga un delito, son claramente inconstitucionales.²⁰

En esta sentencia la libertad como autonomía se contrapone a la concepción que define esta como licencia que se concede a los individuos para actuar bajo ciertas normas. Se considera que el libre desarrollo de la personalidad no puede ser interferido por la acción del Estado penalizando y criminalizando sus conductas y comportamientos. En el mejor de los casos puede orientar a la sociedad a través de medios de socialización

¹⁹ Presidencia de la República Oriental de Uruguay. Proyecto de ley, agosto 9 2012. Disponible en línea en: <http://www.lr21.com.uy/politica/1052900-texto-completo-del-proyecto-de-ley-del-gobierno-uruguayo-que-legaliza-la-marihuana>.

²⁰ Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria, pág. 18.

respecto a los efectos que puede generar el consumo de determinadas drogas, pero no puede ir más allá a riesgo de constreñir las libertades. Este mismo argumento lo encontramos en la Corte Interamericana de Derechos Humanos cuando rechaza que los poderes públicos puedan determinar las conductas individuales y privadas de las personas:

El desenvolvimiento del ser humano no queda sujeto a las iniciativas y cuidados del poder público. Bajo una perspectiva general, aquel posee, retiene y desarrolla, en términos más o menos amplios, la capacidad de conducir su vida, resolver sobre la mejor forma de hacerlo, valerse de medios e instrumentos para este fin, seleccionados y utilizados con autonomía que es prenda de madurez y condición de libertad e incluso resistir o rechazar en forma legítima la injerencia indebida y las agresiones que se le dirigen. Esto exalta la idea de autonomía y desecha tentaciones opresoras, que pudieran ocultarse bajo un supuesto afán de beneficiar al sujeto, establecer su conveniencia y anticipar o iluminar sus decisiones.²¹

En general, se considera que la criminalización de la dosis personal atenta contra la libertad como autonomía, que el Estado invade la vida íntima y privada de las personas y obstaculiza el libre desarrollo de la personalidad. Además, se asume que se incurre en un grave error al penalizar una conducta individual que refiere a un gusto, a un hábito que solo incumbe al individuo; aun en los casos en que la persona se infringe daño a sí misma la sociedad y el Estado no pueden establecer acciones punitivas a ello. Luigi Ferrajoli sostiene que la criminalización del consumo de drogas constituye una violencia que contradice un clásico principio liberal, que establece que no se castiguen los actos que se realicen en daño de uno mismo y sin perjuicio para terceros, principio de larga tradición en el pensamiento liberal desde el siglo xvii (Ferrajoli, 2008: 178).

Entre quienes defienden esta perspectiva del respeto al libre desarrollo de la personalidad se encuentra también el siquiatra húngaro Tomás Zasz, quien enfatiza la necesidad de trascender la concepción tradicional e imperante durante todo el último siglo que considera las drogas ilegales como “enemigo peligroso” al que debemos atacar y eliminar. Sugiere que es más adecuado aceptarlas como sustancias potencialmente provechosas, así como también potencialmente dañinas, y aprender a manejarlas de forma competente. Asimismo, reivindica el derecho al cuerpo, que se pierde cuando se limitan las libertades: “¿Cómo puede una persona perder el derecho a su cuerpo? Siendo despojado de la libertad de cuidarlo y controlarlo como considere apropiado” (Zasz, 1992: 42).

²¹ CIDH en el caso Ximenes Lopes vs. Brasil, del 4 de julio de 2006, párrafo 10 del voto del Juez Sergio García Ramírez.

Zazs recurre al concepto de “estatismo químico” para manifestar su oposición al manejo tradicional punitivo del consumo de drogas. Se opone tanto a los que criminalizan como a los que defienden la legalización: a los primeros porque sostienen que la ley penal debe operar para la protección de las personas mediante el “estatismo químico”, olvidando que “el abuso de drogas, como el abuso de alimentos o de sexo, solo puede herir o matar a la persona que abusa; y, por supuesto, raramente lo hace”; y a los segundos por considerar que el adicto es un enfermo y asumir que una conducta deba ser asumida de forma terapéutica. Para él este problema expresa una tensión entre los impulsos individualistas liberadores y los colectivistas-redentores y paternalistas terapéuticos; estos últimos esgrimen la excusa de la lucha contra las drogas para fortalecer al Estado y restringir la esfera de actuación del individuo. Desde la siquiatria se defiende una postura liberal respecto al individuo y al Estado.

En todos los planteamientos anteriores se considera a las personas seres autónomos y conscientes: cada uno sabe mejor que otros que es lo que les conviene para su vida y su bienestar. Si su felicidad depende del consumo de drogas, la sociedad y el Estado no tiene atribuciones para interferir e impedir que así sea. La criminalización de la dosis personal con argumentos de protección de la vida y la dignidad de las personas no es aceptable y es inconsecuente con los principios liberales de libertad como autorrealización y la no intervención del Estado en la vida privada e íntima. Ello no significa que el Estado, a través de medios de socialización como el sistema escolar, los medios masivos de comunicación y políticas educativas, difunda los efectos que puede tener para el organismo y la interacción humana el consumo de ciertas drogas alucinógenas. Tampoco puede impedir que quienes se oponen a su consumo divulguen sus argumentos en los espacios de deliberación y de difusión con que cuentan las sociedades democráticas.

En suma: la tesis que defiende la descriminalización de la dosis personal está fundada en una concepción de la libertad individual como autonomía y, en lo referente al control de la vida privada e íntima, sostiene que *cuanto menos Estado, mejor*. No se pueden considerar delincuentes a quienes prefieren y tienen gustos diferentes a los del resto de la sociedad, ni se le puede indicar o imponer a las personas lo que deben consumir, la forma cómo deben llevar sus vidas privadas ni el destino que le den a su cuerpo, en tanto esto no afecte la integridad y la libertad de los demás. La dosis personal se debe descriminalizar.

Estado protector-liberador versus Estado paternalista y el despotismo social

Como lo ha señalado en reiteradas ocasiones Norberto Bobbio (1985; 1987), diversas tradiciones teóricas y concepciones del pensamiento político coinciden –aunque con argumentos diferentes– en su concepción negativa del Estado: los anarquistas lo consideran un mal, sostienen que debería desaparecer y actúan negando su autoridad; para el marxismo el Estado es un instrumento de dominación de clase que debería extinguirse, y el liberalismo lo considera un mal necesario que debe restringir su radio de acción al mínimo posible.

Al interior del pensamiento liberal una cuestión central y problemática ha sido establecer los límites del Estado respecto a la regulación de la vida privada: ¿Cómo es posible vivir en comunidad, estar sometido a normas colectivas y a un ordenamiento social que limita y constriñe y, a la vez, mantener la idea de libertad personal? La respuesta es consecuente con la concepción que tienen de la libertad como licencia o como autonomía, de donde resulta también la asignación de responsabilidades y deberes al Estado respecto a la regulación de la vida privada, se aceptan o se rechazan. Para algunos debe actuar en un sentido de tutelaje y orientación de la vida de los individuos (el paternalismo); para otros debe limitar su radio de acción, actuar como garante del orden social en su dimensión coactiva de aplicación de la ley y en la protección de la soberanía. En lo demás, tanto en la economía como en la vida de los individuos, debe mantenerse al margen (Estado protector-liberador).

También en este debate al interior del pensamiento liberal John Stuart Mill es un referente. En *Sobre la libertad* se preguntaba al respecto: “¿Dónde se haya el punto límite de la soberanía del individuo sobre sí mismo? ¿Dónde comienza la autoridad de la sociedad? ¿Qué parte de la vida humana debe ser atribuida a la individualidad y que parte a la sociedad?” (Mill, 1971[1859]: 99). Su respuesta mantiene la vigencia en la línea de pensamiento que sostiene que el Estado y las normas sociales no deben ir más allá de la libertad del individuo. Es claro que los individuos al actuar en sociedad ajustan sus conductas a ciertas normas sociales necesarias para que esta se mantenga. Si los actos de una persona perjudican a otra o a la sociedad o a un sector de esta, entonces está trasgrediendo lo social-colectivo y debe ser coaccionado y encauzado. Solo en esos casos, pero no cuando las actuaciones de la persona solo la afectan a ella, en cuyo caso debe imperar la libertad y que cada quien asuma las

consecuencias de sus actos. Recurrió a la expresión que un siglo y medio después se sigue usando para calificar al Estado que se inmiscuye en asuntos que obedecen solo al individuo pretendiendo regular su vida: gobiernos despóticos y paternalistas ((Mill, 1971[1859]: 124).

Se trata de la *democracia protectora*, en términos de David Held (1992), aquella que asume que los intereses individuales deben ser protegidos en tanto solo los individuos pueden decidir en último término qué desean y por qué lo desean. Frente a esta concepción, los defensores de una visión libertaria sostienen que se deben estipular los límites del poder que puede ejercer la sociedad y el Estado sobre los individuos, protegiendo siempre su intimidad, su vida privada y su autonomía. Se reitera el planteamiento de Mill respecto a que lo único que autoriza a interferir la libertad individual es cuando se está afectando a los demás, impedir perjudicar a otros. En principio se garantizan los derechos civiles, la libertad de pensamiento y de sentimiento, las preferencias individuales, los gustos y los hábitos personales: la posibilidad de que cada quien organice su vida siguiendo su propio ser, a partir de su autonomía. “Buscar el bien a nuestra propia manera, en tanto no intentemos privar a otros o frenar sus esfuerzos por obtenerla” (Mill, 1971[1819]: 35). Se sostiene así que el Estado democrático debe generar las condiciones que permitan a todos los ciudadanos buscar sus propios intereses y vivir acordemente con sus preferencias. El imperio de la ley es un imperativo: permite proteger la libertad individual, no invadirla ni constreñirla. Nadie tiene derecho a intentar imponerles a las personas sus modos de vida, sus hábitos, costumbres y gustos.

En esta línea de pensamiento confluye el liberalismo que defiende la libertad como autonomía, el Estado que no constriñe las libertades individuales y la democracia protectora. Estos argumentos están presentes en los casos que hemos tomado para ilustrar las diversas posiciones respecto a la criminalización/descriminalización de la dosis personal. Entre los argumentos de la Corte Constitucional en Colombia que despenalizó el consumo y porte personal se consideró lo siguiente:

Quando el Estado resuelve reconocer la autonomía de la persona, lo que ha decidido, ni más ni menos, es constatar el ámbito que le corresponde como sujeto ético: dejarla que decida sobre lo más radicalmente humano, sobre lo bueno y lo malo, sobre el sentido de su existencia. Que las personas sean libres y autónomas para elegir su forma de vida mientras esta no interfiera con la autonomía de las otras, es parte vital del interés común en una sociedad personalista, como la que

ha pretendido configurar la Carta Política que hoy nos rige. Si el derecho al libre desarrollo de la personalidad tiene algún sentido dentro de nuestro sistema, es preciso concluir que, por las razones anotadas, las normas que hacen del consumo de droga un delito, son claramente inconstitucionales.²²

Ante la cuestión respecto a qué podía hacer entonces la sociedad y el Estado para enfrentar la drogadicción, la Corte colombiana recurrió a la *paideia*: solo a través de la educación el Estado puede contribuir a regular e intentar contener las orientaciones hacia el consumo de drogas alucinógenas, no mediante la prohibición, las sanciones y castigos, ni intentando imponer a los individuos lo que otros consideran que es lo adecuado: “No puede, pues, un Estado respetuoso de la dignidad humana, de la autonomía personal y el libre desarrollo de la personalidad, escamotear su obligación irrenunciable de educar, y sustituir a ella la represión como forma de controlar el consumo de sustancias que se juzgan nocivas para la persona individualmente considerada y, eventualmente, para la comunidad a la que necesariamente se halla integrada.” Por otra parte, se opone a tratamientos psiquiátricos o a la reclusión obligatoria terapéutica, que considera también violatoria de la capacidad de decidir de la persona y atenta contra su derecho al libre desarrollo de la personalidad: “Que una persona que no ha cometido ninguna infracción penal –como lo establece el mismo artículo– sea obligada a recibir tratamiento médico contra una ‘enfermedad’ de la que no quiere curarse, es abiertamente atentatorio de la libertad y de la autonomía (...) Cada quien es libre de decidir si es o no el caso de recuperar su salud.”²³

También la Corte en Argentina recurrió al mismo argumento y similares términos al considerar que constituye una acción paternalista del Estado el “intento de proteger al individuo contra la propia elección de su plan de vida considerado indeseable (...) Debe mantenerse la concepción del individuo capaz de formarse un juicio y capaz de adoptar decisiones de forma autónoma, aún cuando puedan derivarse autolesiones.”²⁴ Asimismo, apeló a la dupla educación-acción preventiva como fórmula para sustituir la acción punitiva por la acción socializadora: “exhortamos a todos los poderes públicos a asegurar una política de Estado contra el tráfico ilícito de estupefacientes y a adoptar medidas de salud preventivas, con información y educación disuasiva del consumo, enfocada sobre todo

²² Corte Suprema de Justicia de la Nación (25/08/2009) Arriola, Sebastián y otros s/causa. A.891.XLIV.

²³ Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria, p.21.

²⁴ Corte Suprema de Justicia de la Nación (25/08/2009) Arriola, Sebastián y otros s/causa. A.891.XLIV.

en los grupos más vulnerables, especialmente los menores, a fin de dar adecuado cumplimiento con los tratados internacionales de derechos humanos suscriptos por el país.”²⁵

En palabras de uno de los pensadores liberales contemporáneos, Robert Nozick, las únicas instituciones políticas que pueden estar justificadas son las que apoyan el ámbito de la libertad, las que contribuyen a mantener la autonomía y los derechos individuales. Existen fronteras delineadas por los derechos individuales y la autonomía personal que no pueden cruzarse sin el consentimiento personal. Lo deseable es una forma menos entrometida del poder político, el Estado mínimo en todas las esferas, en la economía, en las instituciones, en la regulación de la vida social. El Estado debe ser protector contra la fuerza, el robo, el fraude, el incumplimiento de los contratos y la violación de las libertades individuales²⁶ (Nozick, 1974: 325). Argumento compartido con Friedrich Hayek (1976), quien considera que cualquier intento de regular la vida de los individuos es opresora y representa un ataque a la libertad como autonomía: la negación del derecho de los individuos a ser el juez de sus propios fines.

Existe una convergencia en los planteamientos de Mill, en las sentencias de las cortes argentina y colombiana y en algunos pensadores liberales contemporáneos. Todos defienden la vida íntima y privada ante los intentos de regulación e intromisión por parte del Estado. De nuevo: libertad máxima, Estado mínimo. Se critica lo que ha sido denominado como populismo punitivo estatal (Garland, 2001; Larrauri, 2006, Pratt, 2007), que propende por la expansión de políticas orientadas a establecer medidas que criminalizan costumbres y hábitos y privan de la libertad a las personas en virtud de sus preferencias y gustos personales con el argumento de que se está protegiendo su vida y a la sociedad de prácticas que erosionan la moral y afectan la interacción social. Aquí subyace una visión que califica como anormalidad y delito comportamientos que solo conciernen al individuo y a su vida privada, y la solución que se encuentra es “proteger” a las personas de sí mismas con medidas de castigo-corrección-rehabilitación a quienes contravengan las normas prohibitivas respecto a los estupefacientes. Se propende por la expansión de la acción coactiva

²⁵ Corte Suprema de Justicia de la Nación (25/08/2009) Arriola, Sebastián y otros s/ causa. A.891.XLIV.

²⁶ Al margen, pero como un elemento de una discusión de mayor alcance, cabe retomar el planteamiento de David Held respecto a que existe una tensión entre los pensadores liberales que defienden la libertad individual, el mercado y la presencia de un Estado mínimo, pero a la vez reclaman autoridad y orden frente a las protestas que denotan los efectos sociales de políticas de ajuste y de retirada del Estado de diversos sectores sociales. Se refiere a lo que denomina como nueva derecha, que expresa el pensamiento neoliberal y que se concretó en los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan y de algunos otros gobiernos influenciados por el “Consenso de Washington”, que disminuyeron de forma sustancial el tamaño del Estado, pero aumentaron sus aparatos de coacción.

y punitiva del Estado en detrimento de la vida privada y de la libertad individual. Aumento de la presencia del Estado en la regulación de la vida privada a través de la criminalización de las conductas y el retroceso de las libertades.

Desde la otra orilla de la antinomia que hemos planteado en las concepciones acerca de la libertad se ha defendido el papel del Estado en la regulación de la vida privada. Santiago Nino, al presentar el argumento del Estado paternalista en el caso argentino, trae algunos casos en los cuales se puede sostener que una conducta cae fuera del ámbito de la libertad personal, cada vez que ella tiene consecuencias más perjudiciales que beneficiosas para la sociedad en su conjunto, por lo cual se puede establecer restricciones a las conductas individuales por parte del Estado. En este sentido, el paternalismo no sería discordante con los principios liberales; no sería necesariamente antiliberal pues las normas en la sociedad con frecuencia incluyen acciones de protección: normas que imponen la vacunación obligatoria, las que prohíben el duelo, las que obligan a los motociclistas a usar cascos protectores, las que hacen obligatoria la enseñanza elemental, las que castigan la eutanasia voluntaria y la ayuda al suicidio, las normas que imponen condiciones de trabajo que el beneficiario no puede renunciar. Son los intereses de los propios individuos afectados los que estas leyes protegen y no parecen violar la voluntad ni la autonomía (Nino, 1989: 10).

En Argentina este mismo argumento protector y paternalista ha sido esgrimido por la Iglesia católica y algunas organizaciones no gubernamentales,²⁷ y algunos magistrados de la Corte Constitucional colombiana defendieron al Estado paternalista-controlador que actuaría en procura del bien colectivo al considerar que el uso de drogas no compete solo al individuo, sino también a la sociedad en la cual vive. Dado que este comportamiento afecta a todos no se puede esgrimir el argumento de que el desarrollo de la libre personalidad hace inviolable para el Estado interferir en su conducta. Esgrimieron argumentos que corresponden a la versión moderada de la tesis de la criminalización de la dosis personal:

Es cierto que el drogadicto, en sí mismo, no puede considerarse como un delincuente, sino como un enfermo en cuyo auxilio el Estado y la sociedad tienen el deber de recurrir. Pero por la condición mental y psicológica a que su situación lo conduce, no es menos cierto que el drogadicto corre el riesgo, más que ningún

²⁷ Véase en línea la posición de Fabián Chiosso, secretario de la Federación de Organizaciones No Gubernamentales de la Argentina para la Prevención y el Tratamiento de Abusos de Drogas, en: http://www.fundaribas.gov.ve/paginaweb/intraribas/unicef/modulos/modulo_3/modulo_3.html#argumentoafavoryencontra

otro adicto, de caer en la delincuencia, como lo demuestran de manera cada vez más alarmante todas las estadísticas en este campo. De ahí que no pueda reducirse de manera tan simplista el problema de la drogadicción a un asunto que solo tiene que ver con el fuero interno o la intimidad de la persona, sino que, por el contrario, forzosamente afecta a todo el entorno social.²⁸

Aunque existen defensores de un estado paternalista y regulador de la vida privada son cada vez más las voces que reclaman la no intromisión del Estado en las esferas íntima y privada. Esta pregunta es respondida en clave de libertad como autonomía por Hans Kelsen (1988) e implica que el individuo actuando en sociedad está, a su vez, sometido a su propia voluntad y no a la ajena y el Estado es el garante de la protección de los derechos individuales y no debe intervenir en algunas esferas de la vida de los individuos: la libertad del individuo depende solo de su razón. Esto significa que las libertades individuales incluyen tanto las que tienen proyección política como aquellas referidas a la “libertad de querer”, a la voluntad autónoma de los individuos. Se constituye un escenario de proporcionalidad inversa: en cuanto menor sea la esfera de las condiciones individuales controladas o restringidas por las normas colectivas, mayor es la libertad como autonomía. En oposición al Estado paternalista que se propone establecer un tutelaje sobre la vida privada de las personas, se defiende la idea de un Estado libertario que, aunque asume la dimensión de cohesión social normativa y coercitiva propia de su naturaleza, no se inmiscuye en asuntos de la vida privada y del desarrollo de la personalidad y de la vida privada.

Cierre provisional a partir de la moderación libertaria

Después de presentar su argumento acerca de las concesiones de libertad en el pensamiento liberal, Norberto Bobbio sintetiza de la siguiente forma los dos extremos del debate: “la sociedad ideal de los primeros es una comunidad de individuos libres; la de los segundos es una comunidad libre de individuos asociados” (Bobbio, 1987: 126).

Los planteamientos a favor de la descriminalización de la dosis personal apuntan a defender la autonomía, la libre elección y el derecho del individuo a disponer de su vida y de su cuerpo y a elegir sus hábitos, costumbres y gustos. Quienes defienden la criminalización lo hacen desde la tesis de que los hombres viven y conviven con otros y que sus actos y comportamientos no les competen solo a ellos, sino también a los demás; que su autonomía es

²⁸ Corte Constitucional Sentencia C-221 de 1994, magistrado ponente Carlos Gaviria.

relativa, no absoluta, y que la sociedad debe pensarse como una comunidad libre de individuos asociados.

En el esquema inicial se incluyeron cuatro posiciones, las dos extremas y las dos moderadas. A partir de los diversos argumentos presentados parece razonable una posición moderada que descriminaliza la dosis personal, pero con algunos matices. Considerar la libertad como autonomía supone que el Estado no debe tener intervenir en la regulación de la vida individual y privada, que los portadores de dosis personales y consumidores de drogas alucinógenas no son delincuentes y que una sociedad no puede pretender manejar un asunto tan complejo de forma punitiva.

La posición moderada del lado de la descriminalización incluye seis aspectos centrales con base en algunos fundamentos del pensamiento liberal:

(a) Asume la premisa del derecho al libre desarrollo de la personalidad y la libertad como autodesarrollo, como autonomía. Aquí se recupera una línea del pensamiento liberal que reivindica la ampliación y el derecho de la esfera de autodeterminación, con lo cual se rechaza cualquier intento de regular la vida íntima y privada, los gustos, las preferencias, los hábitos personales por parte del Estado. Rechaza, igualmente, la denominación de “vicio” para el consumo de drogas alucinógenas y la reemplaza por el de hábitos personales de consumo. Como lo señalara José G. Merquior: “la libertad como encarnación de la libertad de cada uno para vivir como guste (...) El hombre moderno se siente libre porque dirige su vida con base en una elección de trabajo o de ocio” (1991: 229).

(b) Defiende la idea del Estado protector de las libertades que no regule los hábitos y gustos personales, que no controle la vida privada ni se abrogue el derecho de interferir en la vida íntima de las personas a nombre de los fines e intereses colectivos. Se reclama una separación clara entre las esferas pública, privada e íntima. Solo en la esfera pública, y en los casos en que se afecte la integridad y los derechos de los demás, el Estado puede intervenir en las decisiones y actuaciones individuales. El rescate de lo público como espacio de lo colectivo va de la mano de la defensa de lo privado y de lo íntimo como esfera del individuo.

(c) No se puede considerar el porte y consumo de la dosis personal como un delito, por cuanto hace parte de la esfera privada e íntima de las personas y es la expresión de la libertad individual. Aunque se afecte la salud, la capacidad de trabajo, las relaciones personales, incluso el bienestar familiar, el Estado no debe tener la potestad de imponerle a las personas cuál es la mejor forma de vida ni el proyecto personal que

deben seguir. Con la criminalización se obstruye e imposibilita el libre desarrollo de la personalidad.

(d) Como no es un delito ni una contravención, el porte y consumo de drogas alucinógenas no se debe criminalizar, no se puede pretender encarcelar a todo el que consume estupefacientes ni considerarlos criminales, tampoco recluirlos en hospitales psiquiátricos considerándolos anormales o enfermos que deben ser curados aun contra su voluntad. No obstante, en los casos de adicción comprobados médicamente el Estado debe asumir una función de asistencia y de protección de las personas permitiéndoles el acceso voluntario y gratuito (para evitar generar políticas de exclusión) a tratamientos orientados a producir alternativas que sean aceptadas voluntariamente. Asimismo, se debe recurrir a una amplia estrategia educativa y de difusión respecto a los efectos que pueden producir las drogas alucinógenas y acciones preventivas de su consumo.

(e) Se debe transitar de una visión punitiva a una de derechos: se debe considerar un derecho humano no ser criminalizado por factores relacionados con las preferencias, hábitos de consumo o gustos, incluidas las drogas alucinógenas.

(f) Una posición moderada debería también diferenciar las drogas duras de las blandas. Las primeras son todas aquellas que generan en el cuerpo del individuo una dependencia, ya sea física o mental, y pueden transformar el comportamiento del ser humano y convertirlo en poco tiempo en adicto (la cocaína, la morfina, la heroína y las anfetaminas) mientras que las segundas no generan una adicción física, aunque sí mental (productos naturales como la marihuana, el hachís, el opio). Se puede considerar una descriminalización moderada y regulada. Moderada por cuanto se inicia con las drogas blandas, con algunas restricciones en espacios que incluyan a menores de edad, o en casos en que la persona tenga bajo su responsabilidad la vida de otros o su dirección o conducción, y regulada por cuanto el acceso a ellas debe regirse por procedimientos legales con manejo directo y control estatal, como se ha propuesto en Uruguay recientemente o como funciona, en el caso de la marihuana, en algunos estados de Estados Unidos.

Un asunto asociado con esta reflexión, respecto a los argumentos en torno a la libertad individual y el tratamiento que la sociedad le da a la dosis personal de drogas alucinógenas, se refiere al problema estructural de la legalización de la producción y comercialización de estas drogas. Este es un debate que trasciende los alcances de la reflexión aquí propuesta. No

obstante, parece más congruente con la tesis de la moderación libertaria una política orientada a la legalización con estrategias educativas y con regulación estatal, del tipo que la Organización de Estados Americanos ha esbozado recientemente, comenzando con las denominadas drogas blandas, como la marihuana.

Bibliografía

Abanto, Jaime David. “El consumo de drogas en la sentencia de la Corte Constitucional Colombiana. A propósito del pensamiento de Carlos Santiago Nino”. 2009. Disponible en: <http://www.derechoycambiosocial.com/revista009/consumo%20de%20drogas.htm>

Bobbio, Norberto. *Kant y las dos libertades, en estudios de historia de la filosofía*. Madrid: Editorial debate, 1985.

-----, *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós, 1987.

-----, *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Bovero, Michelangelo. *La gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*. Madrid: Trotta, 2002.

Buchanan, J. *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: Chicago University Press, 1975.

Campuzano, Alfonso de Julius. *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1997.

Corredor, Edison Ariel. “Justicia constitucional y dispositivos ideológicos. El caso de la despenalización del consumo personal de drogas ilícitas”. *Estudios de derecho y gobierno* vol. 2, no. 1 (2009).

Courtwright, David. *Las drogas y la formación del mundo moderno. Breve historia de las sustancias adictivas*. Barcelona: Paidós, 2002.

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia-221 1994. Magistrado ponente: Carlos Gaviria Díaz.

Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Madrid: Planeta-Agostini, 1984[1977].

Ferrajoli, Luigi. *Democracia y garantismo*. Madrid: Trotta, 2008.

García Guitián, Helena. “Liberalismo y republicanismo: el uso político de los conceptos de libertad”. *Revista Internacional de Pensamiento Político* vol. 4 (2009): 29-45.

Garland, David. *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Gedisa, 2005 [2001].

Hayek, Friedrich. *Individualismo verdadero y falso*. Buenos Aires: Centro de Estudios de la Libertad, 1968.

Kelsen, Hans. *Los fundamentos de la democracia, en escritos sobre la democracia y el socialismo*. 1968.

Larrauri, Elena. “Populismo punitivo... y cómo resistirlo”. *Jueces para la Democracia. Información y debate* no. 55 (2006): 15-22.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986 [1690].

- . *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. México: Grijalbo, 1970.
- . *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza, 2004 [1689].
- Londoño, Hernando. “Los avatares de la ‘dosis personal’: de derecho constitucional a ‘crimencito’”. *Cuadernos de Derecho Penal* no. 2 (2009): 166-179.
- Merquior, José Guilherme. *Liberalismo viejo y nuevo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1971 [1859].
- Mises, Ludwig von. *La acción humana*. Madrid: Unión Editorial, 1986.
- Montesquieu, Charles Lois de Secondat. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos, 1987 [1748].
- Nino, Carlos Santiago. “¿Es la tenencia de drogas con fines de consumo personal una de ‘las acciones privadas de los hombres’?” 1989. Disponible en: <http://new.pensamientopenal.com.ar/16082009/doctrina01.pdf>
- . *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Astrea, 1984.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- O’Connell, Tom. “Prohibition vs. Regulation”. 1997. Disponible en: <http://www.drugsense.org/probreg.htm>
- Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*. Madrid: Alianza, 1987.
- Solanet, Manuel. *¿Legalización o penalización de la droga?* Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, 2011.
- Szasz, Thomas. “La moralidad del control de drogas”. *Tráfico y consumo de drogas. Consecuencias de su control por el gobierno*. Ed. Ronald Hamowy. Madrid, Unión Editorial, 1991.
- . *Nuestro derecho a las drogas. En defensa de un mercado libre*. Nueva York; Praeger, 1992.
- Toro, María Alejandra. “El limbo de la penalización de la dosis personal”. Trabajo de grado. Escuela de Periodismo y Opinión Pública. Universidad del Rosario, Bogotá. 2012. Disponible en línea en: <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/10336/3895/1/1026263133-2012.pdf>
- Vergara, Andrés, Yiberto Labhuerta, y Sandra Patricia Correa. “Posibles implicaciones de la legalización del consumo, producción y comercialización de las drogas en Colombia”. Archivos de Economía. Documento no. 234. 2003. Departamento Nacional de Planeación. Bogotá.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

i

d

t

a

d

a

i

e

e

a

Premio categoría “Estudiantes”

La libertad y el Derecho contemporáneo: ¿dos senderos que se bifurcan?

Diego Alarcón Donayre



Diego Alarcón Donayre (Ica, Perú, 1994) es estudiante de Derecho y Ciencias Políticas. Interesado asimismo en temas filosóficos y literarios, escribe en su blog personal *Desilusiones Paganas* (desilusionespaganas.wordpress.com). Sus artículos han sido publicados en diversos sitios web, entre otros el del Instituto Político para la Libertad de Perú y *El Independent*. Su correo electrónico es dial3@hotmail.com.

Bienaventurados los que no tienen hambre de justicia, porque saben que nuestra suerte, adversa o piadosa, es obra del azar, que es inescrutable.
Jorge Luis Borges, “Fragmentos de un evangelio apócrifo”

Once unquestioning obedience, once fully enslaved, no nation, state, city of this earth, ever afterward resumes its liberty.
Walt Whitman, “To the States”

Las cosas no tienen por qué ser diferentes si es que las causas de la primacía de la política por sobre las vidas de las gentes se mantienen intactas.
Paul Laurent, *La política sobre el derecho*

Surge una necesaria pregunta si analizamos la composición y la ejecución del Derecho contemporáneo: ¿está la libertad verdaderamente resguardada? La realidad advierte una peligrosa respuesta: ¿alguna vez la estuvo? El dilema, por consiguiente, es más complejo que como lo presentan los manuales de introducción al Derecho.

Así, se afirma en los más de estos textos que el Derecho existe para resguardar la libertad. Acto seguido, sin embargo, se vierten las más antiliberales afirmaciones. Paradójica es la existencia de un Derecho concebido en la creencia de que se puede hablar de derechos al margen de los derechos del *individuum*. Todo lo contrario parece primar cuando un aura socializante reviste a lo que, por convención más que por racionalidad, conocemos como Derecho contemporáneo. Un Derecho cimentado en el clisé y la retórica y que, por ello mismo, no tiene ningún reparo en abusar del pleonismo y el oxímoron. He aquí, por lo tanto, una *consigna* que, naturalmente, encuentra en los rótulos su mejor defensa.

“Antidemocrático” –o “fascista”, siguiendo la verborrea caribeña– es la mejor descalificación para quien no se come los cuatro o cinco clisés que cimentan el “Estado social, democrático y de Derecho”.

Desafiemos, no obstante, tan “jurídicamente correctos” límites. Reformulemos la pregunta: ¿el Derecho contemporáneo resguarda la libertad? Esa es la incógnita. Se habrá de advertir, quizás, que la sola pregunta es ya una respuesta. En efecto, la tesis de este trabajo denuncia un “no” rotundo. Una vez más el atropello al *individuum* se hace paradigma.

Los atavismos teológico-políticos se ven hoy revitalizados por la sumisión a la *norma* y a los gobernantes que la vomitan. El medioeval absolutismo se ha reinventado en *lo social* como principio y fin del Derecho. El Estado de bienestar encontrará aquí su “justificación”. Curiosamente, descubriremos que la nomenclatura progresista no tiene un pasado tan revolucionario.

Tan pretencioso punto de partida nos obligará a dar un somero vistazo a los anales de la historia jurídica. ¿Rompimos verdaderamente con el *Ancien régime*? ¿Es cierto, como dice el relato tradicional, que hubimos de desprendernos de cualquier vestigio absolutista? ¿Cuán alejados estamos de la sapiencia estoica que forjó el Derecho romano clásico? Todas las cuestiones aquí sugeridas parecen mostrarnos un conflicto que raya con lo existencial. ¿No era la nuestra una época en que habíamos llegado a un grado de sofisticación que desterraba por completo lo autocrático y despótico? ¿Seguimos imbuidos en el charco de legalidad sangrienta que esparció el siglo xx? Al parecer, el relato oficial (y el no tan oficial) nos esconde una verdad que desde la pura observación histórica es incontrovertible.

Sugerir que el Derecho contemporáneo no tiene aquella sofisticación y modernidad que (¿deliberadamente?) se le atribuye nos deja aún más contrariados que al inicio. ¿Es que siempre nos mintieron? O más bien, ¿nuestra muy utilitaria existencia goza con el autoengaño? Y es que la justicia, aquella diosa, que no se ve, que no se siente, que todos claman y que, al mismo tiempo, aniquilan, es tan maleable al arbitrio humano que hasta Stalin quiso *imponer justicia, su justicia*.

Se desliza, así, un pesimismo que nos recuerda que, quizás, el proyecto emprendido por los primeros liberales no duró mucho. Asistimos, por el contrario, a un espectáculo de banalización de aquello que, con colosal grado de erudición, las mentes más escépticas ante el poder nos dejaron. ¿Se puede pensar el constitucionalismo, el estado de Derecho y demás intentos de limitación al poder, actualmente convertidos en eslóganes al servicio de los gobernantes, sin reconocer la influencia del liberalismo clásico? Ellos dejaron el ideal; lo disparatado y relativista se encargará de destruirlo.

Lo antes dicho no nos obliga a eludir una conjetura que se cae de madura: ¿en qué medida es posible afirmar que la limitación al poder es una opción realista? Se desliza ahora otra pregunta tanto o más problemática: ¿limitar el poder es utópico? Las complicaciones propias, sobre las que volveremos luego, de utilizar este término tan asociado con los totalitarismos parece ser lo más complejo de demostrar. A la intuición arriba formulada habremos de inocularle sentido.

Por momentos, las líneas posteriores llevarán, quizás de forma poco sistemática, a un pesimismo que no parece del todo apasionado, sino completamente racional. Será necesario, pues, asumir esta *insoportable levedad del ser liberal*.

Llegados aquí, el pesimismo parece primar. Estamos casi en el aura de la tragedia griega. ¿Por qué, entonces, no utilizamos esta tan nietzscheana situación? ¿Es posible encontrar la luz en la nebulosidad y el inicio en el final? Quizás *la eterna vigilancia*, por muchos despreciada y por pocos comprendida, es, más que un proyecto, una actitud; la única que, posiblemente, nos puede alejar de aquello a lo que la realidad nos empuja.

I.

Si la historia de la humanidad es la historia de la libertad, la del Derecho lo es de la reivindicación del *individuum*. De modo que “a cada paso que demos del apartamiento o elusión de lo político, del poder, podremos aproximarnos a lo jurídico, nunca a la inversa.”¹

Sin embargo, la historia no es un continuo y lineal discurrir de hechos. Es, por el contrario, tan anárquica como ilógica e inmisericorde. Quizás una simbolización perfecta sería la novela escrita por el personaje borgeano T’sui Pen. Así pues, la historia es un inmenso libro de posibilidades infinitas, de interminables “senderos que se bifurcan”. Todas las posibilidades se dan en la historia: allí se encuentran lo trágico, lo cómico y lo grotesco. Y el hombre está obligado a elegir. Está, como dice Ortega y Gasset, “fatalmente forzado a ejercer la libertad”.² Esto no supone que siempre el hombre opte por lo que *la prueba y el error* y la racionalidad indican. Bien puede regresar a escenarios despóticos. Bastará con solo dar vuelta a la página para que aquello esté a la mano. Del acercamiento a la *civitas romana*, en la que “lo privado fundaba día a día lo público (*res publica*) desterrando poco a poco a lo gregario”³, puede, sin ningún impedimento, salvo el remordimiento, tener nostálgicas añoranzas de un imperio de césares, en el que lo público devora por completo lo privado.

Deberíamos, antes de pasar al estudio de la génesis del Derecho contemporáneo, curarnos de la reduccionista idea de que la modernidad acabó con el *Ancien régime*, de que “la diferencia entre los *anciens et modernes*

¹ Paul Laurent. *Teología y política absolutista en la génesis del derecho moderno*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, pág. 20.

² José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966, pág. 62.

³ Paul Laurent. Op. cit., pág. 123.

estriba en que en los primeros lo religioso era lo fundacional mientras que en los segundos era *lo político*.⁴

Y es que la ruptura con el *Ancien régime* no fue categórica, y no fue, realmente, ruptura. Quien crea que lo sacro y lo político rompieron con La Fayette y Mirabeau no puede sino ignorar y reducir un proceso más complejo. En efecto, *lo sacro* no terminó con la irrupción de *lo político*, mutó en esto último. Más tarde, en el fulgor de los disparates hechos consignas en el siglo XX, mutará en *lo social*, con la venia y el aplauso de una *intelligentsia* que no se cansó de despoticar contra todo aquello que resguardaba al individuo de la impronta totalitaria del poder político. Será esta misma *intelligentsia* la que llorará las inevitables consecuencias, aun sin comprender que también los orates pueden tomar las riendas del Leviatán.

Como muestra de lo antes dicho, es posible afirmar que la satanización del *lucrum* y la negación del *individuum* no es un producto del siglo XIX, ni de Marx ni Engels, sino de los atavismos medioevales que, *in nomine Patris, et Filii, et Spiritūs Sancti*, condenaban tan mundanas expresiones de lo terrenal.

La toma de Constantinopla (1453) por parte de las huestes del sultán turco Mohammed II vino a liquidar la Edad Media y a su vez dar vida a la Edad Moderna. Era momento de reinventar *lo sacro*. La forma reaccionaria de rehabilitar la agónica *Republica fidelium*, por supuesto, por intermedio de *lo político*. Obviamente la tarea tenía que ser radicalmente sutil (*espiritualis*). “Era el momento de llevar la *Ecclesia* más allá de los muros del templo.”⁵

Años más tarde, se inaugurará una época en que, desde las trincheras de una intelectualidad tibiamente secularizada, se implorará al naciente Estado –híbrido de la *respublica cristiana* y lo cabalístico– que, ya no “en nombre del padre y el hijo” sino de la *dignitas*, muestre sus tentáculos para *desfacere entuertos y socorrere viudas*. Esto, sin embargo, no impidió que aparecieran ciertas lagunas de libertad en una Europa apegada por tradición y pía convicción a la satanización del lucro, lagunas necesarias que pudieron dejar al mundano y plebeyo potencial individual iniciar su dinamismo. A una “pequeña república de tenderos” le debemos, en cierto sentido, la obra de Erasmo, Espinoza o Grocio: Holanda.

Es innegable la influencia de la Reforma en aquellos tiempos. La crítica a la monopólica interpretación de las Escrituras no sería una contingencia. “Es diferente descender de santo Tomás de Aquino y de san Agustín que

⁴ Ibid., pág. 15.

⁵ Ibid., pág. 32.

descender del no santo Lutero. Ello marca una honda escisión. Mientras que los primeros colegían que solo se puede llegar a la gracias de Dios a través de la blanca e impoluta mano de la Iglesia, el segundo argüía, sin duda conducido por el disidente espíritu del monje romano-británico Pelagio (siglo v), que esa misma *gratia* era asible desde la mera voluntad del hombre particular.”⁶ No obstante, ello no significaría un sincero cuestionamiento de lo estatal. Es más, desde esta estela aflorarían los nacionalismos que coactarían franquicias y heredades.⁷ No sin razón Lord Acton escribió: “Los verdaderos amigos de la libertad han sido siempre escasos, y su éxito se ha debido a minorías que han prevalecido asociándose con aliados cuyos objetivos diferían con frecuencia de los suyos.”⁸

Pero la vocación holística y totalitaria de la *respublica cristiana* se mantuvo intacta. Por un lado, una relativamente laica intelectualidad reinventaba, por lo menos en lo formal, un orden. Hobbes es el ejemplo por antonomasia, y Rousseau, el ideal llevado al paroxismo. Y por el otro, la contrarreforma llevó la desmesura a niveles insospechables. El derecho, sin apremios ni academicismos, volvía, cual despotismo oriental, a colocarse como mero adorno.

No todo lo teológico se alineó con lo descabellado y absolutista. La escolástica tardía, y en particular la escuela de salamanca, contribuyeron enormemente a todo aquello que la reivindicación del *individuum* representaba, sobre todo el derecho de propiedad.⁹ Sobresalen Francisco de Vitoria, Juan de Mariana o Luis de Molina.

Llegados aquí todo nos parece indicar que los preludios de lo contemporáneo no serán sino la renovación de la tradicional aversión al *individuum*. Para ello se servirán desde el poder de una comodísima conversión. La modernidad nos dejó una corrosiva (des)conceptualización de la libertad. La libertad social, la libertad positiva, rimbombantes promesas que servirían de estandarte a una masa en rebelión. La teoría llevada a la práctica de un Sieyès que, en su *Qu'est-ce que le tiers état?* (1789), señalaba que “el poder constituyente todo lo puede, y que, lo mismo, no se encuentra de antemano sometido a ninguna constitución”. Clara muestra de una hostilidad a lo jurídico, el mejor soporte de lo individual, justamente contra lo que actuó la Revolución Francesa, un episodio del

⁶ Paul Laurent. *La política sobre el Derecho*. Lima: nomos & thesis, 2005, págs. 14-15.

⁷ Heinz Duchhardt. *La época del absolutismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, pág. 43.

⁸ Lord Acton. “Historia de la libertad en la antigüedad”. *Estudios Públicos*, no. 11, 1983, pág. 3.

⁹ Véase, por ejemplo, Murray Rothbard. *Economic thought before Adam Smith*. vol. I. cap IV. The late *Spanish Scholastic's*. Auburn, Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2006. Asimismo, Jesús Huerta de Soto. *Nuevos estudios de Economía Política*. Madrid: Unión Editorial, 2002, págs. 250 -261.

que, en palabras de Alfonso de Lamartine, “solo se habla de sangre y de lágrimas”.¹⁰

El regreso a lo comunal estaba cerrado. Solo faltará que Inglaterra caiga ante este influjo para que el moderno Estado de bienestar selle su nacimiento. La transformación de lo *divino* a lo *social* cobrará onerosas consecuencias: lo jurídico, el *individuum* y todo vestigio de prudencia y racionalidad se enfrentarán a lo más oscuro del siglo XX. Será una época en que, como dijo Ortega y Gasset, “a los Derechos del Hombre ya conocidos y conquistados habrá de acumularse otros y otros, hasta que desaparezcan los últimos restos de mitología política”.¹¹

El siglo XX recibirá el término *libertad* desde las más improbables concepciones. El comunismo le prometerá al proletariado *la Libertad*, ese mundo distinto donde verdaderamente la clase obrera se habrá desprendido de todo vestigio burgués. He aquí una elucubración de bolchevismo agustiniano. Los escritos de Marx y Engels serán, en efecto, el Nuevo Testamento del Comunismo. Lenin será Pablo, el apóstol de los gentiles, que adaptó el evangelio para una generación y un pueblo nuevos. Stalin hará del emperador Constantino, y convertirá la nueva religión en una ortodoxia estatal. La idea de Dostoievski de transformación del Estado en Iglesia fue sustituida por la idea de Lenin de transformación del Estado en el Partido. Una vez más el *individuum* será *lo diabolicum*, lo burgués. Desde Alemania, se alzará un régimen que (¿por casualidad?) también hará de la aversión a lo privado el eje su doctrina. La única variante es que aquí lo *diabolicum* será todo lo incongruente con los ideales hitlerianos.

Inglaterra ya hacía largo rato que ignoraba colosalmente a Locke, y se dejaba seducir por un “medurado” socialismo.¹² Ciertamente, un logro que no le será del todo ajeno a la memoria de John Stuart Mill, quien, sin imaginar las cáusticas consecuencias, enseñaba que “no siempre la distribución de la riqueza es un asunto exclusivo de las instituciones humanas, pero una vez que las cosas están ahí, la humanidad, colectivamente o en forma individual, puede hacer con ellas lo que guste. Puede ponerlas a disposición

¹⁰ A. de Lamartine. *Historia de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1959, pág. 9.

¹¹ José Ortega y Gasset. “Democracia morbosa”. *El Espectador*. España: Salvat Editores, pág. 69.

¹² “Los cimientos del Estado de bienestar laico occidental se pusieron probablemente con la Ley de Pobres de 1834.” Para 1875, “cuando el Estado llegó por fin a recrear un cuerpo administrativo en la Ley de Salud Pública, incurrió incidentalmente en la mayor invasión de los derechos de propiedad del siglo XIX”. “Se ha estimado que durante el periodo que va desde 1850 hasta 1890 el número de empleados gubernamentales británicos creció en aproximadamente un 100 por ciento y, desde 1890 hasta 1950, en un 1.000 por ciento; el gasto público en el siglo XIX fue, por término medio, de alrededor del 13 por ciento del PNB, después de 1920 nunca bajó del 24 por ciento, después de 1946 nunca fue inferior al 36 por ciento y en nuestros días la señal está apenas por encima o por debajo de la mitad dependiendo de cómo contabilicemos el gasto público.” Anthony de Jasay. *El Estado: la lógica del poder político*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, págs. 97-98.

de quien se desee y en los términos que se quiera”. La justicia social en su forma más arcana. No resulta exagerado, entonces, lo dicho por Hayek: “Este es John Stuart Mill; sin embargo, el hombre se transformó en héroe del liberalismo europeo. En los hechos, él realmente lo mató.”¹³

Es ahora el momento más preciso para auscultar lo que lo contemporáneo entiende por libertad. Esto ciertamente nos ayudará a entender por qué las más de las gentes viven exclamando y pidiendo libertad sin conocer las cadenas a las que están atadas.

La libertad de “los post-modernos” no dista mucho de aquella que Constant señalaba como la de los *antiguos*.¹⁴ Ambas afirman la primacía de lo social por sobre lo privado. Lejos quedará la noción *libertad individual*, aquel elogio privatista que ponía en la coacción su antípoda. Hayek advirtió que el uso de la hobbesiana definición de libertad era peligroso.¹⁵ Así, “la transición del concepto de libertad individual [libertad negativa] al de libertad como poder [libertad positiva] ha sido favorecida por la tradición filosófica que, al definir la libertad, usa la palabra ‘limitación’ donde nosotros hemos usado ‘coacción’.”¹⁶ Las consecuencias de la *perversión del lenguaje*¹⁷ serán palpables. La libertad será vista desde un prisma ajeno a la terrenal ‘ausencia de coacción’ o *libertad individual* en Hayek, *libertad defensiva* para Sartori¹⁸ o *libertad negativa* para Isaiah Berlin¹⁹. Todo lo contrario, se le revestirá de una divinización marxiana que, por ello mismo, la convertirá en una total paradoja.

La inversión del término libertad no es gratuita.²⁰ Trae consigo corrosivas secuelas: “Este es el significado de concebir la libertad (...) como ‘el poder hacer’: como suficiencia material, alimento, dinero; como una caja vacía a no ser que la llenemos de ‘democracia económica’; como alguna condición

¹³ Friedrich von Hayek. “Los fundamentos éticos de una sociedad libre”. *Estudios Públicos*, no. 3, 1981, pág. 82.

¹⁴ Benjamin Constant. “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. *Del espíritu de conquista*. Madrid: Tecnos, 1988.

¹⁵ Hobbes entendía por libertad “la ausencia de impedimentos externos.” Thomas Hobbes, *Leviathan*, parte I, cap. XIV.

¹⁶ Friedrich von Hayek. *Los fundamentos de la Libertad*. Madrid: Unión Editorial, 2008, págs. 38-40.

¹⁷ Véase Friedrich von Hayek. “La fatal arrogancia: los errores del socialismo”. *Nuestro envenenado lenguaje*. Madrid: Unión Editorial, 1990.

¹⁸ Giovanni Sartori. “La libertad y la ley”. *Revista Libertas* (octubre 1986), pág. 5.

¹⁹ Véase “Dos conceptos de libertad” en Isaiah Berlín, *cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, págs. 191-205.

²⁰ Como afirma Albert Espuglas, “la libertad como poder y la libertad como ausencia de coacción son necesariamente excluyentes, pues la primera solo puede existir en la medida en que desplaza a la segunda: un derecho a tener conlleva por parte de otros una obligación a proveer, de modo que en tanto alguien posee un derecho a disponer de unos medios para saciar sus necesidades otros deben estar obligados a suministrárselos y deviene lícito interferir en sus asuntos para asegurar el cumplimiento de esa obligación”. Albert Espuglas. *La comunicación en una sociedad libre*. Madrid: Instituto Juan de Mariana, 2008, pág. 45.

fundamental que no debe confundirse con las libertades ‘burguesas’ o ‘clásicas’ de expresión, reunión y elección, todas las cuales dejan al margen a los ‘realmente’ (económicamente) no libres.”²¹ Y fue exactamente lo que pasó. El moderno Estado de bienestar es el resultado de la codificación del paradigma de la libertad positiva. A partir de aquí cualquier reserva de lo privado se verá inmersa en el mastodóntico Leviatán. Derechos de propiedad, contratos e imperio de la ley serán tirados por la ventana; una vez más, lejos quedará la sapiencia estoica que forjó el derecho romano clásico. Es ahora el momento de césares relativistas que, banderas de *peace and love* en las manos, terminarán por crear un sistema altamente intervencionista. Es justamente lo que afirma Bobbio: “El paso del Estado liberal al Estado social está marcado por el paso de un derecho con funciones principalmente protectorio-represivas a un derecho cada vez más promocional.”²² Y mientras más “promocional” se hacía el Derecho, más grande era también el peso estatal. La época del Estado paternal habrá iniciado. Este fenómeno no hará distinciones; se expandirá sin reparar en nacionalidades, ni supuestas ideologías. Total sentido tiene lo dicho por Harold J. Berman a mediados del siglo xx: “El derecho paternal no está limitado a Rusia o al socialismo marxista. Su desarrollo ha ido a la par que el aumento de centralización de poder en todos los países industriales durante los últimos cincuenta años y el incremento de la impotencia del individuo.”²³

El conjunto de lo acaecido contó, obviamente, con la venia intelectual de un positivismo del que aún no nos hemos curado. La sumisión a la norma sigue siendo la estructura de la lógica jurídica. Se hace difícil tan solo pensar que los horrores del nazismo no fueron suficiente remedio.

Todo es posible desde lo político, y todos tenemos que pagar su natural inmunización contra las enseñanzas. Las inevitables consecuencias siempre son pagadas desde las bolsas de los súbditos. Eso puede explicar la especial fijación que tiene *lo político* por lo disparatado. Eso, claro, solo es posible porque, una vez negado el *individuum*, cualquier límite a la desmesura estatal es pura quimera.

II.

No resulta del todo ilógico que sea un marxista quien entienda que todo derecho presupone el individuo razonable y prudente que se compromete

²¹ Anthony de Jasay. Op. cit., pág. 160.

²² Norberto Bobbio. *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, pág. 124.

²³ Harold J. Berman. *La justicia en la U.R.S.S.* Barcelona: Ediciones Ariel, 1967, pág. 18.

en transacciones distintas, es decir, que, en cierto sentido, el Derecho es un reflejo del mercado. Tan es así que Pashukanis, uno de los juristas más importantes en la historia del siglo xx, entendía al Derecho como “un reflejo del capitalismo.”²⁴ Al fin y al cabo, fueron Marx y Engels quienes concibieron el Derecho como una “superestructura” al servicio de la burguesía. Pashukanis sostenía, por ello, que “los sujetos económicos que intercambian productos en el mercado precisan de un sistema jurídico que garantice el cumplimiento de las transacciones”, asimismo que “la concordancia de intención de las partes, que es el fundamento del derecho contractual, es al mismo tiempo el fundamento de las restantes ramas del árbol jurídico”.²⁵ Obviamente, Pashukanis lo hacía desde una perspectiva negativa del derecho. El marxismo clásico entendía el Derecho como una institución histórica, que desaparecería cuando *la estructura* económica hubiera pasado de un estadio capitalista a uno socialista.

Sin embargo, lo sugerido por Pashukanis no es del todo equivocado. El Derecho es *praxeológico*,²⁶ se construye en función de la acción del *homo*. No es una invención deliberada de unos iluminados, sino un orden generado “por la acción de los hombres pero de ningún plan de ellos”; “secreción espontánea de la sociedad”, como decía Ortega y Gasset.²⁷ Quizás por ello el jurista soviético sentenciaba, sin prejuicios, que “el Derecho alcanza el punto más alto de su desarrollo bajo el capitalismo”.

Para los marxistas que eso sea así, en realidad, no es bueno. De hecho, de acuerdo con Pashukanis, mientras se fuera eliminando el capitalismo, también se extinguiría el Derecho. Así, queda claro por qué esta teoría, y otras como las de Stuchka o Goijbarg, son consideradas teorías nihilistas o negativas del derecho.

Lo perverso irrumpiría en Pashukanis una vez comprendido el carácter inherentemente individualista y contractual del derecho. Reformulando su teoría, señalaba que: “En la sociedad capitalista burguesa, la superestructura jurídica tiene la máxima inmovilidad porque representa un armazón firme para el movimiento de las fuerzas económicas, cuyos soportes son los empresarios burgueses”. Con ello, ahora el Derecho aparecía como obstáculo para el “desarrollo proletario”. Fue justamente en este momento cuando se desarrollaba el primer plan quinquenal. Así, lo que estaba sugiriendo el jurista

²⁴ Véase Evgeny Pashukanis. *Teoría general del derecho y marxismo*. Barcelona: Labor Universitaria, 1976.

²⁵ Harold J. Berman. Op. cit., pág. 40.

²⁶ Véase Enrique Gherzi. “¿Lógico o Praxeológico?” Conferencia dictada el 29 de octubre de 2009 en la Universidad Francisco Marroquín. Disponible en: <http://articulos.ghersi.com/2011/08/capitulo-13-%C2%BFlogico-o-praxeologico/>

²⁷ José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966, pág. 14.

soviético no era algo nuevo en la historia; era, por el contrario, figura repetida. *Lo político sobre lo jurídico* una vez más. Lo dejó claro cuando dijo: “En un momento en que los científicos políticos burgueses se esfuerzan por presentar la política como si fuera derecho, por disolver la política en el derecho, el derecho ocupa entre nosotros, por el contrario, una posición *subordinada* a la política. Tenemos un sistema de política proletaria, pero no necesitamos para nada un sistema jurídico proletario.” “Entre nosotros, el derecho no puede desempeñar un papel independiente y ser un fin en sí mismo.”²⁸

Aquí se entendía por completo lo que *es* el Derecho y, también, cómo destruirlo. Stalin se encargará de lo último, empero, justificado por un “jurista” distinto, Vichinsky, quien fuera fiscal general de la URSS. Él tuvo la paradójica tarea de elaborar una “legalidad revolucionaria”, es decir, revestir las carnicerías del Stalin con un manto de solemnidad y formalismo. Y es que, en su informe sobre el Proyecto de Constitución de 1936, Stalin reclamó: “Necesitamos más que nunca la estabilidad de las leyes.” Sin embargo, en su argumentación, Vichinsky a duras penas pudo ir más allá de las vulgaridades y salidas fáciles. Pero a Stalin poco o nada le importaba eso. Lo importante era tener leyes. Entendía que, para la *conciencia* –algo que debía ser dominado–, las formas importan, aunque estén vaciadas de todo contenido. El estalinismo rehabilitó la “superestructura”. En fin, la realidad demostró, una vez más, que lo jurídico con lo político no va de la mano, aun cuando lo último pudiera destruir lo primero. De ahí que, “cualquiera que fuesen las justificaciones y los motivos, el Estado soviético estaba luchando por legalizar *su* situación; buscaba en el “derecho” la justificación para *su* autoridad”.²⁹

Pero si lo entendían los soviéticos, ¿por qué no lo entenderían en Occidente? En realidad sí lo entendían, y desde mucho antes. La subordinación de lo jurídico a lo político *prevalecerá* hasta nuestros días. La lógica del plan quinquenal y la de la indiscriminada subida de impuestos para pagar la parranda deficitaria estatal –que bien podría ser solucionada reduciendo drásticamente al Leviatán– es la misma: un profundo menosprecio por el proyecto de vida de los individuos y sus derechos. Y es la misma lógica que los mercantilistas utilizan para justificar el atropello a los derechos individuales en nombre del “desarrollo”. Política pura y dura, donde los derechos son males *innecesarios*. Veamos, pues, cuán *innecesarios* han sido los derechos individuales para los Estados.

²⁸ Evgeny Pashukanis. “El Estado soviético y la revolución del Derecho”. Conferencia traducida en el volumen *Soviet Legal Philosophy* por H. W. Babb. Harvard, 1951, págs. 237-280.

²⁹ Harold J. Berman. Op. cit., pág. 81. (Las cursivas y las comillas son nuestras.)

III.

Si para comprender la génesis del Derecho contemporáneo hubimos de curarnos del reduccionismo, parece necesario ahora curarnos de ciertas etiquetas. Comprendo que es cómodo etiquetar. Es algo que el lenguaje ayuda a presuponer. No es raro el caso de personas que, tratando de defender la libertad, dan como ejemplo de “verdadero capitalismo”³⁰ a Estados Unidos y, por otro lado, señalan como manifestación pura de socialismo a la extinta URSS. Sin embargo, tal lógica es errada. El mito del capitalismo y el socialismo puros es eso: un mito. Estados Unidos viene hace mucho tiempo arrastrando las cadenas de un obscuro estatismo. Por otro lado, puede sonar sorprendente que el derecho de sucesiones soviético fue, con respecto a los impuestos, incluso más liberal que el americano.³¹

No obstante, resulta beneficioso para nuestro propósito elaborar figuras ideales. Metodológicamente nos pueden ayudar a entender la compleja realidad. Es justamente lo que hace Anthony de Jasay cuando delinea la figura del *Estado capitalista*.³² Este estará cimentado en dos instituciones, justamente aquellas que Daron Acemoglu y James Robinson denominan “inclusivas”³³: propiedad privada y contratos. El Estado capitalista es aquel en el que el Estado no interfiere en la propiedad de los individuos ni en sus contratos bilaterales. Es justo lo que algunos denominarían el Estado liberal ideal. Obviamente, esta es una figura inexistente, puramente metodológica, que nos servirá, sin embargo, para explicar cuándo se acercan y cuándo se alejan los Estados de *lo jurídico*. Israel Kizner, en su curso de economía de 1994, en New York University, dijo: “Tracen una línea imaginaria. En un extremo coloquen la absoluta descentralización de decisiones, y en el otro coloquen la absoluta centralización. Obviamente en el mundo real no encuentran ninguno de los dos extremos, pero si tiene clara la teoría del proceso de mercado, sabrán dónde ubicar, siempre de modo gradual, las diversas situaciones del mundo real.” Esa línea imaginaria encontrará en sus límites al Estado capitalista de Jasay y al socialismo puro respectivamente.

Lo medioeval no es fácil de arrancar. La institución de la propiedad privada se ha visto limitada ya desde sus inicios. El régimen de la propiedad feudal unía la posesión de la tierra al *status* social. *Dominium* significaba a la vez “propiedad” y “señorío”. El naciente capitalismo no respetará tales

³⁰ Nos referimos por capitalismo al capitalismo de libre mercado.

³¹ Harold J. Berman. Op. cit., págs. 176-179.

³² Anthony de Jasay. Op. cit. págs. 25-76.

³³ Una institución inclusiva es aquella que crea incentivos para la inversión y la innovación y permiten que una nación pueda desplegar más efectivamente sus talentos.

disposiciones. Se acercará, en cambio, al plebeyo *finders are keepers*, “el que se lo encuentra se lo queda”. La propiedad capitalista no dependerá de la escasez, ni del mérito. Tal osadía, empero, no durará mucho.

El Estado capitalista –siempre idealmente– respeta la propiedad así formulada. La realidad, por el contrario, es cada vez más limitadora de esta institución. Claro, ya no en nombre de señoríos y títulos nobiliarios, sino con el estandarte de lo social. La “justicia”, la “igualdad”, la “utilidad”, cualquier argumento es válido si el Leviatán quiere limitar la propiedad de sus súbditos. No en vano advertía Mises: “The program of liberalism, therefore, if condensed into a single word, would have to read: *property*.”³⁴

Sumada a la anterior institución, la libertad de contratar aparece como la otra base del Estado capitalista. Esta “puede interpretarse como la libertad del que encuentra algo no solo para quedarse con lo que ha encontrado, sino para transmitirlo con todos sus derechos a otro en los términos que elija, y por extensión la libertad de este último para transmitirlo aun a otro.”³⁵ Lo medioeval no será ajeno a tan liberal institución. Intentará mediante la *dignitas*, el *bonun commune* o el *pretium justu* tratar de limitar la libertad contractual. Hoy, sin embargo, el repertorio regulador es mayor; una “tiranía de controles”, en términos de Milton Friedman.³⁶ Sea por el catastrofismo ecológico o las “fallas de mercado”, siempre es factible para el Estado aumentar la regulación contractual. Siempre, eso sí, en función de una falacia: la falacia del nirvana.³⁷ Así, cada vez que desde las trincheras progresistas se realiza alguna denuncia contra el “salvaje” libre mercado, de forma no expresa se hace también una comparación desafortunada: se compara el estado real de las cosas con una nirvana que no existe, por lo menos al margen de las muy igualitarias mentes denunciadoras. Vistas así las cosas, ¿cómo no tratar de imponer una fuerte regulación?

Tal lógica, además de falaz, ignora las consecuencias de la intervención gubernamental. Si el libre mercado es “defectuoso”, ¿por qué la mano del gobierno tendría que ser bienhechora? Aun aceptando que las “fallas de mercado” existan, ¿eso es una suficiente condición para que el Estado intervenga?³⁸

³⁴ Ludwig von Mises. *Liberalism in the classical tradition*. San Francisco: Cobden Press, 2002, pág. 42.

³⁵ Anthony de Jasay. Op. cit., pág. 35.

³⁶ Milton y Rose Friedman. *Libertad de elegir*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983, págs. 63-131.

³⁷ “The view that now pervades much public policy economics implicitly presents the relevant choice as between an ideal norm and an existing ‘imperfect’ institutional arrangement. This nirvana approach differs considerably from a comparative institution approach in which the relevant choice is between alternative real institutional arrangements.” Harold Demsetz. “Information and Efficiency: Another Viewpoint”. *Journal of Law and Economics* vol. 12, no. 1 (abril 1969), pág. 1.

³⁸ Véase Art Carden y Steve Horwitz. *Is Market Failure a Sufficient Condition for Government Intervention?* Disponible en: <http://www.econlib.org/library/Columns/y2013/CardenHorwitzmarkets.html>.

Por otro lado, se ha vuelto común en ciertos sectores progresistas tratar de resumir el tema de la regulación contractual y la distribución de la riqueza en términos de “utilidad”. Una vez más, en memoria del “liberal” John Stuart Mill. Lo útil para la sociedad, arguyen, no puede depender de apreciaciones ideológicas. Pero ¿cuán objetivos son los análisis realizados? El solo análisis de “utilidad social” es, en sí mismo, una salida fácil a un problema no resuelto: ¿se puede hablar de utilidad al margen del individuo? En absoluto. El individuo es la medida de lo útil. Intentar sumar utilidades individuales y crear resultados netos raya con lo pueril. “Cuando los niños aprenden que no deben tratar de sumar peras y manzanas, ¿cómo pueden los adultos creer que, aunque se lleven a cabo de manera suficientemente cuidadosa y se apoyen en la moderna investigación social, tales operaciones pueden servir como guía de la conducta deseable del Estado, de lo que todavía se denomina afectuosamente ‘elección social’?”³⁹

Los fenómenos de crecimiento en la intervención estatal antes mencionados tienen algo en común. Harold Berman sostuvo que, si en algo se diferencia la propiedad y el contrato soviéticos de las formas occidentales, es que en la URSS estos derechos aparecían de forma “relativa”, nunca de forma “absoluta”. Occidente, al contrario de lo que sugiere Berman, no fue en realidad ajeno a esta *relativización*. La propiedad en forma absoluta solo puede encontrarse hoy en formas ideales como el Estado capitalista de Jasay.

La línea imaginaria de la que hablaba Kizner se vuelve ahora una forma de interpretación. Lo jurídico y capitalista por un lado, y por el otro, lo político e intervencionista. Esta línea puede, no obstante, aventurar a ciertos amantes de lo híbrido a decir: ¿y por qué no buscar una estancia media? Esta pregunta, pues, demostraría una completa ignorancia sobre la lógica del poder político. Este no conoce de equilibrios, de medida; se encuentra inevitablemente atrapado en la compra del consenso y la distribución.⁴⁰ De manera que el juego político tiende al incremento del peso estatal. Los derechos no serán ya el resguardo del individuo, sino cupones de venta, de clientelismo. Y es que la “redistribución” es adictiva. “Su rasgo común es la adaptación de largo plazo del comportamiento personal y familiar a la disponibilidad de ayudas no condicionadas, que primero se *aceptan* pasivamente, luego se *reclaman* y finalmente con el paso del tiempo llegan a ser consideradas como *derechos exigibles*.”⁴¹ Fue justamente

³⁹ Anthony de Jasay. Op. cit., pág. 118.

⁴⁰ Ibid., pág. 229.

⁴¹ Ibid., pág. 246.

lo que comprendieron los soviéticos al elaborar su derecho paternal: que el derecho “debe” utilizarse para modelar el carácter y, conversamente, que el “carácter puede ser modelado por el derecho.”⁴²

El Estado de bienestar encontrará aquí lo necesario para su subsistencia. Formará generaciones dentro de la “cultura de los derechos”; en las escuelas, se enseñará que la vida es un juego y que no hay que preocuparse mucho porque existe Papi-Estado para pagar la factura. De aquí saldrán los “indignados” que hoy vemos en las plazas de Europa Occidental pidiendo “derechos” que ya nadie puede darles. La ideología del clientelismo, de la irresponsabilidad y del pillaje recíproco; la ideología, en fin, del Estado de bienestar destruirá por completo cualquier respeto por lo privado e individual. Berman escribió: “El ‘hombre jurídico’ soviético no es el individuo independiente y lleno de confianza en sí mismo.” “Es el ‘miembro de grupo’ dependiente y necesitado de protección que se ha hecho cada vez más característico en la tradiciones jurídicas que se han desarrollado en Europa como en América en las décadas posteriores a 1914.”⁴³ Lo triste es que pudo haber sido desde mucho antes.

Decía Daron Acemoglu, explicando por qué fracasan las naciones, que “no se puede tener éxito económico si no se tiene la política adecuada”.⁴⁴ Mas lo que la historia exhibe es que, en realidad, allí donde se han desarrollado “instituciones inclusivas” es justamente donde lo político ha retrocedido ante lo mercantil y contractual, justamente el nacimiento de lo jurídico. La única forma de aceptar el concepto de “política adecuada” como generadora del respeto a la propiedad y la libertad contractual es asimilándola como “política limitada”. He aquí, sin embargo, una perversa paradoja: la política no sabe de límites.

IV.

La principal inquietud de los especialistas en derecho constitucional es determinar *cuánto* poder habrá de atribuirse al gobierno. Y es que tradicionalmente se ha entendido al Estado como un *medio*, como un instrumento a favor de la sociedad o de la clase dominante. Pareciera, pues, un postulado realista; pero que no sirve para explicar el *comportamiento* del Estado. Así, quizás de forma idealista, entender al Estado con una tosca

⁴² Harold Berman. Op. cit., pág. 329.

⁴³ Ibid., pág. 329-330.

⁴⁴ Daron Acemoglu. “Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza”. Este artículo fue originalmente publicado en el Cato Policy Report (edición julio-agosto 2012). Disponible en: <http://www.elcato.org/los-origenes-del-poder-la-prosperidad-y-la-pobreza>.

“racionalidad” esclarece aquello que la abigarrada realidad enturbia. Si el Estado está sujeto a una racionalidad, y responde, por ello, maximizando su poder, ¿no cobra lógica la tendencia a la expansión del Estado cuando depende del consentimiento de sus súbditos? Si se sigue hasta las últimas consecuencias este postulado, el “gobierno limitado” deviene en utópico.

La historia del liberalismo es, como consecuencia de la lucha por espacios de libertad, la búsqueda de limitar el poder estatal. La *razón* es el sitio desde el que se tratará de construir un sistema que no puede ser mejor graficado sino como una camisa de fuerza o un cinturón de castidad. Ya los primeros liberales habían notado el natural expansionismo del Leviatán, y consideraron necesaria la forma de enjaularlo, establecer unos límites a los que su adiposa mano no debería llegar.

Tal es la naturaleza de la Constitución y la separación de poderes. Ambas postulan el temor actoniano al poder absoluto. Ambas, sin embargo, pecan en sus ambiciones. ¿Limitar al poder?: ¿es eso posible?

El constitucionalismo clásico fue quizás lo más cercano a limitar el poder del Estado. Con mucho entusiasmo, los primeros liberales pensaron que una carta en la que se estipularan los espacios vedados al gobernante sería una forma de proteger al individuo. Pronto, la naturaleza del papel explotaría el ideal en sus narices. No es una casualidad que hoy las Constituciones sean más bien los instrumentos desde los que el gobernante vierte solemnidad a su arbitrario accionar. ¿Se puede hablar con un mínimo de seriedad de límites al gobernante cuando en la mayoría de las Constituciones, artículo tras artículo, se proclaman más bien sensibleras (y estatistas) aspiraciones?

Y es que al examinar la naturaleza de la constitución se ha pasado por alto una compleja situación: “Ninguna Constitución puede imponerse o interpretarse a sí misma; debe ser interpretada por los hombres.”⁴⁵ Cualquier límite escrito que le permita al gobierno interpretar sus propios poderes está destinado a ser visto como una aprobación de la expansión, y no de la restricción, de esos deberes. Lo irónico no quita lo cierto cuando se dice que “con la llave siempre al alcance de la mano, lo más que puede hacer un cinturón de castidad es ocasionar un retraso antes de que la naturaleza siga su curso”.⁴⁶ La naturaleza de la separación de poderes esconde el mismo problema. El caso aquí es mucho más problemático porque implica el mal uso de ciertos términos. Así, cuando hablamos de “separación de poderes”, estamos en realidad poniendo de manifiesto una retórica desprovista de cualquier sentido. Ya Karl Loewestein, en su *Teoría de la Constitución*,

⁴⁵ Murray Rothbard. *Hacia una nueva libertad: el manifiesto libertario*. Editorial Grito Sagrado, 2006, pág. 62.

⁴⁶ Anthony de Jasay. Op. cit., pág. 219.

advertía tal error: “Lo que corrientemente, aunque erróneamente, se suele designar como la separación de los poderes estatales, es en realidad la distribución de determinadas funciones estatales a diferentes órganos del Estado.” Pero, como vemos, “es difícil desalojar un esquema mental que está profundamente enraizado, y el dogma de la separación de poderes es el más sagrado de la teoría y práctica constitucional”.⁴⁷ Al fin y al cabo, el poder recae siempre en la unidad, “dado que en última instancia todas estas divisiones forman parte del mismo gobierno y están regidas por el mismo grupo de intereses”.⁴⁸

Ciertamente, los sucesivos intentos por limitar lo naturalmente expansivo enciende las luces de emergencia para sugerir una pregunta que se cae de madura: ¿Es el Estado mínimo una propuesta *realista*?⁴⁹ Por lo menos históricamente, responder con una afirmación sería poco fundado; teóricamente tampoco hay mucho por argüir. La lógica del poder político encierra un juego del que el Estado no se puede librar. Cuando los Estados descansan en el consentimiento de sus súbditos –como en la mayoría de Estados contemporáneos– la compra de consentimiento y el cálculo redistributivo matan cualquier expectativa de resguardar lo privado.

La consecuencia lógica de la pregunta antes formulada es afirmar el carácter *utópico* de la limitación del poder. ¿Cómo nos explicamos, entonces, que Hayek señalase que “la principal enseñanza que debe extraer el verdadero libertario del éxito de los socialistas es que fue su coraje para ser *utópicos* lo que los hizo acreedores al apoyo de los intelectuales y les permitió ejercer una influencia sobre la opinión pública?”⁵⁰ Quizás la única forma de salvar lo dicho por Hayek sería asimilar lo *utópico* con lo *radical*. De lo contrario, como veremos, el término pierde sentido.

Como afirmó Rothbard, “el verdadero utópico es el que defiende un sistema contrario a la ley natural de los seres humanos y del mundo real”.⁵¹ Sin embargo, ¿qué es específicamente lo que convierte lo utópico en anti-natural? Posiblemente, se dirá que la anti-naturaleza de la utopía vendría dada por cierta paradoja. Quien mejor pensó tal paradoja fue Dostoievski.

⁴⁷ Karl Loewestein. *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Editorial Ariel, 2ª ed., 1976, pág. 62.

⁴⁸ Murray Rothbard. Op. cit., pág. 62.

⁴⁹ Véase Albert Espuglas Boter. “¿Es viable el anarcocapitalismo?” Conferencia pronunciada en la Universidad de Verano del Instituto Juan de Mariana (Tenerife, 28-30 de septiembre de 2006). Disponible en: <http://www.ilustracionliberal.com/30/es-viable-el-anarcocapitalismo-albert-esplugas-boter.html>

⁵⁰ “The main lesson which the true liberal must learn from the success of the socialist is that it was their courage to be utopian which gained them the support of the intellectuals and thereby an influence on public opinion.” Friedrich von Hayek. “The Intellectuals and Socialism”. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, pág. 194.

⁵¹ Murray Rothbard. Op. cit., pág. 351.

En *Los poseídos*, el novelista ruso vuelve sobre el problema de la utopía, porque este le parece fundamental desde el punto de vista de la organización política y social del mundo. Chigalev dice: “he escrito una utopía.” Todo el mundo exclama: “¡Ah! ¡Finalmente usted ha escrito una utopía!” Entonces Chigalev, un poco triste, responde: “Sí, he escrito una utopía, pero tengo una contrariedad: que esta utopía la he escrito para asegurar la libertad de cada individuo, a todo ser humano.” Todos le dicen: “¡Maravilloso! ¡Eso está muy bien!” Pero Chigalev prosigue: “Mi pequeña contrariedad es que, a medida que he escrito mi utopía, me he dado cuenta de que esta libertad individual infinita desembocaba en una coacción absoluta.” Es también aquello que afirmó Gilles Lapouge: “Me parece, pues, que cuando los utopistas hablan de libertad e igualdad al mismo tiempo, cometen un error considerable.”⁵²

Los términos en que Chigalev explica lo paradójico de la utopía pueden ser también reformulados desde el liberalismo. Así, pues, a medida que se piensan diversas formas de limitar el poder, se ignora la naturaleza expansiva del mismo.

He aquí, en síntesis, lo verdaderamente *anti-natural* en la utopía: el “felices por siempre”. La historia no se resuelve en un solo hecho a partir del cual se establece un sistema de una vez y para siempre. Por el contrario, la aceptación de un sistema social descansa más bien en la rutina del día del día. El marxismo probó el dulce almíbar del pensamiento utópico pretendiendo crear un sistema “sin contracciones de clase” a partir de un solo hecho histórico. Años después —y muchos muertos encima— el sabor devino amargo.

El lector avisado notará un implícita pregunta: si limitar el poder es ya de por sí una empresa compleja, ¿cómo se pretende negar el poder por completo? Plantearse la solución a todos los problemas sociales en ausencia del Estado no es gratuito; implica cierto grado de constructivismo. Si, como afirma Albert Espuglas, “la viabilidad del anarcocapitalismo, como la de cualquier sistema político (ya sea el Estado del bienestar o el totalitarismo cubano), requiere de la aceptación tácita o explícita de una masa crítica de la población”, cualquier aspiración atemporal se resuelve en utópica. Porque ¿qué nos asegura que el grupo de individuos que aceptaran el anarcocapitalismo no deformarán con el tiempo en *hedonistas políticos*?⁵³ Aun

⁵² François Chatelet y Gilles Lapouge. “Actualidad de la utopía”. *Preguntas a la sociedad actual*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentinas, 1986, pág. 23.

⁵³ El término “hedonista político” fue acuñado por Leo Strauss para denotar al súbdito complaciente del Leviatán.

cuando se diseñaran pautas culturales alérgicas a cualquier estatismo, es improbable asegurar que el conjunto ideológico que asegura la existencia del anarcocapitalismo será siempre el que prevalezca.

Todo lo antes dicho no puede sino acercarnos a una suerte de pesimismo nietzscheano. Al parecer, existe una *insoportable levedad del ser liberal*. Quisiéramos asegurar la libertad de una vez y para siempre; la *natura*, en cambio, no tiene remordimiento en arrojar nuestras aspiraciones por la ventana. Pero, ya que hemos traído un aura nietzscheana, ¿por qué no buscar en el fin el inicio, y en el pesimismo una posibilidad?

V.

Hemos asistido a la narración de un relato histórico. Tratamos de narrar el cuento, pero obviando cualquier separación de capítulos; eludimos esa supuesta ruptura entre los *anciets et modernes* para contar la historia de forma corrida, como realmente la escribieron los hombres. A estas alturas lo medioeval no debería oler nos tan añejo ni lo soviético sonarnos lejano. *Lo político* no distingue nacionalidades, supuestas ideologías o valores morales. Dé usted las riendas del Leviatán al más puro de los santos y no tema en suponer que ello desembocará en la dictadura de un sacro gran hermano.

Los derechos, como nos hemos empeñado en demostrar, no nacen desde el poder. Obviamos deliberadamente aquel antiguo debate ente el iusnaturalismo y el utilitarismo. Obviamente, nuestra postura está bastante alejada de aquella expuesta por Bentham o Mill. No sería superfluo, sin embargo, mencionar que autores como Hoppe han reformulado el clásico iusnaturalismo para darle el peso filosófico de la ética argumentativa.⁵⁴ De hecho, en cierto grado, el Derecho formado en la interacción humana, mediante el libre contrato y el respeto a la propiedad no es contradictorio con aquel que se desprende de la ética argumentativa iusnaturalista.

Aceptar que los derechos no nacen del poder no implica negar que hacerlos prevalecer es, en el fondo, una disputa de poderes. Una bastante desigual, claro está. El individuo contra el Estado, que diría Spencer. Una desventaja que raya con lo obsceno, pero que, como la historia demuestra, no ha sido siempre determinante. Siempre es posible encontrar en los anales de la historia a individuos que, organizados, han podido hacer de David frente a un Goliat revestido de solemnidades y *gratias*.

⁵⁴ Véase Hans Herman-Hoppe. *The Ethics and Economics of Private Property*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2006. Del mismo autor, "The Ultimate Justification of the Private Property Ethic".

¿Cómo entonces plantear la lucha por el Derecho contra el Leviatán?

Hay quienes sugieren que una clase media fuerte –una burguesía– es siempre un resguardo para la libertad. Tal hipótesis ignora la experiencia histórica. Las dictaduras latinoamericanas gozaron, en cierta medida, del apoyo de la clase media. Asimismo, revisando un poco más atrás podemos descubrir que fue el silencioso derrotismo de la clase capitalista inglesa –que tan solo se contentó con ganar mucho dinero– lo que permitió, en Inglaterra, el paulatino acercamiento al socialismo “mesurado”. Queda claro, pues, que una burguesía fuerte no es suficiente.

Es aquí donde se desliza una segunda idea: el *emprendedurismo* como ideología. Se asume que la formación de un cuerpo ideológico espontáneo en la pequeña burguesía podría, de alguna forma, mostrarse como obstáculo a la expansión estatal. Esta postura es, de hecho, la que parece tratar de difundirse en países en vías de desarrollos, como Perú o Chile. Mas esta ideología “espontánea” del pequeño empresario y la apología del éxito tampoco demuestra ser una verdadera garantía. La experiencia exhibe, por el contrario, que este fenómeno termina favoreciendo el utilitarismo, que es, al fin y al cabo, la puerta al intervencionismo. Como señala Anthony de Jasay, en Inglaterra fue la tradición utilitarista la que preparó los fundamentos ideológicos del Estado de Bienestar. Por otra parte, el *emprendedurismo* puro termina desembocando en aquello que Axel Kaiser ha denominado “la fatal ignorancia”.⁵⁵ Esta se puede definir como “el desprecio por las ideas”, la “anorexia cultural” de aquellos que desde lo puramente tecnocrático intentan defender la libertad. No hace mucho un político peruano dijo, quizás ignorando las consecuencias de sus palabras, que toda la espiritualidad católica podía resumirse en la lógica de la franquicia. Y lo decía él, quien precisamente administra una franquicia de comida rápida. ¿No es esta una muestra de que lo cerril y reduccionista es perjudicial?

Algunos defensores de esta posición podrían argüir que eso no es tan importante, que solo los intelectuales se preocupan por las cosas “profundas”. (¡Como si la libertad no lo fuera!) Una vez más, la ignorancia pasa factura. Desconocer la influencia de los intelectuales en la sociedad es una completa insensatez. ¿Es que acaso no se ha entendido que en todas las sociedades, cuando no en la mayoría, “la opinión pública es influenciada por las clases intelectuales, los formadores de opinión, dado que la mayoría de las

⁵⁵ Axel Kaiser. *La fatal ignorancia: la anorexia cultural de la derecha frente al avance ideológico progresista*. Instituto Democracia y Mercado, 2009.

personas no generan ni difunden ideas y conceptos”?⁵⁶ Por consiguiente, los intelectuales alejados de las ideas liberales producen gracias a la “fatal ignorancia”, aunque de forma muy silenciosa, una retroalimentación *alienante*. Es justamente esto lo que en buena cuenta puede explicar por qué el progresismo no es mayoritariamente una ideología de proletarios, sino de pequeñosburgueses y muy afortunados capitalistas.

Aceptamos que, en el caso de que exista una oposición no demasiado inepta desde el punto de vista ideológico, se puede bloquear —por lo menos temporalmente— la expansión estatal. Es posible que en ciertos casos el Estado considere “racional” reducirse. Claro, siempre si, hechas sumas y restas, el beneficio político es mayor. Establecer “límites” que, al fin y al cabo, son interpretados y manejados por el mismo Estado solo desemboca en el crecimiento del Leviatán. Si pretendemos encerrar a alguien, absurdo sería entregarle las llaves. El Estado no se limita solo; la *vigilancia* de los individuos se hace desde el exterior. En efecto, la eterna *vigilancia* es, más que un proyecto político o un movimiento social, una actitud, que, posiblemente, puede convertirse en medio de resistencia.

La libertad no nos viene dada de antemano. Es una continua e interminable lucha; esa es la *insoportable levedad del ser liberal*, saber que, tarde o temprano, se revitalizarán los atavismos que arrastramos desde tiempos inmemoriales; que *el hombre fuerte, el caudillo, el populista* no son cosas distintas, sino especies que nacen de un mismo tronco, de aquel desprecio que, en algún momento, tienen los humanos por asumir el destino de sus vidas.

Obviamente, la formación de una cultura liberal, que promueva en las gentes un escepticismo por el poder, es por demás una empresa complicada, costosa, poco atractiva para los dados a la *realpolitik*. Sin embargo, esta parece ser la mejor de las formas de frenar el crecimiento estatal. El primer impedimento para que tal fenómeno sea posible, curiosamente, se encuentra en ese acomplejamiento cultural, en esos prejuicios que pueden limitarnos a profundizar en ciertas parcelas de la cultura que pueden olerarnos a post-modernismo o “marxismo cultural”. Los símbolos tienen tanta importancia como el contenido, una imagen puede decir más que el mejor argumentado de los ensayos, la música puede hacer resonar las mentes de las gentes tanto como el más estruendoso de los discursos. En efecto, un pueblo solo será libre si los individuos que la componen quieren ser libres. Pero para querer ser libres debemos, primero, liberarnos de nuestros prejuicios.

⁵⁶Rothbard. Op. cit., pag. 22.

La historia del *homo*, como diría Ortega y Gasset, es una en que se ve fatalmente forzado a elegir. El Derecho contemporáneo, relativista con los derechos individuales y complaciente con los gobernantes, no resulta ser un buen resguardo para la libertad. Esta necesita de un Derecho que no deje oscuridad en que es desde lo privado, contractual, en fin, desde la pura *interacción* humana que se forja su nacimiento, y no en el arbitrario deliberar de los gobernantes. Entre estos senderos que se bifurcan no queda sino elegir.

Mención

Libertad como paradigma: vindicación de la libertad como coraje

Manuel Carneiro Caneda



Manuel Carneiro Caneda (Santiago de Compostela, España, 1962) es doctor en Ciencias Económicas y Empresariales por la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es docente de la IFFE Business School en la Coruña y director general de la empresa Vectia Mobility, dedicada al desarrollo de soluciones de electromovilidad. Ha publicado ocho libros y más de sesenta artículos en revistas y publicaciones especializadas. Su dirección de correo electrónico es manuel.carneiro@iffe.es.

El hombre nunca ha encontrado una definición para la palabra libertad.
Abraham Lincoln

1. Proemio: la libertad como problema

Corrían, en aquella época, mediados del siglo IV antes de Cristo, malos tiempos para la libertad en Grecia. Demóstenes, el más capaz de los oradores áticos, había lanzado su Tercera Filípica, una de las cuatro diatribas contra el padre del que sería considerado, más adelante, con seguridad, el mayor conquistador de la historia de la humanidad, Alejandro Magno.

El año 341 a. de C. resulta especialmente exitoso para la carrera del ya no tan joven orador, nacido ateniense cuarenta y dos años antes, quien habrá de orientar todas sus energías así como sus años de plenitud física e intelectual a luchar contra el expansionismo y la hegemonía de un rudo norteño, ajeno a la sofisticación que supone el debate público y enemigo declarado de una democracia alambicada y ya decadente como la ateniense, Filipo II de Macedonia. A él dedicará la mencionada Tercera Filípica, considerada desde entonces la cumbre de su arte oratorio. Tal fue su éxito, tal su influencia, sobre todo contra su más acérrimo enemigo, el notable orador Esquines, que permitió variar el rumbo de la política ateniense uniendo a la ciudad contra el partido pro macedonio y ofreciendo al monarca argéado una demostración de abierta hostilidad manifiesta. Gracias a ello, se rompieron tratados de paz a favor de Filipo, se aumentaron dotaciones para favorecer guerras contra su desmedido afán de conquista y se alcanzaron acuerdos y alianzas con antiguos enemigos declarados como los tebanos.

“Y nosotros, ¡oh, atenienses!, mientras estamos a salvo, disponiendo de la más poderosa ciudad, multitud de recursos e inmejorable reputación (...), ¿qué debemos hacer? (...) Primeramente, defendernos nosotros mismos y prepararnos con galeras, con dinero y con soldados —porque aun cuando los demás griegos se conformaran en ser esclavos, nosotros tenemos que combatir por la libertad”, tales fueron sus palabras, habiendo antes exhortado a sus contemporáneos atenienses a defender su ciudad del pertinaz asedio de quien era, a su juicio, “un miserable macedonio, de un país a donde no se puede ir ni siquiera a comprar un esclavo”; y a defenderla con un coraje tan suficiente que suponga “mejor morir mil veces que cometer bajezas por adular a Filipo (o entregar a alguno de los que os hablan por vuestro bien”.¹ Achacará el político ateniense gran parte de la culpa sobre la situación de desamparo en la que se encuentra sumida la ciudad a la pernicioso influencia de los oradores, quienes han preferido halagar a la plebe mediante su engolada elocuencia antes que decir la verdad necesaria.

Y fue el mismo Demóstenes quien cargó, finalmente, con las responsabilidades de sus propias palabras, puesto que su defensa a ultranza de la libertad ateniense frente al expansivo monarca del extrarradio heleno, lo llevó a la muerte cuando en el año 322 a. de C. da fin a su propia vida en el templo de Poseidón sito en Calauria, evitando así caer en manos de Arquías, confidente de Antípatro, diadoco del conquistador Alejandro III, apodado el Magno, a quien el propio Demóstenes, con una asombrosa ceguera, hizo de menos llamándolo *Margites*, esto es, “el héroe tonto”.² Su estilo como orador será caracterizado por Longino en su obra *De lo sublime* como “idealista, pasional, abundante, preparado y rápido”, y según el historiador Dionisio de Halicarnaso en su panegírico *Sobre el admirable estilo de Demóstenes*, este pasaría por ser el mayor representante de la época

¹ Demóstenes, *Discursos políticos*, Editorial Iberia, 1969 (9ª). La denominada “Tercera Filípica” se puede encontrar entre las págs. 261 y 276 y los párrafos extraídos se hayan en, por orden, las págs. 275, 274 y 268. La sentida arenga por parte de Demóstenes supone un toque a rebato contra el avance macedón por toda la Hélade, instando a sus conciudadanos atenienses a utilizar todos los medios posibles, diplomáticos, financieros y militares, para evitar la conquista.

² Durante su estancia como retórico y logógrafo profesional en Atenas desde el año 354 a. de C. hasta ya cerca de su fallecimiento, en el año 324 a. de C., Demóstenes destacó como orador en especial con su enconada oposición a Filipo II y sus posteriores seguidores. Dos años antes de la muerte de Filipo II consiguió levantar a Atenas contra el rey macedonio, incluso participó en la batalla de Queronea, precipitado final de la hegemonía ateniense en Grecia. Para conocer con detalle la vida de Demóstenes puede acudir al clásico de Plutarco, *Vidas paralelas*, donde, en el apartado dedicado a la contraposición entre Demóstenes y Cicerón, concluye con la “Comparación de Demóstenes y Cicerón” (hemos manejado la edición de las *Vidas paralelas* incluida en el volumen *Biógrafos griegos*, Madrid, Editorial Aguilar, 1963, encontrándose las correspondientes a los dos oradores en las págs. 892 a 937). Una visión más moderna y erudita sobre el orador griego nos la ofrece Werner-Wilhelm Jaeger en su *Demóstenes. La agonía de Grecia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1965.

final del máximo esplendor de la prosa ática, puesto que combinaba con elegancia y precisión los tres estilos básicos, el arcaico, el estilo medio o normal y el de la elegancia. Para la posteridad, pasará como una de las cumbres antiguas tanto de la retórica como de la oratoria, solo comparable con la figura de Marco Tulio Cicerón, romano panegirista del griego y a quien cita directamente en su *Marco Antonio* o en sus propias *Filípicas*.³

Resulta curioso que, siendo como es una de las fórmulas de explicación preferidas la correspondiente a las equivalencias y las comparativas, tan extendidas en la antigüedad, así como muy común el uso de los paralelismos, no se haya caído en alguna otra que podamos considerar también de cierta trascendencia. Las figuras de Demóstenes y de Aristóteles, tan distantes en sus intereses a pesar de ser netas contemporáneas, disfrutaron de un primer elemento en común: ambas cumbres intelectuales de la Grecia antigua nacieron y murieron en los mismos años, 384 y 322 antes de Cristo. Otro que también contemplaremos más adelante, afecta al estudio y las indagaciones que ambos realizarán sobre el denominado “*ars bene dicendi*”, ejercitado a través de la oratoria y la retórica.

La personalidad y la obra de Aristóteles resultan prácticamente imposibles de resumir y compendiar, tal es su extensión y profundidad. Acometió todos los temas de interés en su época y siempre con una maestría tal, que lo han convertido en el filósofo por antonomasia. Enciclopédico en el saber y cúspide de la elaboración intelectual, ante obras de la magnificencia conceptual de su *Metafísica* o la propia actualidad de la *Física* o sus coherentes tratados sobre *Lógica*, compilados en el llamado *Organon*, se suele considerar que en el conjunto de sus grandes aportaciones, una quizás de rango menor, lo pueda suponer su magnífica, organizada e impecable *Retórica*.

“La Retórica puede parecer a primera vista una curiosa amalgama de crítica literaria y de lógica, de ética, de política y de jurisprudencia de segundo orden, mezcladas hábilmente por un hombre que conoce bien las debilidades del corazón humano y sabe cómo juzgar con ellas. Para comprender bien la obra es esencial no perder de vista su objeto puramente práctico. No es una obra teórica sobre las materias que acabamos de enumerar; es un manual para el uso del orador. El asunto interesaba profundamente a los griegos. Aristóteles era, como él mismo dice, menos un iniciador en esta materia que en algunas otras. Pero su

³ Sobre la influencia posterior de Demóstenes y donde se ofrecen las fuentes de las citas referidas, deberá consultarse a López Eire, A., *Demóstenes: estado de la cuestión*, Madrid, Editorial Bermejo, 1976, en especial el capítulo final del mismo título, págs. 207 a 240.

obra adquirió enorme autoridad; sus doctrinas reaparecen constantemente en las obras de los escritores griegos, romanos y modernos sobre el tema”, tal y como resume con acierto el insigne helenista W. D. Ross, uno de los más reconocidos expertos en Aristóteles.⁴ Para el pensador macedonio, la retórica supone “una descripción sistemática de los recursos que ayudan al orador a descubrir en su conjunto, en cada tema y objeto concreto, los medios posibles para persuadir”.⁵ En definitiva, es un arte o técnica indisolublemente unida a la democracia (cuyo espíritu se manifiesta a través de la argumentación), hermana de la Lógica y de la Dialéctica (aunque con rangos distintos). Así, la Lógica se ocupa de la demostración verdadera y científica mientras que la Dialéctica está enfrascada en la demostración filosófica, y la Retórica, en lo plausible; en concreto, esta última se orienta, así mismo, a la inducción de creencias razonables,⁶ la cual tratará sobre lo probable y opinable, como verificación de la libertad. Y es por ello que la hemos estimado como una referencia adecuada a la hora de tratar, de un modo ordenado y coherente, lo correspondiente a la libertad y a su fundamentación práctica en el coraje.

Aunque resulta, dentro del conjunto de los libros atribuidos al estagirita, una obra irregular en la ordenación de sus materias y a la que parece no sobrarle una última mano, su estructura está dividida canónicamente en tres libros. En el primero de ellos así como en el segundo se ofrece las pruebas o medios para persuadir; en el tercero, retomará dicho tema y analizará cada una de las demostraciones retóricas ya expuestas para acabar realizando un análisis de la Retórica tradicional y donde, en concreto, se determinan los elementos que componen el discurso como herramienta básica de persuasión.

Y será esta última parte de la Retórica la que nos servirá de guía; al objeto de seguir los pasos establecidos por el pensador griego, dividiremos este ensayo en cuatro partes, al modo de la retórica griega clásica, considerándose así sus cuatro tramos inscritos en el caso del Discurso Deliberativo: Proemio, Exposición, Demostración y Epílogo. Hemos ya postulado el primero y ahora trataremos de ejercitar el segundo.

⁴ Ross, W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1981, pág. 392.

⁵ Ortega, Alfonso, *Retórica. El arte de hablar en público. Historia-método y técnicas oratorias*, Madrid, Editorial Industrial 2000, 1989, pág. 44. La edición de la *Retórica* de Aristóteles que hemos utilizado es la editada por Alianza Editorial en su colección Clásicos de Grecia y Roma, edición de Alberto Bernabé, Madrid, 2011.

⁶ Para la diferenciación establecida por parte de Aristóteles entre Lógica, Dialéctica y Retórica consúltese Bermejo Luque, Lillian, “La distinción aristotélica entre Lógica, Dialéctica y Retórica y su lugar en la Teoría de la Argumentación”, *Cogency*, vol. 1, no. 2 (verano 2009), págs. 27 a 48. Sobre la dialéctica en concreto puede acudirse a la obra coral, AA. VV., *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1977, en concreto, Viano, A. C., “La dialéctica en Aristóteles”, págs. 48 a 75.

2. Exposición: la libertad como paradigma

*Recordad que el secreto de la felicidad está en la libertad,
y el secreto de la libertad, en el coraje.*

Tucídides

2.1. La libertad en los antiguos

Para Aristóteles la retórica presenta tres ramas o géneros perfectamente distinguibles, en función de las intenciones que se pretendan al transmitir; existe la oratoria forense propia del abogado, quien argumenta fundándose en los aspectos legales o ilegales de un hecho ya acontecido en el pasado. Se da, por otro lado, la oratoria de quien tratar de mostrar, sobre todo en la Asamblea, que una idea o medida resultará útil o perjudicial en el futuro y, ya por último, hay un tipo de discurso basado en una elocuencia “mostrativa”, de corte más ornamental, festivo o pomposo, cuyo objeto es mostrar el carácter noble o vil de algo considerado como existente en el presente.

Al primero de los géneros lo denominará el filósofo heleno como Judicial (*génos dikainikón*), al segundo Deliberativo (*génos symbouleutikón* o *genus deliberatorium*) y al tercero Demostrativo (*génos epideiktikón*). Así como al primero lo radicará en el pasado, al segundo lo sitúa en el futuro y al tercero en el presente. Y será en el segundo, en el Discurso Deliberativo, donde nos ubiquemos, debido a que argumentar o deliberar deberá utilizarse con la finalidad de aconsejar o disuadir a la asamblea sobre una decisión que se tomará en el futuro arguyendo, con la ayuda de aquellas herramientas que nos ofrece la retórica, y considerando que el objetivo último sea persuadir.⁷ En línea con la consideración de la Retórica como “la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”, estima Aristóteles que las pruebas o razonamientos de las que dispone el orador para generar la

⁷ Deliberar supone razonar y expresarse de manera adecuada, basándose en el ejercicio correcto de la inteligencia aplicada a los temas contingentes, en definitiva, tratando de lograr una opinión fundada, al objeto de permitir la elección más adecuada; y así, el propio Aristóteles enuncia que “¿Se delibera sobre todas las cosas y es todo susceptible de deliberación, o sobre algunas cosas la deliberación no es posible? (...) Y así, todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. (...) La deliberación se da respecto de las cosas que generalmente suceden de la misma manera, pero cuyo resultado no está claro, y de aquéllas en que es indeterminado. Y en las cuestiones importantes nos hacemos aconsejar de otros porque desconfiamos de nosotros mismos y no nos creemos suficientes para decidir. Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines”. Vid., en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Clásicos Políticos, edición bilingüe, Madrid, 1981, págs. 36 y 37.

persuasión han de ser de dos tipos, el *entimema* (υνθύμημα) y el ejemplo, denominado en griego, *paradigma* (παράδειγμα).⁸ Frente al *entimema*, el cual es el equivalente retórico al silogismo lógico en la Dialéctica, por lo tanto, con una base racional consistente en demostrar las propuestas del orador (tratando de utilizar una conexión entre sus propias afirmaciones con el conjunto de creencias, opiniones y hábitos de los oyentes), el *paradigma* resulta ser la prueba retórica o razonamiento adecuado que basa la argumentación en el ejemplo, derivado este de cuestiones concretas semejantes a lo discutido, para lograr con ello afirmaciones que permitan inferir lo general. Por esto, así como el *entimema* tiene su equivalencia en la deducción dialéctica, el *paradigma* se funda en lo particular, asemejándose por ello a la inducción, también dialéctica. De este modo, se llega con dicha argumentación a lo general, mediante un procedimiento inductivo, partiendo de lo similar de uno o más casos, logrando con el ejemplo que la argumentación resulte verosímil.

“El paradigma es, para Aristóteles, la prueba retórica adecuada al discurso deliberativo como el entimema lo es al judicial, ya que con el primero se procura persuadir a la asamblea de que algo similar a lo que ocurrió en el pasado puede predecirse para el futuro, y con el segundo se puede demostrar que es posible que algo que haya ocurrido tal como decimos, apoyándonos en principios generales de carácter probable. (...) En la argumentación con paradigma, el ejemplo proporciona un caso concreto que, en virtud de su semejanza con el caso debatido, permite inferir o fundamentar una generalidad y en este sentido se puede decir que el paradigma es un argumento por inducción”,⁹ apunta con acierto y rigor la profesora Martín Velasco.

Y así, el *paradigma*, situado en el seno de lo deliberativo y por tanto en tiempo futuro, supone un modo de argumentación o deliberación retórica en el que, haciéndose mención de un caso específico o *exemplum* retomado

⁸ La frase de Aristóteles localizable en su *Retórica* se encuentra en Rh 1355b 25-35 y se haya recogida en el artículo de Martín Velasco, María José, “Las leyes en los discursos deliberativos”, Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos, Braga, 2006, págs. 117 a 124. Verdadera especialista en Retórica y en particular en las pruebas retóricas, es obligado consultar dos artículos suyos decisivos sobre el paradigma o ejemplo y estos son: Martín Velasco, María José, “El paradigma en la *Retórica* de Aristóteles: definición y función”, *Homenaxe ó profesor Camilo Flores*, Universidade de Santiago de Compostela, 1999, págs. 437 a 449, y “El paradigma como prueba retórica en los discursos judiciales”, *Revista Agora, Papeles de Filosofía*, 2000, 19/1, págs. 31 a 58.

⁹ Vid., Martín Velasco, María José, “El paradigma como prueba retórica en los discursos judiciales”, op. cit., págs. 32 y 43. Las citas en la *Retórica* sobre lo expresado son: 68a 29, 68a 30, 68a 31, 58b8, 58b13 y 58b15. En palabras del propio Aristóteles, el paradigma establece una relación “no de la parte con el todo, ni del todo con la parte, ni del todo con el todo, sino de la parte con la parte, de lo semejante con lo semejante”, en Aristóteles, *Retórica*, 57b 26.

de acontecimientos concretos, este es utilizado por parte del orador con el objeto de extraer de él una regla general, que, mediante un procedimiento deductivo, será de aplicación en una actuación futura, la cual se supondrá similar a la situación concreta traída como referencia.¹⁰

Apoyándonos en todo lo anterior, esto es, en la referencia histórica al nacimiento de la idea de libertad en sus raíces helenas (no en vano, el propio Aristóteles, en su *Retórica*, menciona que “el fin de la democracia es la libertad”),¹¹ en la ayuda que nos presta el saber antiguo a través de las herramientas de la Retórica, y, sobre todo, en la posibilidad que argumentativamente nos brinda la construcción deliberativa mediante el uso del *paradigma* como razonamiento más conveniente, enunciaremos los elementos fundamentales que, a partir de lo expuesto, consideramos deberá tener la idea de la libertad para su adecuado tratamiento.

Primera aproximación a la idea de libertad. 1. Los postulados:

- La libertad es una Idea Fin (tales como la Igualdad, la Justicia, la Solidaridad o la Felicidad) de fundamento teórico y trascendente, cuyo sustento está en su propio devenir y no en su finalización y clausura.¹² De tal manera que, sobre la libertad como Idea Fin no se podrá argumentar de modo convincente puesto que es de suyo; se argumenta sobre los medios, no sobre los fines.

¹⁰ Tal y como refiere Martín Velasco, Suleiman plantea que con el ejemplo, “se intenta persuadir a alguien de una verdad esencial y de modificar eventualmente su comportamiento contándole una historia” en Suleiman, S., “Le récit exemplaire”, *Poétique* 32, 1977, págs. 468 a 489, pág. 468, citado en “El paradigma en la *Retórica* de Aristóteles: definición y función”, op. cit., pág. 447.

¹¹ Aristóteles, *Retórica*, op. cit., pág. 93. Resulta conveniente señalar, a la luz de esta cita, que como tal, la libertad era entendida por los griegos en el ámbito de lo político, de lo público, no tanto en lo que se refiere a la libertad en las esferas de lo individual y lo privado. “Tres tipos de libertad se encuentran en Aristóteles: la libertad socio-política, la libertad de elegir y la libertad trascendente. Sin embargo, como tal solo utiliza el término griego “ελευθερία” exclusivamente en el campo socio-político. Los otros tipos de libertad se infieren de otros términos o conceptos aristotélicos.” En Flórez Restrepo, Jorge Alejandro, “Los conceptos de libertad en Aristóteles”, *Escritos* vol. 15, no. 35, (julio-diciembre 2007), págs. 429 a 445, pág. 444.

¹² Fundándonos en la distinción clásica entre libertad absoluta y libertad relativa, consideraremos a la libertad como una Idea Fin, cercana a la concepción de la libertad Absoluta, imposible en su consecución final de por sí, pero vital en su desenvolvimiento. Partimos por tanto de la inexistencia real como tal de la libertad absoluta, restringible únicamente al ámbito de la mera teoría, considerable como una de las más importantes Ideas Fin aplicables al ser humano (tales otras son la Igualdad, la Justicia, la Solidaridad y la Felicidad), existentes como abstracción, como un faro de referencia que iluminan el actuar humano pero imposibles de colmar en la práctica. Existe la Igualdad, pero no hay una igualdad absoluta a término; existe la Justicia, pero no hay un ejercicio completo y cerrado de la justicia con carácter infalible y rotundo; lo mismo ocurre con la Solidaridad y es que esta es absolutamente imposible que se dé siempre y completa. Con respecto a la Felicidad, esta no se da constante en colmada plenitud). Supone el ejemplo de una idea generada por y para el goce del entendimiento, como extrapolación de los límites del actuar humano que exige una dimensión superior del ejercicio de la libre acción. El alcance de la libertad absoluta, concebida como *causa sui*, se restringe al perímetro de la Metafísica, como una cualidad trascendente de la libertad en sí. Pero, como veremos con posterioridad, lo que nos ocupa son sus aplicaciones.

- La libertad nace en el seno de la cultura y se desarrolla a través de la misma. El estado de naturaleza no exige la existencia de la libertad; por lo tanto, la libertad es una conquista cultural.
- La libertad es y supone, básica y sustancialmente, la obligación de elegir, debido a ello la capacidad humana de discernir y su obligada orientación hacia la toma de decisiones y, con posterioridad, la también obligatoria propensión a la acción.¹³ La libertad se manifiesta, así, a través de su práctica, con su uso y ejecución.
- Los elementos componentes de la libertad son tres: la Responsabilidad, la Independencia (entendida como Autonomía) y la Conciencia.¹⁴ Son, en definitiva, los medios para la expresión de la libertad en la práctica, las Ideas Medio derivadas de la Idea Fin y sobre las que es posible el ejercicio concreto de la Argumentación y la Deliberación.
- En resumen, la libertad es una Idea análoga (no unívoca) y que se logra a través de la práctica en el seno de las sociedades humanas gracias a la Deliberación, dado que no se pueden argumentar sus logros mediante ningún tipo de razonamiento científico ni utilizando explicaciones meramente racionales.

Primera aproximación a la idea de libertad. 2. La argumentación:

- Consideraremos que, derivado de lo anterior, el Discurso Deliberativo es el más adecuado para plantear cuestiones sobre la libertad. Por tanto, habita su explicación en el ámbito de la Retórica y no de la Dialéctica, no pudiendo hacerlo obligadamente en la Lógica. Ello se debe a que es necesario, en el ejercicio deliberativo, persuadir para hacer avanzar la libertad; solo argumentando y de manera meramente lógica (lo que la haría residir en la Dialéctica), sin asumir la necesidad no solo de convencer sino también de persuadir, se volvería mero enunciado.
- El *Paradigma* es la prueba retórica o tipo de argumentación más adecuado para el Discurso Deliberativo. Por lo tanto, la argumentación que está basada en el ejemplo es la más conveniente para la explicación de las cuestiones concretas y prácticas de la libertad (en definitiva,

¹³ La acción humana la entenderemos, en este caso, al modo de Von Mises, es decir, “*todo comportamiento con propósito*”, donde está, indefectiblemente instalada, la libertad.

¹⁴ Consideramos aquí a la Responsabilidad, la Independencia (entendida como Autonomía) y la Conciencia como los elementos, ámbitos o dimensiones presentes en la Idea y en el ejercicio de la libertad, lo que podemos denominar el “*perímetro de la libertad*” y que han de estar siempre insertos en la puesta en práctica de la misma y como sus medios de ser ejecutada como tal.

argumentar sobre el fin en sí mismo de la libertad es mera prédica; lo que hay que plantear es el cómo hacer, no el qué es, siempre y cuando el objetivo sea aumentar los límites de la libertad).

– La verdad resulta inútil si su enunciación carece de modos efectivos de persuadir a los demás de las bondades y utilidades de las conquistas concretas de la misma. Todas las argumentaciones sobre el sí mismo de ideas como la libertad no suelen resultar convincentes. Son enunciaciones metafísicas o religiosas con base en la creencia, no en la argumentación. El avance se encuentra en la inducción aplicada de las creencias y, así, la Retórica es un legado del pasado clásico que se nos aparece como una eficaz herramienta eficaz para el tratamiento sobre la libertad.

– Para la explicación de la libertad, la argumentación basada en ejemplos es la más adecuada (tal y como fue enunciado por el propio Aristóteles) aplicada, eso sí, al Discurso Deliberativo, cuya finalidad como tal es aconsejar o disuadir a un grupo sobre la decisión que se tomará en el futuro. De este modo, el ejemplo es el que hace progresar a la libertad en su proceso deliberativo.

– El Discurso Deliberativo está basado en la deliberación, esto es, en el razonar para poder elegir con posterioridad lo que es preferible. Su exposición precisa la convicción y el uso de la persuasión como fórmulas de explicación.

2.2. *La libertad en los modernos*

Henri Benjamin Constant de Rebecque, más conocido como Benjamin Constant, fue un político de origen suizo, nacido en Lausana el 25 de octubre de 1767, que ejerció como tal en la época napoleónica durante el periodo la Francia Imperial. Notable escritor, reflejado su genio en obras tales como *El cuaderno rojo* (1807) o *Adolfo* (1816), será como pensador político donde destaque en su época como representante del ala liberal y crítica de la Asamblea Nacional francesa; expuso sus teorías en volúmenes como *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos* (1815) y su muy conocido así como leído en su época *Cours de politique constitutionnelle* (1818-1820).

Pero Constant pasará a la posteridad por un discurso titulado “Acercas de la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, pronunciado en el Ateneo de París en febrero de 1819 y recogido en el Cours antes mencionado. En dicha alocución, principia aludiendo

Constant a la existencia de dos libertades, una enraizada en el actuar de los antiguos y otra propia de las naciones modernas. Tomando como marco de referencia las consecuencias de la propia Revolución francesa, hace un repaso de las formas de gobierno propias de la antigüedad, las cuales impedían la existencia de una constitución y de un modelo de elección libre, “ese sistema representativo es un descubrimiento de los modernos y veréis, señores, que el estado de la especie humana en la antigüedad no permitía introducir o establecer allí una constitución de esta naturaleza”.¹⁵ En el ejercicio de la comparativa dual, sitúa Constant el argumento de los antiguos en la preservación de la libertad colectiva, el sometimiento completo del individuo a la autoridad del conjunto, frente a la primacía de lo individual en el caso de los modernos. Así, plantea Constant en su discurso, “entre los antiguos, el individuo habitualmente casi soberano en los asuntos públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas”, apoyándose para hacer dicha aseveración en Condorcet, quienes, según cita, “no tenían noción de los derechos individuales.” En la larga lista de pueblos pretéritos únicamente existe un Estado antiguo que pudiera compararse a la situación contemporánea de Constant, “Atenas es el que más se ha asemejado a los modernos”. Pero, ya no es posible “disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y constante en el poder colectivo. Nuestra propia libertad debe consistir en el goce apacible de la independencia privada (...) Resulta de ello que debemos estar mucho más ligados que los antiguos a nuestra independencia individual”. De este modo, acabará el político helvético concluyendo que “la finalidad de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Estaba ahí lo que ellos llamaban libertad. La finalidad de los modernos es la seguridad de los goces privados; y ellos llamaban libertad a las garantías acordadas a esos goces por las instituciones”. Definitivamente, Constant proclama, casi finalizando ya su alegato por la libertad, que “la libertad individual, repito, he ahí la verdadera libertad moderna. La libertad política es por consecuencia indispensable. (...) No es la libertad política a lo que quiero renunciar; es la libertad civil lo que reclamo con las otras formas de libertad política”.

¹⁵ La edición utilizada corresponde a Constant, Benjamin, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Escritos Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989, págs. 257-285. Para el aspecto concreto de la distinción entre las dos libertades, puede consultarse el artículo de Aguilar, Enrique, “Benjamin Constant y el debate de las dos libertades”, *Revista Libertas* 28 (mayo 1998). www.eseade.edu.ar.

Pero el político decimonónico también observa peligros en una distinción tajante entre los dos puntos de vista históricos, y así, “el peligro de la libertad antigua consistía en que los hombres, atentos únicamente a asegurarse el poder social, no apreciaban los derechos y los goces individuales. El peligro de la libertad moderna es que, absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada, y en la gestión de nuestros intereses particulares, renunciamos demasiado fácilmente a nuestro derecho de participación en el poder político”. Ya en términos más generales, concluye su proclama dictando que “no es solo la felicidad, es al perfeccionamiento que nuestro destino nos llama; y la libertad es la más poderosa, el más enérgico medio de perfeccionamiento que el cielo nos ha dado”. Y para ello es necesario que “lejos entonces, señores, de renunciar a ninguna de las dos clases de libertad de las que les hablé, es preciso, lo he demostrado, aprender a combinar la una con la otra”.

Herederero de esta concepción de la libertad fundada en la primacía del individuo, Isaiah Berlin, ya un casi contemporáneo nuestro, representa la continuidad de las distinciones entre la contraposición entre dos tendencias de la libertad, aquella que afecta a lo individual y su oposición con lo que corresponde a la influencia de lo colectivo y lo comunitario o, en palabras del propio Constant en su Cours, “La diversidad es la vida; la uniformidad es la muerte”. Berlin reconoce su deuda conceptual con Constant; tan es así que la cita que abre la Introducción a su ya clásico recopilatorio sobre temáticas acerca de la libertad es del propio Constant, a quien, con John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville, considerará el padre del liberalismo.¹⁶

En un primer acercamiento a la traslación conceptual de la obra del revolucionario franco suizo hacia uno de los más contumaces defensores de la libertad en el pasado siglo veinte, resulta común aducir que “Berlin habría venido a actualizar la distinción que Constant estableció entre libertad de los antiguos y de los modernos. A estas dos libertades les correspondería unívocamente la libertad positiva y la negativa sobre las que se extiende Berlin”.¹⁷ La consideración más rotunda sobre lo que supone la libertad

¹⁶ Para las citas correspondientes a las referencias bibliográficas sobre la libertad realizadas por Isaiah Berlin acudiremos a la edición de Henry Hardy de título *Liberty* publicada en España como *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Ensayo, 2009, pág. 41. Dicho recopilatorio contiene tantos sus muy afamados “Cinco ensayos sobre la libertad” como otros escritos sobre la misma temática y algunos apéndices autobiográficos. Vid., en concreto, sobre las influencias intelectuales de Berlin, “*Dos conceptos de libertad*”, en dicho volumen, “VII. Libertad y Soberanía”, págs. 246 a 249.

¹⁷ Para un planteamiento sobre la sombra intelectual proyectada por B. Constant sobre I. Berlin así como la contraposición entre ambas dicotomías, deberá consultarse Saralegui, Miguel, “La libertad de los modernos y la libertad negativa. Diferencias y similitudes entre los discursos “liberales” de Constant y Berlin”, *Thémata, Revista de Filosofía* no. 38 (2007); la cita corresponde a la pág. 236.

para este revitalizador del pensamiento de Constant es enunciada por el propio Berlín cuando en el año 1967 termina el Prefacio de lo que será su recopilatorio *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, volumen aparecido finalmente en 1969, del siguiente modo: “La libertad de la que yo hablo es tener oportunidad de acción, más que la acción misma. Si, aunque yo disfrute del derecho de pasar por puertas que estén abiertas, prefiero no hacerlo y quedarme sentado y vegetar, por eso no soy menos libre. La libertad es la oportunidad de actuar mismo.”

Sin duda alguna, de los cinco ensayos dedicados a la temática de la libertad, destaca con un brillo especial el titulado “Dos conceptos de libertad”. Este ya clásico panegírico está basado en una lección inaugural dictada por Berlín en 1958, con motivo de su nombramiento como Catedrático Chichele de Teoría Social y Política de Oxford. Aun orientando en dicho opúsculo la noción de libertad al ámbito de lo político y más específicamente con criterios de dualidad (“el primero de estos sentidos que tiene en política las palabras “*freedom*” o “*liberty*” (libertad) –que emplearé con el mismo significado”), negativa y positiva, nos vamos a servir de ambas denominaciones como fórmula de caracterización de las habientes posibilidades de la propia libertad, sin enfocarla en exclusividad a lo político.

De este modo, para Berlín hay dos tipos o sentidos aplicables al término libertad. Por un lado, la considerada como “*negativa*”, esto es, cuando esta afecte a la posibilidad de coacción, entendiendo que dicha coacción “implica la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en que si esta no se diera, yo actuaría”; es la legítima pretensión del pensador oxoniense de que “tiene que haber un espacio en el que se me deje en paz”.¹⁸ En definitiva, ser libre desde la perspectiva negativa supone “no ser importunado por otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia mayor será mi libertad”, configurándose así la libertad como un conjunto de libertades personales, dependientes unas de las otras de la contención ejercitada por parte de cada individuo. Podemos considerar esta la postura más “liberal” al uso. En contraposición, la tildada de “*positiva*” se “deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio amo”; en definitiva, supone la consideración del autodomínio como valor decisivo para el ejercicio de la libertad individual. Expresado de manera contundente, estima Berlín que “estoy en posesión de razón y voluntad; concibo fines y deseo alcanzarlos;

¹⁸ Considera Berlín que “la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar, sin ser obstaculizado por otros”, en “Dos conceptos de libertad”, en *Sobre la libertad*, op. cit., pág. 208. Las citas reproducidas en el texto principal se encuentran en el mismo volumen en sus págs. 209 y 210.

pero si me impiden lograrlos, ya no me siento dueño de la situación”.¹⁹ En definitiva, supone el ideal positivo ilustrado de la emancipación a través de la razón, resultado final de un camino emprendido en las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII y llevadas a término en los dos siglos posteriores. Con posterioridad, otro autor también de tradición liberal como Norberto Bobbio incorporará una tercera denominación, pretendiendo con ello conectar la dicotomía establecida por Berlin, apelando al concepto de “autonomía”. Así, Bobbio “añadió un tercer significado, el de la libertad como la capacidad positiva material o poder positivo de hacer lo que la libertad negativa no puede hacer”.²⁰

Segunda aproximación a la idea de libertad. La libertad como conquista:

- El discurso o la argumentación de la libertad deberá de hacer, necesariamente, referencia al futuro; ni al pasado ni al presente. Por ello, deberá ser conquista y precisar, por tanto, coraje para su logro. El coraje supone la actitud básica a futuro que permite la conquista, tramo a tramo, de la libertad, nunca finalizada.
- Las grandes propuestas genéricas, las proclamas y las soflamas solemnes a la libertad, suelen ser, en el fondo, ataques a la propia libertad. Las apelaciones a la libertad tienen que estar argumentadas y fundadas sobre ejemplos concretos.
- Son los desarrollos de la libertad o sus elementos componentes los que son objeto posible de Deliberación: la Responsabilidad, la Independencia y la Conciencia. No puede ser motivo de deliberación la libertad en sí, sino que lo serán los medios conducentes al logro del fin, la libertad misma, puesto que el objeto de la deliberación y el de la elección tienen que ser el mismo.
- Todo planteamiento sobre la libertad que, en primer lugar, no sea posible ejemplificar de manera específica, y, en segundo lugar, no se someta al juicio y el contraste que supone la deliberación, se convierte en imposición.

¹⁹ Berlin, I., “Dos conceptos de libertad”, op. cit., págs. 217 y 220. Un acercamiento muy elaborado sobre la posición de Berlin ante el liberalismo se puede encontrar en García Amado, Juan Antonio, “El liberalismo de Isaiah Berlin. La libertad, sus formas y sus límites”, *Revista Derechos y Libertades* no. 14 (enero 2006), págs. 41 a 88. “La tradición con la que quiere Berlin entroncar su liberalismo es la de Constant, Mill o Tocqueville, como acabamos de ver, no la del liberalismo meramente economicista del *laissez-faire*”, citado en la pág. 85.

²⁰ Bernal Pulido, Carlos, “El concepto de libertad en la teoría política de Norberto Bobbio”, *Revista de Economía Institucional*, vol. 8, no. 14 (primer semestre 2006), págs. 55 a 75. “El recuento anterior indica que para Bobbio son relevantes tres conceptos de libertad, los que reconstruiremos a continuación. De acuerdo con los usos que les dio con mayor frecuencia, permitásenos llamarlos libertad liberal (o negativa), libertad positiva y autonomía”, en pág. 59.

– Derivado de la concepción asumida de que los antiguos privilegiaban la libertad pública frente a la libertad individual, en oposición a los modernos, los cuales ponen por delante las libertades individuales frente a las públicas o colectivas, deberemos estimar que, en la actualidad, resulta mucho más adecuado hablar de libertades debido a que la conquista de las mismas la ha vuelto plural.

3. Demostración: la libertad como coraje

*No sabemos si somos libres, pero creemos que los somos
y eso nos convierte en responsables.*

Inmanuel Kant

3.1. El ejercicio de la libertad ante “lo sucedido”

Hay vidas que merecen la pena haberlas vivido. En realidad, todas las vidas merecen ser vividas, incluso aquellas laceradas por el dolor y el sufrimiento, aquellas que son el reflejo de nuestro lado más humano (¡acaso hay algún lado nuestro que no lo sea!, nos recriminaría Terencio), esas que, en ocasiones, faltas en principio de sentido, se nos revelan como insostenibles. Pero, entre todas, las que suponen nuestra entrega a los demás, esas, esas son las verdaderamente importantes. Pero en momentos como los actuales de incertidumbre, ansiedades y cierto caos, parece que lo obvio sea preciso recordarlo.

El sufrimiento no tiene una buena reputación en la actualidad; incluso se llega a frivolar un tanto sobre ello. *La inutilidad del sufrimiento* es el sugestivo y comercial título de la obra de una autora española que ya completa su trigésima edición.²¹ Aunque el padecimiento resulte inherente a la vida, tal como indicaba el Eclesiastés, “todo tiene su momento y todo cuanto se hace debajo del sol tiene su tiempo. Hay un tiempo para nacer

²¹ Álava Reyes, María Jesús, *La inutilidad del sufrimiento. Claves para aprender a vivir de manera positiva*, Madrid, Editorial La Esfera de los Libros, 2011 (34 ed.). Con encontrada opinión, nos adherimos al concepto de sufrimiento, más amplio y profundo, menos banal, que ofrece el especialista británico E. J. Cassell en su obra “The nature of suffering and goals of Medicine”, *New England Journal of Medicine*, vol. 306, no. 11, 1982, págs. 639 a 645, donde describe el sufrimiento como: “el estado de malestar inducido por la amenaza de la pérdida de la integridad (*intactness*) o desintegración de la persona, con independencia de la causa”, alcance que va más allá que del mero dolor, el desasosiego, el malestar, la desdicha o la aflicción. Un matiz a esta propuesta de Cassell nos la ofrecen Chapman, C. R. & Gavrín, J. en “Suffering and its relationship to pain”, en *Journal of Palliative Care* vol. 9, no. 2 (1993), págs. 5 a 13, quienes definen el sufrimiento como “aquel estado afectivo, cognitivo y negativo complejo caracterizado por la sensación que experimenta la persona de encontrarse amenazada en su integridad, por su sentimiento de impotencia para hacer frente a esa amenaza y por agotamiento de los recursos personales y psicosociales que le permitirían afrontarla”. Resumiendo, el sufrimiento supone una valoración del significado o sentido que posee el dolor u otras experiencias potencialmente amenazadoras, con capacidad desestabilizadora y ausencia de sensación de control.

y tiempo de morir (...) hay un tiempo de guerra y un tiempo de paz”, hoy parece moneda común considerarlo como circunstancial, evitable e incluso contraproducente. Pero no deberemos olvidar que en el decurso vital de cualquier persona, anejos a la vida, el dolor y el propio sufrimiento tienen su cabida, en especial antes del inevitable momento de la desaparición.

Esta parte del ensayo, entendida como caso específico o *exemplum*, pretende mostrar e incluso demostrar, vindicar en definitiva, que el dolor humano, el sufrimiento continuado y el proceso previo a la muerte, demostraciones palpables del coraje humano, pueden suponer no solo tránsitos dignificantes para las personas que los soportan, sino también un camino de ejemplo y enseñanza para todos aquellos que, con su propia roturada parcela de sufrimiento, asisten a quienes, de modo involuntario y no libremente elegido, son atacados por una enfermedad de destino inequívoco y acaban, irremediabilmente, fulminados por ella. Pero también puede ser una demostración de la libertad, debido a la libre elección que supone entender el sufrimiento como una opción deliberadamente elegida, un sacrificio considerable útil como muestra de vida y oferta de sentido.

3.2. *La supuesta inutilidad del dolor*

De este modo, tanto el dolor como el sufrimiento o la muerte misma, entendida esta como un inevitable y rotundo resultado final, son parte constitutiva de la misma vida. No nos resultan ajenos ni mucho menos, a pesar de que nuestra aséptica sociedad nos lo trate de hurtar deliberadamente. Solemos equiparar estas vivencias al concepto de sacrificio, pero no son intercambiables. Puede haber sacrificio sin dolor, aceptado incluso de manera alegre y confiada, y, sobre todo, sin doloroso sufrimiento. El ejemplo más gráfico lo muestra el que hacen los padres con agrado e incluso con satisfacción hacia sus propios hijos. Son sacrificios útiles, queridos y buscados, aceptados sin escatimar esfuerzos y que contemplan un contento inherente a la acción misma.

Podemos afirmar con rotundidad que no existen vidas ajenas al sufrir y a la dolencia. La eterna aspiración del ser pensante en eliminar el sufrimiento resulta ser un viejo anhelo que no abandona a la humanidad desde lo más recóndito de su pasado. Dada su inevitabilidad y la limitación que conlleva, el sufrimiento siempre ha sido considerado como uno de los males inherentes a nuestra condenada existencia material, ese cáliz que, incluso, hasta nuestro Señor Jesucristo solicitó evitar.²²

²² Vid. en Sagrada Biblia, Edición Nacar-Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, en Lucas, 22, 42. “Padre mío, si quieres, aparta de mí este cáliz”, correspondiente a la oración en Getsemaní (y en Marcos, 14, 36 y Mateo 26, 39).

Quizás la vertiente más obvia y vívida del dolor lo suponga su dimensión física, corporal, sobre todo la que ocasionan las enfermedades, en especial aquellas que devienen en un resultado fatal y que se ven acompañadas de postración y abatimiento continuados, haciendo que la enfermedad en sí sea siempre objeto de soslayo y rechazo. Pero también somos conscientes de que hay enfermedades que son imprescindibles, en especial aquellas que se manifiestan en paralelo al crecimiento en las edades tempranas. Por todo ello, resulta necesario, por razonable, mantener una actitud sana ante el sufrimiento, no buscándolo arbitrariamente, eliminando aquel que sea innecesario e inútil por aniquilador y, sobre todo, tratando de paliar e incluso eliminar el dolor ajeno.²³ Pero el dolor, y como consecuencias el sufrimiento y la desdicha, nos comprometen con la vida, nos afianzan como raíz en lo más hondo de nuestra vitalidad, poseyendo incluso un cierto poder reformador: nos hace más buenos, más compasivos, nos centra, definitivamente, en el deber que supone vivir; pero, ante todo, nos conciencian de la inevitabilidad del otro, de su propio sufrir, que, en el fondo, también es nuestro. Gran parte de nuestras elecciones vitales, sostenidas en la libertad, se fundamentan en nuestra capacidad de sufrir y de sacrificarnos, en nuestro coraje para evitar el abatimiento y en nuestra vocación de sobreponernos, aportando con ello luz a nuestra ensombrecida existencia. Y en ese lado nublado de la vida, puede hacer su aparición un tipo de dolor y de sufrimiento inevitables, sobre todo aquellos que nos abocan a una postrada existencia, desgraciada y dependiente. “¿Te enteraste ahora por vez primera que se cierne sobre ti la amenaza de la muerte, del destierro, del dolor? Has nacido para estos trances. Cuanto puede suceder pensemos que ha de suceder”, nos alerta estoicamente Séneca.²⁴ Nada acerca más que el dolor ajeno entendido y asumido, vivido como religación con el prójimo.

En este momento de la reflexión podríamos determinar que el dolor tiene siempre una manifestación preferentemente física (incluso “nos duele hasta el alma”) y el sufrimiento un sentido metafísico, espiritual o moral; el dolor se logra eliminar con fármacos; el sufrimiento, no. Las puertas

²³ Carreras, M., “La Comunidad Cristiana y los enfermos”, en *Pastoral de la salud*, Barcelona, Dossiers CPL 60, 1993, pág. 137. Para una visión completa del concepto de sufrimiento y sus implicaciones, consúltense las obras: Serenthà, M., *El sufrimiento humano*, Bilbao, Editorial Mensajero, 1995 y Kushner, H. S., *Cuando las cosas malas le pasan a la gente buena*, México, Editorial Diana, 1993.

²⁴ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000, vol. I (libros I-IX). Clásico a su vez lo es también el opúsculo de Norbert Elías, *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (primera edición en alemán en 1982), obra no menor sobre las temáticas de la ancianidad y la muerte vistas desde el prisma de la sociología, analizando en especial los procesos de soledad y dependencia.

del conocimiento profundo sobre la vida suelen estar flanqueadas por los sufrimientos;²⁵ los del cuerpo nos doblegan e incluso nos abaten; los del alma, nos transforman.

Los sufrimientos tienen variadas formas, mil maneras si cabe, provocando en nosotros diversas reacciones, desde la indiferencia o la apatía y el temor hasta la desesperación y la autoaniquilación pasando por el cansancio, la angustia o la amargura. Por ello, la búsqueda acerca del sentido del sufrir y el penar se vuelve sustancial; los seres humanos no se destruyen por el hecho de sufrir, sino por sufrir sin ningún sentido. En oportuna frase de Nietzsche, “cuando uno tiene su propio ¿por qué? de la vida, se aviene a casi todo ¿cómo?”²⁶ Pero una vez producida la desdicha, en el momento en que sentimos la mordida de la aflicción, se apartará el qué para dar paso al cómo. Y será así, ese modo como afrontemos el dolor, lo que hará que seamos capaces de ofrecerle frente, acopiándonos con ello de recursos que, de otro modo, sería imposible disponer de ellos.

3.3. *Los modos del sufrimiento*

Ya hemos adelantado que el sufrir es variado y plural. No es lo mismo la pena o el desconsuelo sentidos por los avatares diarios cuando las circunstancias no nos acompañan, esos dolorosos fastidios fácilmente olvidables, que aquellas que nacen de rupturas y desastres rotundos con un resultado irreparable. Consideraremos las formas del sufrir, esto es, una posible ordenación genérica o taxonomía de la desdicha desde la perspectiva del doliente, a partir del modo como se entienden las penalidades una vez que estas acontecen.

Por ello, distinguiremos cuatro tipos o modos del sufrimiento:

– *El sufrimiento inútil*, cuyo posible ejemplo lo supone el producido por un cálculo biliar. Como tal, el padecer que provoca no tiene más función que la eliminación de una excrecencia renal. Fuera del mero hecho de conocer el grado de dolor que como tal produce, es perfectamente evitable y comprensiblemente deseable que no ocurra; o, al menos, que pase pronto.

²⁵ Dos citas sobre el sentido trascendente del sufrimiento: la primera de Fenelón, “Los que no han sufrido, nada saben; desconocen los bienes y los males; ignoran a los hombres, se ignoran a sí mismos”; y Alfred de Musset, “El hombre es un aprendiz, el dolor es su maestro”, citados por Gómez, Sancho, M., “Dolor y sufrimiento. El problema del sentido”, *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, n° 5, págs. 144 a 158, 1998. Para una perspectiva diacrónica tanto del dolor como del sufrimiento, resulta conveniente consultar Moscoso, Javier, *Historia cultural del dolor*, Madrid, Editorial Taurus, 2011.

²⁶ Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Editorial Alianza, 1980, pág. 35.

- *El sufrimiento obligado*, gráficamente explicable con ejemplos prácticamente cotidianos y que están indeleblemente unidos a nuestro carácter terrenal y estrictamente humano. Obligados a ofrecer algún ejemplo obvio, encontramos que todos los padecimientos que acompañan al parto son absolutamente inevitables para la gestante, dolores y sufrimientos que es imposible que un varón conozca ni siquiera por intuición.
- *El sufrimiento injustificado*, aquel que surge del regodeo ante el dolor propio, sin una causa de la misma dimensión que el efecto nocivo del propio dolor. Cuando se encuentra deleite en el sufrimiento, engrandeciendo inadecuadamente la respuesta ante el infortunio, es lo que denomina “*egoísmo del sufrimiento*” el escritor ruso Dostoievski, el gozo enfermizo procedente del automartirio, inútil regodeo en la propia compasión.²⁷
- *El sufrimiento útil*, que abarca a todas aquellas aficciones que conllevan un aprendizaje en nuestra condición de personas. Son los padecimientos que nos elevan y nos dignifican, aquellos que encierran una posibilidad de medirnos ante la desdicha y, superándola, conocer con mayor hondura nuestra inevitable humanidad. El sufrimiento, sobre todo el espiritual, engrandece y ensancha los límites de nuestra condición humana.

En cualquiera de las distinciones propuestas determina la orientación quien soporta la penalidad, resultando decisiva así la manera como se afronte. La disposición de ánimo, la actitud que sostenga el enfrentamiento es, por tanto, lo decisivo ante el dolor. Nuestra misma condición terrena hace que la inevitabilidad del sufrir precise su orientación; no puede de este modo convertirse en el fin último de nuestras vidas, no dota *per se* de significado, pero sí puede tornarse en una palanca para la regeneración, haciéndonos más dignos por volvernos más comprensivos. El sufrir como tal carece de sentido, salvo en su ya mencionada vertiente terrenal como respuesta a la enfermedad y el dolor; lo adquiere en su transcendencia como experiencia de enriquecimiento anímico y espiritual.

Pero hay una aficción específica, aquella que ya no admite consuelo al final, la que desciende desde la desesperanza y la certeza de lo inevitable,

²⁷ Esta idea está expresada en la obra de Dostoievsky, F., *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Editorial Cátedra, 2011. “Pero Dostoievski conoce también una inclinación falsa del sufrimiento, la de quien encuentra en él una cierta satisfacción, a la que llama “egoísmo del sufrimiento”. Y ese deleite en el automartirio es un estadio previo a la exigencia de autodestrucción. Ese es el nihilismo al que se acercaba Nietzsche, contemporáneo de Dostoievski”, en Gómez Pérez, Rafael, *Sentido del sufrimiento*, Madrid, Ediciones Rialp, 2012, capítulo dedicado a Fiodor Dostoievski.

cual río embocado hacia el mar en el que fenecer y que orilla mansamente en el eterno descanso último. Consecuencia de una enfermedad letal, la disposición del ánimo ante lo necesario exige preparación física y predisposición mental, así como una fortaleza de espíritu que se nutre día a día en la aflicción y la pena. Las enfermedades terminales presentan un *tempo* en trance, con un desenlace aun cuando esperable no por ello menos sorpresivo y luctuoso. En el proceso de finalización, el enfermo terminal padece un deterioro progresivo, momentos de insoportable dolor así como cambios en su soma y en su psiquis que afectan el bienestar tanto personal como del entorno.

Este imparable destino impacta con grados diversos en función de circunstancias muy específicas. Así, cuando se encapricha de niños o jóvenes, es sumamente doloroso y se va paliando, que no eliminando, cuando la edad del paciente se incrementa. Parecería que existiesen momentos vitales más “apropiados” así como, por contra, defunciones calificables de “inoportunas” o prematuras, especialmente aquellas que afectan a personas, hombres y mujeres, con especiales cualidades.

Este trance vital aplicado a la fase terminal de una enfermedad incurable había sido poco analizado hasta la aparición del modelo secuencial propuesto por Kübler-Ross en su ya célebre obra *On Death and Dying*.²⁸ Como cualquier otra propuesta científica, el proceso enunciado por la psiquiatra suizo-estadounidense se encuentra compuesto por una sucesión de cinco fases en el cómo nos enfrentamos a la fatalidad de lo inevitable.

3.4. Momentos de un desenlace fatal

Fruto de su propia experiencia como psiquiatra, en el otoño de 1965, la doctora Kübler-Ross inicia un Seminario Interdisciplinar para cuatro alumnos basado en un proyecto de investigación sobre “las crisis de la vida humana”, en especial, la que se aplicaría sobre la máxima fractura que puede afrontar un ser humano: su propia, incontestable, desaparición. Resultado del trabajo realizado en los años posteriores, hace su aparición una construcción sobre el modo de “*afrentamiento*” que los pacientes en situación terminal mantienen (y que les afectan tanto a ellos como a su

²⁸ La propuesta de modelo realizada por la doctora Elisabeth Kübler-Ross se denomina habitualmente como las “cinco etapas del duelo” y fue presentado por vez primera en su obra *On Death and Dying*, editada en 1969 (la versión inglesa puede encontrarse en la editorial The Mac Millan Publishing Company, Nueva York, 1972). De dicha edición existe una versión española de título *Sobre la muerte y los moribundos*, editada por Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1993. Específicamente sobre la cuestión relativa a la enfermedad terminal y su proceso pueden consultarse dos obras de Ramón Bayés, *Psicología del sufrimiento y de la muerte*, Barcelona, Editorial Martínez Roca, 2001 y *Afrontando la vida, esperando la muerte*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

entorno), expuesto de modo sistemático, consecutivo y organizado, con respecto a su último trance.²⁹

En los siguientes apartados, realizaremos una exposición más detallada de lo constatado por las pioneras investigaciones de la tanatóloga suiza afincada en Estados Unidos, transitando por los momentos que ella detectó en el proceso de desaparición:

a. Negación y aislamiento

La negación, primero de los pasos del proceso de afrontamiento, supone un momento de defensa ante la noticia de un próximo desenlace fatal así como frente a las consecuencias que de ello se van a derivar (propia situación personal, incertidumbre sobre el tiempo de vida, implicaciones sobre el entorno...). “La negación funciona como un amortiguador después de una noticia inesperada e impresionante, permite recobrase al paciente y, con el tiempo, movilizar otras defensas, menos radicales. (...) Generalmente la negación es una defensa provisional y pronto será sustituida por una aceptación parcial”, expone Kübler-Ross en su ya mentada obra. A un primer estado de conmoción general con búsqueda de contraste incluida, suele seguir un momento de recuperación, que se tornará en aislamiento interior y en la consiguiente búsqueda de las respuestas a numerosas preguntas ante la fatalidad y que ocasionarán un enclaustramiento así como una recogida interior que aparentará ser una demostración de un profundo sentimiento de soledad.

b. Ira

La segunda fase, a juicio de Kübler-Ross, está representada por la comprensible ira. Una pregunta constante y recurrente asalta al afectado: ¿por qué a mí? Ante lo incontestable, hacen su aparición sentimientos de frustración, enojo, resentimiento e incluso envidia frente a la no afectación a otros, incluso más culpables de un hipotético mal previamente asignado. El enfermo se vuelve contra aquellos que tiene más a mano: enfermeros, médicos, cuidadores e incluso frente a los miembros de su propia familia. Y a modo de hidra furiosa arremete con sus siete cabezas contra quienes

²⁹ El concepto de “afrontamiento”, muy utilizado en los estudios médicos, hace referencia, desde la conversión semántica en sustantivo del verbo afrontar, a la acción y efecto de adaptarse y responder a una situación importante de la vida, generándose con ello tanto procesos cognitivos como actitudes y comportamientos. Para un mayor desarrollo del *afrontamiento*, vid. Quelopana del Valle, A. M., “Análisis del concepto de afrontar y sus implicaciones en la práctica de la enfermería”, en *Desarrollo Científico de Enfermería*, vol. XIII, no. 8 (septiembre), págs. 240-244, 2005. Una visión realista sobre los distintos modos de vivir y afrontar la muerte nos la muestra Nuland, Sherwin B., en su texto *Cómo morimos. Reflexiones sobre el último capítulo de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

tratan de servirle de apoyo: con tres reproches temporales: el pasado, el presente y el futuro; con dos relaciones específicas, él mismo y los demás, y con dos elementos en particular, contra la enfermedad y contra el entorno. “A donde quiera que mire el paciente en esos momentos, encontrará motivos de queja. (...) Un paciente al que se respete y se comprenda, al que se preste atención y se dedique un poco de tiempo, pronto bajará la voz y reducirá sus airadas peticiones.”

c. Pacto

El descontento, la irritación constante o los estallidos de disgusto e ira no son fácilmente soportables en el tiempo. Por ello, el paciente desahuciado, ya un tanto cansado de la ponzoña negativa, intenta buscar asideros. Pretenderá negociar, en principio y según sus creencias, con la providencia y el hado funesto, involucrando así a la esperanza de retrasar la fatalidad. Tratará de pactar la continuidad, retrasar lo inevitable, raspar días, semanas... el máximo tiempo posible, en definitiva. No suele durar mucho; “si no hemos sido capaces de afrontar la triste realidad en el primer periodo y nos hemos enojado con la gente y con Dios en el segundo, tal vez podamos llegar a una especie de acuerdo que posponga lo inevitable. (...) En realidad, el pacto es un intento de posponer los hechos; (...) La mayoría de pactos se hacen con Dios y generalmente se guardan en secreto o se mencionan entre líneas o en el despacho de un sacerdote.” En definitiva, la negociación anida de modo interior, habitualmente sin contraste externo así como también sin intención de cumplir, realmente, lo prometido. Se trata, sin duda, de ganar tiempo a la falta de tiempo.

d. Depresión

Esta etapa representa, en contraposición al tenebroso desenlace, la lucidez. El paciente alcanza la máxima consciencia sobre su trágico destino final. Se refugiará en sí mismo, buscando desconectarse así de los sentimientos más positivos y revitalizadores, como el amor, el cariño o la ternura. “¿Para qué seguir?”, es la pregunta que una y otra vez le corroe cruelmente, incrementando su desolada situación. Es también el momento de las pérdidas: el trabajo, el dinero, las relaciones. “Cuando la depresión es un instrumento para prepararse a la pérdida inminente de todos los objetos de amor, entonces los ánimos y las seguridades no tienen tanto sentido para facilitar el estado de aceptación. (...) Deberían saber que este tipo de depresión es necesaria y beneficiosa si el paciente ha de morir en una fase de aceptación y paz. Solo los pacientes que han podido

superar sus angustias y ansiedades serán capaces de llegar a esta fase.” Esta situación se agrava cuando la enfermedad se ceba en lo físico a través de la devaluación de la imagen corporal, debido tanto a la existencia de mutilaciones como a la propia depauperación.

e. Aceptación

Momento terminal antes del final definitivo lo supone el periodo en el cual, después de la intensidad continuada de los momentos anteriores, el cansancio y la debilidad facilitan una comprensión reparadora. Asistimos así al “principio del fin de la lucha”, momento no necesariamente feliz puesto que suele estar desprovisto de sentimientos; dándose, además, la paradójica situación de precisar más apoyo y ayuda la familia que el propio moribundo. Tranquilidad y comprensión son las actitudes más necesarias; y silencio, un silencio lleno de sentido. “Deberíamos ser conscientes del inmenso esfuerzo que se requiere para alcanzar esta fase de aceptación, que lleva hacia una separación gradual (decatexis) en la que ya no hay comunicación en dos direcciones. (...) Hemos visto morir a la mayoría de nuestros pacientes en la fase de aceptación, sin miedo ni desesperación.” Se cierra así el círculo de la vida.

f. Trascendencia

Esta última etapa propuesta por nosotros no se encuentra en el volumen de Kübler-Ross que nos sirve de referencia, *On Death and Dying*, el cual compendia el formato ideado por ella con el objetivo de explicar las fases que pudieran acontecer en un proceso con resultado de mortalidad final. La psiquiatra tanatóloga consideró que estas etapas no necesariamente se suceden en el rígido orden arriba descrito; ni tan siquiera estimó que todas las personas en proceso de fenecer las experimentasen en su totalidad ni, por supuesto, con la misma intensidad y relevancia, dado que es un tránsito absolutamente personal y obviamente intransferible.³⁰ Es más, estudios posteriores a la publicación del exitoso libro de Kübler-Ross ponen en solfa su afirmación de que el decurso propuesto sea aplicable a todos los sujetos así como en todas las culturas humanas.

Aun así, consideramos el modelo suficientemente válido para analizar el proceder en la experiencia vital más trágica. Pero quisiéramos realizar

³⁰ “El diagrama siguiente muestra cómo estas fases no se sustituyen una a otra sino que pueden coexistir y superponerse a veces. Muchos pacientes han llegado a la aceptación final sin ninguna ayuda externa, otros necesitaban asistencia para pasar por estas diferentes fases y poder morir con paz y dignidad”, en Kübler-Ross Elisabeth, *Ondeath and Dying*, versión española *Sobre la muerte y los moribundos*, op. cit., págs. 330 y 331.

una aportación coherente y en línea con lo propuesto por la doctora Kübler-Ross, sin por ello traicionar ni el espíritu ni la letra del modelo de explicación de un proceso mortuorio. Afecta, fundamentalmente, al modo de ser llevado a cabo el “afrontamiento” como actitud constante en todo el proceso. La cercanía del desenlace fatal se vuelve ya consciente a partir del segundo tramo, “Ira”, lo que nos permitirá orientar el resto de los momentos mediante una modesta proposición de elaboración de un *legado*, de una libre revisión y posterior propuesta de exposición reflexiva que se convierta en un verdadero “*testamento vital*” por parte del que estará próximamente ausente. En definitiva, postulamos un paso del decir al redactar, del salvífico efecto que produce la traslación oral de las inquietudes y temores internos mediante la palabra a la redacción de una propuesta de memoria, de una memoria o “*Testimonio de Vida*”, de una postrera oferta de ejercicio de la libertad.

3.5. “*Ars Bene Moriendi*”: la dignidad ante lo inevitable

Durante la Edad Media florecieron en Europa los denominados *Ars Moriendi* (Artes del Morir), tratados de preparación ante la muerte que acabarían denominándose a partir del siglo XVI *Ars Bene Moriendi* (Artes del Bien Morir). Estas obras hacen su aparición en los inicios del siglo XV en el entorno del Concilio de Constanza (1414-1417), convirtiéndose en manuales para favorecer una actitud pacífica, cuidada y serena ante el deceso, un modo de garantizar la salvación eterna. El “tiempo de muerte” se iniciaba así para los post medievales cuando la persona sentía la llegada de su propio final, y por ello precisaba asistencia y ayuda para sentirse debidamente acompañado en el trance.³¹ Estos tratados cumplían, en principio, la función de formar a un clero habitualmente inculto e ignorante de sus propias funciones, para convertirse, mucho después, en los siglos XVI y XVII, en verdaderos compendios de reflexión sobre la vida en general; aprovechando la excusa del último suspiro, el *Ars bene moriendi* se convirtió, en realidad, en el *Ars bene vivendi*.

³¹ “*Bien morir es recibir la muerte con paciencia y acomodar la propia voluntad a la de Dios*”, en Martínez Gil, Fernando, “*Del modelo clerical a la Contrarreforma: la clericalización de la muerte*”, en Aurell, Jaume (ed.), *Ante la muerte. Actitudes, espacio y formas en la España medieval*, Pamplona, Ediciones Universitarias de Navarra, 2002, pág. 222. Una reflexión cuidada y profunda, con profusión de aparato bibliográfico, se encuentra en el artículo “Los tratados de preparación a la muerte: aproximación metodológica” de la prestigiosa hispanista Morel d’Arleux, Antonia, en *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del III Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, coordinado por Manuel García Martín, vol. 2, Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro, 1993, págs. 719-734. Una descripción de la situación del enfermo que va a morir localizada en los “*Ars Moriendi*” se puede leer en el clásico de Ariés, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Editorial Taurus, 1983, pág. 97.

Ante la última batalla a presentar, la preparación para la salvación del alma se volvía pertrecho indispensable. Deberán dejarse resueltos los asuntos terrenales, confeccionar el consabido testamento, procurar tranquilidad para el ánimo y consuelo para el alma. En una época cuajada de hambrunas feroces, guerras cruentas, conquistas devastadoras que provocarían gran cantidad de muertes prematuras e impredecibles, “antinaturales” para los ya tardo medievales, lo natural es lo que resulte previsible, sobre todo en lo que respecta a sucesos absolutamente inevitables.³²

Coetáneos de la reina Isabel de Castilla son los primeros tratados del buen morir aparecidos en España, siendo el precursor el *Ars Moriendi* impreso en Zaragoza en 1489, obra de Juan Hurus. A principios de siglo aparecerán otros opúsculos con la misma temática, (por ejemplo el *Arte de bien morir* de Rodrigo Santaella, editada entre 1502 y 1503 en Sevilla) sentando canónica el texto del inmortal Erasmo de Rotterdam *Praeparatione ad mortem*, obra luminosa y clarificadora, que pretendía poner fin a las supersticiones y abusos a los que se había llegado con la excusa de ayudar en el trance final al moribundo.³³ Para Erasmo y aquellos humanistas discípulos suyos, la preparación del morir era consecuencia de un arte de vivir cristiano: quien haya tenido una buena vida, vida acorde a los preceptos cristianos, no podría tener una mala muerte. La Contrarreforma ahondará en el sentido técnico de la terminación de la vida, dando prioridad al momento posterior al fallecimiento, preocupándose más por el posterior destino del alma. Más ocupados en el morir adecuado, dejarán de lado la teoría del “bien vivir” propia de los reformistas.

En definitiva, los Tratados de la Buena Muerte ofrecían consejos, sugerencias e incluso instrucciones para antes del último suspiro. Tomando como referencia una primera necesidad del anuncio al afectado de su final, la cuestión era, cristianamente, que se procurara tranquilidad y un estado

³² La historia de los *Ars Moriendi* (donde *Ars* significa tanto el compendio de preceptos como toda cosa que lleva orden, razón y concierto, según el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias de fecha 1611 [edición facsimil de 1979 publicada en la editorial Turner de Madrid, artículo *Arte*]) comienza con la publicación anónima del manuscrito *Ars bene moriendi*, supuestamente atribuido a un dominico del Priorato de Constanza, imprimiéndose en 1456 en Renania y extendiéndose con rapidez por Europa. Ya en 1403 Jean Gerson, teólogo y canciller de la Sorbona, había escrito su muy conocido e influyente *De scientia mortis*, un opúsculo sobre la gestión del bien morir. Pero la gran eclosión de este tipo de obra se producirá en los siglos posteriores. Un acercamiento exhaustivo y documentado sobre los *Ars Moriendi* puede encontrarse en el clásico de Chaterine, Mary, *The Art of Dying Well. The Development of the Ars Moriendi*, Nueva York, AMS Press, 1966.

³³ El *Praeparatione ad mortem* de Erasmo de Rotterdam se publicó en España bajo el título de *Libro del aparejo que se debe hazer para bien morir*, editado en Burgos por Juan de la Junta en 1536, y desde esa fecha hasta 1559 tuvo sucesivas e ininterrumpidas ediciones (existe edición castellana reciente en la editorial Jus aunque de muy difícil localización). Incluso aparecieron imitadores como Bernardo Pérez Chinchón con un tomo de igual título en 1545 o el titulado *Agonía del tránsito de la muerte* de Alejo Venegas en fecha de 1537. Desde 1508 hasta 1593 se tiene constancia de al menos treinta publicaciones solo en España sobre la mencionada temática.

de gracia al moribundo. Suponen el reflejo de una nueva actitud ante la propia vida, donde su tramo final deberá estar acorde con haber llevado una buena existencia: se puede disfrutar de ella sin olvidar el hecho de ser mortal. Un nuevo individualismo en lo religioso orientó el tránsito final al ámbito de lo íntimo y este tipo de literatura, incluso el tema en sí, fueron perdiendo vigor así como cayendo en el más interesado olvido.

Ese desapego por la instrucción colectiva y el control social sobre la desaparición del mundanal ruido fue afianzándose en las épocas posteriores, llegando a la época moderna donde nos encontramos prácticamente considerándola un tabú, máxime cuando afecta a personas que prolongarán un tiempo su agonía. “Hasta el siglo XVIII, en Europa las personas estaban familiarizadas con la idea de su propia muerte. La muerte era un ritual organizado por la persona que moría. Era una ceremonia pública: alrededor de la cama del moribundo/a que moría, con los familiares, vecinos, incluyendo a los niños/as. No se evitaba a los niños/as la visión de una persona muriendo, más bien lo contrario. La muerte era, pues, un asunto privado (familiar) pero en el que participaban bastantes personas. (...) Posteriormente, y por razones de higiene, se empezó a limitar el acceso de las personas al dormitorio de la persona moribunda. La muerte se transforma en un asunto de expertos (varones) médicos y hospitales”, nos revela Jesús M. de Miguel.³⁴ La muerte se escondió así en la intimidad del hogar, considerándose algo a ocultar, incluso desagradable y poco conveniente su aireamiento. La primacía del ensalzamiento de lo joven, lo saludable y lo vital, fue relegando la vejez y la muerte a los más ocultos ámbitos de lo individual. Con posterioridad, ya no se morirá en casa; se institucionaliza el deceso y se fallece en el hospital. Se consigue así que la muerte sea un problema de las personas y de sus familias, no de la sociedad.

Según lo expresado, en la actualidad nos encontramos también con lo que se podría denominar como “muerte social”, esa soledad de los moribundos a la que aludía Norbert Elías y que se basa en el aislamiento y el casi olvido de la persona en trance de fallecer. Frente a esa situación, nosotros abogamos, en el marco de ese posible sexto periodo del tránsito mortal que hemos denominado *Transcendencia*, por la libre elección de la pervivencia a través del ejercicio del acompañamiento basado en el memoria. A partir de la “Ira”, segundo de los periodos detectados por Kübler-Ross, existe vida y vida activa. El enfermo terminal tiene

³⁴ M. de Miguel, Jesús, “El último deseo: Para una sociología de la muerte en España”, en *REIS (Revista Española de Investigaciones Sociológicas)*, no. 71-72 (1995), págs. 109-156, pág. 110.

mucho que ofrecer; su ejemplo de “buen vivir” preparatorio para un “buen morir” resulta edificante e incluso pedagógico; permite no solo al abatido doliente conocer los límites de su fortaleza física y espiritual sino también ofrecer una imagen vívida de apego a la vida y lucha por lo que, en ese momento, pueda ser su más importante querencia y preocupación: los demás.

El enfermo terminal podrá alargar, libremente, su vida sabiendo que puede suponer una gran ayuda para sus allegados, lo cual redundará en su propia supervivencia, no solo desde el punto de vista temporal; su calidad de tránsito hacia la no vida, el tiempo que le quede, mejorará. Gracias a esa conciencia de su ulterior y postrera aportación, su periodo de agonía podrá ser mucho más llevadero. He ahí su libre elección.

Si, como plantea Kübler-Ross, “la única cosa que generalmente persiste a lo largo de todas estas fases es la esperanza”, esta puede alentarse desde la perspectiva de la utilidad, tanto de lo que haya vivido y experimentado el moribundo en su fase anterior, como en aquello que todavía le queda por vivir. Desde hace ya más de una década, la medicina, más comprensiva con este tramo final de la vida, ha diseñado la figura del *counselling*, un formato de cuidado holístico que tenga en cuenta la dimensión psíquica de la persona, su situación específica, su momento vital concreto.³⁵ Esta técnica de ayuda en el afrontamiento no pretende hacer algo *por* alguien, sino, más bien, hacerlo *con* él. Pero nosotros añadiremos nuevas preposiciones, *para* él, *por* él mismo y *para* nosotros.

En realidad, el proceso de acompañamiento ha de tener un carácter biunívoco; es decir, no solo el paciente puede verse asistido desde la generosidad del acompañante. El propio moribundo tiene mucho que dar, siendo el camino a su lado un modo feliz de aprendizaje, puesto que el asistente conocerá así la hondura que supone el sufrimiento útil, recorrerá un trayecto que ya no le será ajeno en su propio tránsito final y, sabiendo callarse y escuchar, aprenderá la utilidad del silencio cómplice. Pero hay otra dimensión del aprendizaje y este corresponde a la negación del moribundo de su misma “muerte social”. Puede dejar un *legado*, más allá de la mera herencia jurídica de propiedades y bienes materiales. Proponemos para este periodo de la vida, de la vida misma, que no es

³⁵ El *counselling* “es la forma de relación auxiliante, interventiva y preventiva, en la que un asesor, a través de la comunicación, intenta (...) provocar en una persona desorientada o sobrecargada, un proceso activo de aprendizaje de tipo cognitivo-emocional, en el curso del cual se puede mejorar su disposición de autoayuda, su capacidad de autodirección y su competencia operativa”, en Fernández Sola, Cayetano, “Estrategias de ayuda al afrontamiento”, en *Nacimiento y muerte. Reflexiones y cuidados*, III Congreso Nacional de Enfermería del Mediterráneo, pág. 17, en <http://repositorio.ual.es/>.

todavía defunción y desaparición, incentivar la obra de un “legado” por su parte, un “testimonio de vida” como oferta de libertad que permite recorrer lo ya vivido y reflexionar sobre ello aportando la experiencia desde el último trance. Puede ser escrito y haciendo uso de las modernas tecnologías. ¡Tenemos tanto que aprender de los que nos dejan!

Ese “testimonio de vida” puede albergar el propio testamento, pero ha de ir mucho más allá, deberá ir mucho más allá. Supondrá las verdaderas “últimas voluntades”, las impresiones y pareceres, las opiniones y consejos, aquello que siempre se quiso decir y que no se pudo, en general o personalizado. La libertad negativa del enfermo terminal puede convertirse, para enseñanza propia y ajena, en libertad positiva, a pesar del inevitable, angustiante y temible fin. Los últimos momentos de una persona condenada irremisiblemente a la postrer certeza final, pueden ser casi eternos y hacen posible legarnos algunos de sus mejores momentos y sus mejores obras. Frente a lo que nos diga el poeta, los muertos no nos dejan solos, nos acompañan siempre en nuestra memoria.³⁶

4. Epílogo: las libertades personales, la próxima conquista

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no puede igualarse los tesoros que encierran la tierra y el mar; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida.

Miguel de Cervantes

El fundamento argumental para este artículo nos fue sugerido por una frase de Isaiah Berlin en su ya comentada alocución de título *Dos conceptos de libertad* y que reza así: “mientras viva en el mundo natural, nunca estaré seguro. La liberación total, en este sentido (como muy bien se dio cuenta Schopenhauer) solo puede darla la muerte”. Resultaba paradójico que un autor que apuesta decididamente por la extensión de la perspectiva positiva de la libertad, considere que la total liberación acontezca con la desaparición. Pero, creemos, que de lo que hablaba Berlin era del estado natural como opuesto al socialmente organizado alrededor de normas y leyes, cobijos en definitiva del actuar consciente que permiten que la libertad de elección, como es razonable, no pueda ser ilimitada: “tengo que establecer una

³⁶ Una propuesta inteligente y excelentemente escrita sobre el apoyo al último tránsito nos la brinda la doctora Heath, Ionaen *Ayudar a morir*, Barcelona, Katz Editores, 2008. “He afirmado que en la sociedad contemporánea la soberbia y la ambición de la ciencia biomédica son las principales responsables de la negación peligrosa y nociva de la muerte. (...) Es posible que mediante el uso de analgésicos y sedantes estamos reprimiendo toda posibilidad de libertad a la hora de la muerte, y por lo tanto, poniendo en evidencia solo su inevitabilidad.”, en págs. 27 y 55 y 56.

sociedad en la que tiene que haber unas fronteras de libertad que nadie esté autorizado a cruzar”, afirma rotundo ya al fin de su escrito.

El decurso histórico de la libertad se materializa en el relato de sus propios logros. Hemos utilizado una cita de Lincoln para ilustrar cómo el concepto de libertad no puede ser definido con precisión si no se realiza desde sus consecuciones; de ahí que lo hayamos considerado una Idea, en concreto, una Idea Fin, compuesta por tres Ideas Medios como son la Responsabilidad, la Independencia y la Conciencia.

De ese “*perímetro de la libertad*” es de donde surgen los modos posibles de ejercitar la libertad, esto es:

– La *libertad para actuarse* produce gracias a la acción de la Responsabilidad. De la aplicación de la Responsabilidad, en el marco de lo socio-político, se originan los Deberes u Obligaciones (*sacrificios delimitados inevitables*), los cuales se conquistan a través del coraje en el uso de la Deliberación en el ámbito común y público.

– La *libertad para elegir* se genera a través de la Independencia (o Autonomía). De la aplicación de dicha Independencia surgen los Derechos o Exigencias (*ventajas legítimas demandables*), donde podemos considerar que la libertad se reclama y su ámbito es individual, es decir, se logran como individuos que somos.

– La *libertad trascendente*, o *libertad para decidir*, supone la ejecución y puesta en práctica de la Conciencia, de lo que derivan tanto la Ética como la Moral, donde la libertad ha de ser entendida como cuestionamiento, y su referencia es el campo de lo personal.

Así como podemos considerar el siglo XVI como el de la conquista, a través del ejercicio de la tolerancia, de la libertad como un referente humano máximo, en especial la religiosa, en el mundo occidental cuya base se localiza en la tradición helénica, el XVIII supuso la asimilación de la libertad política a través del fomento de la Idea Fin de la Igualdad. En el posterior siglo XIX se aspiró a la consecución de la libertad social a través de la incorporación de la importancia de los Derechos Civiles y la extensión de la Idea Fin de la Justicia.³⁷ De este modo, el siglo XX

³⁷ Marshall, T. H. y Bottomore, T., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 2007. El volumen recoge, en su primera parte, las célebres conferencias Alfred Marshall impartidas por Thomas H. Marshall en Cambridge en 1949 y recogidas con posterioridad con el título *Ciudadanía y clase social*; la segunda parte corresponde a la actualización, cuarenta años más tarde, propuesta por el sociólogo Tom Bottomore del concepto de ciudadanía y sus numerosas implicaciones.

asiste a la eclosión de la Idea Fin de la Solidaridad, desarrollo a partir de la Fraternidad enunciada en el siglo anterior, orientada hacia el logro de los Derechos Sociales y que, consideramos, dará paso a la importancia de la Idea Fin de la Felicidad como faro orientador. Para su desarrollo y continuidad, se precisará afianzar lo que denominaremos como Derechos Personales, los cuales harán referencia a Exigencias tales como: el *derecho al acceso a la información* (utilizando como medio, sobre todo, internet y que, en la actualidad está produciendo gran cantidad de alteraciones que enfrentan dicho posible derecho al interés de los estados en preservar la información considerada como “*de seguridad nacional*”), el derecho a la propia información acerca del origen personal (*derecho de filiación* y que implica la reivindicación del derecho a saber para colectivos como los denominados “bebés robados”), el *derecho a la preservación física* (derecho al uso de los avances en biología y que está abriendo debates muy importantes tanto con respecto a la juridificación de los logros genéticos como en lo referente a las células madre), el derecho a la garantía y administración adecuada de los recursos naturales (*derecho de preservación natural* y el traslado de un medioambiente sano y limpio a las generaciones posteriores o la afectación a la salud por las malas praxis industriales y empresariales), el derecho al goce de cada etapa de la vida (*derecho al disfrute* de lo que ofrecen períodos de la vida como la infancia o la vejez o el debate de la protección de los adolescentes a los que se hace madurar de manera “no natural”), el derecho al control de las decisiones políticas (o *derecho a la queja fundada* y a las imputaciones sociales fuera del actual sistema y que dicha reivindicación deba ser atendida, tal y como demuestran los movimientos ciudadanos de indignados por todo el mundo) o el derecho al tránsito para una muerte digna, a la impronta y al recuerdo (*derecho al legado* o al auxilio en el trance final), siendo este último el que nos ha permitido exponer el denominado como “*exemplum*”.

Consideramos que, afianzados que no totalmente desarrollados, los Derechos que afectan a la libre elección religiosa y política, la extensión de los derechos hacia las libertades Públicas y Sociales habrá de dejar paso al planteamiento de los Derechos Personales, modos desarrollados de la Idea Fin de la Felicidad; creemos que a ello estamos asistiendo ya en este convulso inicio del siglo XXI. En cierta medida, es volver al ideal griego de aspiración final y legítima del ser humano y que ya fue enunciado en su momento por el propio Aristóteles, aquel que se refiere al bien supremo de la vida humana, la *ευδαιμονία*, palabra habitualmente traducida por

Felicidad pero a la que deberíamos atribuir mejor el término “*bienestar*”. Pero no deberemos olvidar que “queremos ser felices, pero tenemos que aprender a serlo, básicamente porque vivimos en sociedad y es un disparate aspirar a ser feliz en solitario sin tener en cuenta al resto de las personas con las que hay que convivir. La condición social del ser humano hace que la felicidad personal no pueda obtenerse al margen de la felicidad colectiva o que no pueda perseguirse la una sin pensar en la otra, razón por la que hará falta adecuar los deseos y las preferencias privadas a ciertas necesidades y aspiraciones públicas. Por eso hay que aprender a ser feliz y modelar el carácter de acuerdo con este aprendizaje”.³⁸

En definitiva, el largo camino ya recorrido desde el alba del pensamiento occidental, radicada en las ciudades de la Grecia clásica, para obtener el máximo de libertad posible, todavía no se ha acabado; ni mucho menos. Con su base en el coraje, a través de la argumentación retórica basada en la convicción que nos legaron los griegos, sabiendo como ya sabemos gracias a Berlin que la base de la libertad reside en la opción a la acción más que en la acción misma, concluimos con Goethe que “solo es digno de libertad quien sabe conquistarla día a día”.

³⁸ El texto de Aristóteles más revelador sobre el concepto de εὐδαιμονία se encuentra en su *Ética a Nicómaco*, op. cit., pág. 3, 1095, 15-20. Con respecto a la cita, esta se encuentra en Camps, Victoria, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Editorial Herder, 2011, cap. 2, “Aristóteles, la construcción del carácter”, pág. 43.

Mención

Los nueve mitos que obstaculizan el camino de la libertad

Daniel Castillo Briones



Daniel Castillo Briones es licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad Hispano Mexicana y doctor en Ciencias Políticas por la Johannes Guttenberg Universität, de Mainz, Alemania. Conferencista, editorialista y colaborador en periódicos, revistas especializadas y televisión en México y el extranjero, ha publicado varios libros de liderazgo y negociación. Su correo electrónico es danielcastillo@expertumce.com.mx.

Introducción

El respeto a la vida, la libertad y la propiedad son los principios de la riqueza en cualquier país del mundo. Ahí donde se limitan o anulan estos derechos, es ahí donde surgen la corrupción, la pobreza los abusos...

Es la libertad el punto que nos ocupa en el presente ensayo, particularmente la libertad de elegir: de poder elegir dónde vivir, trabajar; libertad para comprar tal o cual producto, de elegir gobernantes; pero también la libertad de elegir dónde invertir, de disfrutar del fruto de nuestro trabajo según nos plazca.

Por años vivimos en México una orientación educativa en la cual se atacaba al empresario, acusándolo de explotador, y por el otro lado se presentaba al Estado como aquel que nos protegía y nos daba educación, trabajo, servicios de salud.

Por razones ideológicas, se nos inculcó una cultura dependiente del Estado paternalista y que enfrentaba a unas clases con otras. A pesar de que con los años el discurso oficial se fue suavizando, e incluso cambió sustancialmente, en nuestra cultura persisten mitos que ponen en peligro las libertades de los ciudadanos y que hacen que la gente encuentre como muy *razonables* a aquellos que, de salir elegidos, acabarían con esas preciadas libertades y que nos llevarían de nuevo al caos económico, a las devaluaciones, a la inflación y la pobreza.

México, a pesar de todos sus problemas, ha ido saliendo adelante. Hoy en día el peso es la sexta moneda más fuerte del mundo. La economía mexicana es considerada por muchas instituciones y expertos, como Jim O'Neal, uno de los motores de la economía mundial, con más capacidad de crecimiento que Estados Unidos. La última crisis mundial, considerada más fuerte que la de 1929, afectó a Estados Unidos, Canadá y a todo el continente europeo mientras que México, excepcionalmente, solo sufrió una recesión moderada.

El país ha avanzado. Todavía falta mucho por hacer; pero el México de hoy no es el mismo de los años 70 y 80. Sin embargo, nos hemos visto en peligro de retroceder a este México de hace treinta años en un par de ocasiones en los últimos tiempos.

Estos amantes del control estatal, de la represión, del populismo, ven un campo fértil en México, debido principalmente a que siguen habiendo mitos de aceptación popular que suenan bien al oído; pero que pueden acabar con todo lo que se ha ganado en los últimos 25 años y que nos llevarían a un estado de crisis y empobrecimiento.

Pero no solo en México. En preparación para este ensayo estuve en siete países de dos continentes distintos. Platiqué con gente de la calle, académicos, universitarios. Sorpresa: los mismos mitos.

Escogí nueve mitos, porque estos son los mitos comunes, lo mismo en América como en Europa, lo cual me pareció muy ilustrativo.

El objetivo de este ensayo es develar aquellos mitos más comunes que limitan o eliminan las libertades de los ciudadanos. Muchos de ellos se verán como sentido común; pero como se ha demostrado en la historia de la humanidad, el sentido común es el menos común de los sentidos.

Mito 1: El marxismo es una excelente teoría porque beneficia a los que menos tienen

Aquella teoría que no encuentre aplicación práctica en la vida es una acrobacia del pensamiento.

Leonardo da Vinci

Es frecuente oír que la gente dice que el marxismo es una buena teoría porque se enfoca en los que menos tienen, aunque no haya habido resultados en la Rusia soviética o en Cuba. La validez de una teoría, sin embargo, depende de su aplicabilidad. No se puede hablar de teorías verdaderas si en la práctica no funcionan.

El objeto de estudio de la economía es el hombre y la forma como este interactúa y esas acciones tienen repercusiones económicas (cómo produce, intercambia y consume recursos escasos). La economía, como ciencia, establece principios de validez universal.

La veracidad y utilidad de las teorías económicas depende de su aplicación. Cuando se habla de una ley o teoría económica que es muy buena en papel pero que en la práctica no funciona, es una falacia. Teoría que no es práctica no es buena teoría. Si una teoría económica no funciona quiere decir que sus premisas son falsas, que parte de un concepto equivocado acerca de la naturaleza humana, sus reacciones y motivaciones.

Marx predecía la desaparición de Estado en los países comunistas. En realidad, en los países en donde se instaló en algún momento este sistema fue donde el Estado tenía un papel preponderante en toda actividad económica, política o social, aplastando o limitando de manera importante las libertades de sus ciudadanos.

También se decía que en un sistema comunista desaparecerían las clases sociales; pero la realidad ha demostrado que se suprime a los burgueses o capitalistas con una clase reinante llamada burocracia, que termina teniendo mucho más poder, siendo una dictadura sobre el proletariado y no dictadura del proletariado, como decía la teoría.

Otro postulado afirmaba que en las sociedades capitalistas iría aumentando el número de pobres y el capital terminaría concentrado en las manos de unos pocos; pero también la realidad ha demostrado que en los países con preeminencia capitalista el nivel de los obreros ha aumentado considerablemente y la disparidad entre ricos y pobres es bastante menor que en las economías mixtas o socialistas.

Otro punto que se ha refutado es que las sociedades capitalistas irían cayendo, una a una, en el sistema socialista y posteriormente en el comunismo. Lo que ha pasado en realidad es que en Europa el bloque socialista ha regresado al capitalismo, después de que sus economías se agotaron por completo.

También se dice que al encontrarse los medios de producción en manos del Estado o en manos del pueblo, hay mayor “justicia social” y los recursos obtenidos se usan para el bienestar colectivo y no para el lucro personal, como en los sistemas capitalistas.

En realidad, no hay propiedad en manos del pueblo, sino en manos de la burocracia y de los líderes sindicales. La propiedad del pueblo es una ficción política y en realidad nunca se ha dado, ya que el pueblo no decide sobre el uso y disposición de la propiedad estatal.

La razón principal del fracaso de las teorías marxistas es que quieren transformar al hombre, en vez de tomarlo tal como es. El ser humano no es bueno ni malo por naturaleza y tampoco sacrifica el bienestar personal por el colectivo.

La economía está basada en el comportamiento real de los hombres y no es válida una teoría que parte de lo que “debería ser”.

Mito 2: El Estado debe intervenir en la economía

*La política es el arte de servirse de los hombres
haciéndoles creer que se les sirve a ellos.*

Louis Dumur

Se ha dicho que la intervención del Estado en la economía sirve para combatir la pobreza, evitar los abusos de los empresarios y hasta para evitar las crisis económicas.

En todos los países se da la intervención del Estado por diversos motivos y en diferentes grados. El sistema económico y político determinará el grado de intervención del Estado.

En el pasado, los gobernantes no se preocupaban por justificar su intervención en la economía, ya que contaban con el poder físico suficiente para intervenir no solo en la economía, sino en todos los aspectos de los gobernados. Las libertades no estaban contempladas.

Uno de los argumentos más usados en nuestros días es que el Estado interviene porque busca el bienestar colectivo. No obstante, este argumento dejó de tener validez cuando los gobernados se dieron cuenta de que esas intervenciones solo aumentaban el poder y el control de los gobernantes sobre los gobernados, a costa de sus bolsillos.

A raíz de la crisis de 1929, las tesis de John Maynard Keynes tomaron fuerza y le dieron a los partidarios de la intervención nuevos argumentos para justificar la intromisión del Estado en la economía. Al adoptar Roosevelt estas políticas se difundieron rápidamente por todo el mundo, y aún tienen fuerte influencia en diversos círculos de economistas, en mayor número ubicados en América Latina.

Keynes afirmaba que cuando la economía se estanca, algunas empresas empiezan a despedir trabajadores; al aumentar el desempleo, baja el consumo; al bajar el consumo, las empresas despiden a más gente, y así,

hasta llegar a la crisis económica. Keynes proponía, para evitar esta caída, el aumento del gasto público y la creación de un déficit presupuestario.

En épocas de Roosevelt, el gobierno contrataba cuadrillas de trabajadores para cavar agujeros que otras cuadrillas, un par de kilómetros más atrás, tapaba. La idea de esto era que el sueldo de estos trabajadores se iba al consumo, lo que paraba la caída de la economía.

Keynes también proponía aumentar el circulante. Al ver que baja el poder adquisitivo de la moneda, prefiere gastar que ahorrar. Con el dinero barato, se bajaban las tasas de interés.

El problema es que este aumento artificial de la demanda lleva a peores y más profundas crisis, como lo demuestra el caso reciente de Grecia.

El gran fallo de esta teoría es que la producción no puede aumentar de la noche a la mañana. Es limitada y requiere un tiempo para su aumento. Al aumentar la demanda sin que aumente la producción, los precios suben; al subir los precios, los salarios tienen que aumentar; al aumentar los salarios sube la demanda. Las políticas keynesianas logran retrasar las crisis, proyectándolas al futuro con mayor fuerza.

El meollo del asunto no es si el Estado debe intervenir o no en la economía, o si los motivos son nobles y buenos. Lo que importa aquí son los resultados de esa intervención. Los errores del Estado en la intervención los pagamos todos, ya sea por inflación, escasez, desempleo o aumento de pobreza.

Cuando el Estado interviene en alto grado, no solo afecta la vida económica de los gobernados, sino también su libertad.

La limitación o coacción a la libertad económica es muy grave, porque es la base de todas las demás libertades. No se trata de ver la intervención estatal en términos de izquierda o derecha, sino en términos de los resultados que produce.

Se dice que el Estado debe orientar la economía, como la corriente de un río; pero orientar la economía no significa apropiársela. El papel del Estado en la economía debe ser subsidiario. No se trata del hombre al servicio del Estado, sino el Estado al servicio del hombre. El gobierno debe crear las condiciones necesarias para el buen funcionamiento de la economía, no apropiarse de ella.

Mito 3: Las empresas trasnacionales se llevan toda la riqueza y solo explotan a la gente

*Donde hay una empresa de éxito,
alguien tomó alguna vez una decisión valiente.*
Peter Drucker

Uno de los mitos más extendidos es este. Hay gente que se opone a la inversión extranjera porque piensa que se llevan toda la riqueza y explotan a los trabajadores. Este pensamiento es una derivación de la teoría leninista del imperialismo, que afirmaba que el alto nivel de vida de los países capitalistas se debía a la riqueza que saqueaban de sus colonias a la metrópolis. En otras palabras, los altos salarios de los trabajadores de los países desarrollados se debían a la explotación de sus colonias.

Hoy en día mucha gente dice que las empresas trasnacionales se llevan todas las ganancias a sus países de origen a cambio de salarios miserables a los trabajadores y que al final solo aumentan la dependencia hacia los países de origen.

A finales de 2012 hice un viaje de estudio que culminó en enero de 2013. En este viaje visitamos cinco países en dos continentes diferentes. Los resultados fueron sorprendentes.

En Serbia me tocó participar en varias discusiones acerca de la crisis en aquel país y el futuro de la economía. Cuando hablamos del papel que juega la inversión extranjera directa en el desarrollo de un país, me sorprendió que los alegatos consistieran en que esa inversión solo traería más empobrecimiento y explotación, ya que se llevarían todas sus ganancias a sus países de origen.

Como esta concepción también es común en los países latinoamericanos, es momento de aclarar este mito de una vez por todas.

Incluso suponiendo que una empresa trasnacional se llevara todas sus ganancias a su país de origen, lo cual no es cierto, aún así generaría riqueza. Primero, está la inversión inicial, que implica establecer plantas, oficinas, pago de derechos... posteriormente, están los salarios, pago de servicios como luz, agua, impuestos, compras a proveedores locales, la capacitación a los empleados... solo por el hecho de establecerse, la empresa ya está generando riqueza.

Si aumenta el número de empresas nacionales y extranjeras radicadas en determinado país, los sueldos tienden a elevarse, ya que el trabajador

calificado se convierte en objeto de deseo por las empresas nuevas. Si una empresa quiere retener a sus trabajadores, tendrá que pagarles sueldos competitivos, ya que de otra manera otra empresa podrá llevárselos si les ofrece un mejor sueldo.

Cuando un país abre sus puertas a las maquiladoras, la tecnología (maquinaria, conocimientos, procedimientos) se transfiere al país donde radican. Antiguos empleados deciden independizarse y establecer empresas con la misma calidad y tecnología de las empresas en que solían trabajar.

Al contrario de lo que se piensa, hay importantes sectores en Estados Unidos, por poner un ejemplo, que se oponen a que las empresas estadounidenses inviertan fuera de su país. Las razones son muchas: porque no reinvierten en su país, no utilizan la mano de obra local y generan desempleo, introducen productos baratos al mercado norteamericano que desplazan a los producidos en ese país, provocan déficits en la balanza comercial, entre otras tantas.

La única forma de reemplazar a la inversión extranjera es por medio del aumento en la producción nacional, capaz de competir en precio y calidad. Aún así, cualquier tipo de empresa, sea nacional o transnacional, genera riqueza.

Cuando en algún país se toma el camino “nacionalista” demagógico y se nacionalizan o expropián empresas, se genera un vacío en la economía, se para la confianza de los inversores, se congela la economía, y viene el desempleo, la pobreza y la escasez.

Mito 4: Eso no aplica para nosotros. Somos diferentes

La razón obra con lentitud, y con tantas miras, sobre tantos principios, que a cada momento se adormece o extravía. La pasión obra en un instante.

Blaise Pascal

Con asombrosa frecuencia he oído que la gente dice que aquello que ha funcionado en países más avanzados no funcionaría con ellos, ya que ellos son diferentes, tienen una mentalidad distinta, su cultura es diferente, que eso habría que adaptarlo o tropicalizarlo. Durante años lo escuché en México y pensé que era un defecto endémico; pero en el momento de escribir (diciembre de 2012) este mito me encuentro en los Balcanes, en medio de la crisis que afecta a toda Europa y este argumento surge con asombrosa frecuencia.

Esta forma de pensar puede venir de un escondido complejo de inferioridad o incluso de superioridad, y se ve como una injusticia del destino el que se encuentren mal económicamente. Se desprecian las políticas que han funcionado en otros países porque se piensa que “somos especiales” y no funcionarían con nosotros. Esto se denomina “polilogismo” y sirve como pretexto a diferentes gobiernos para implantar medidas que limitan o, de plano, aplastan diferentes libertades individuales.

Los polilogistas afirman que existen varias lógicas o estructuras de razonamiento y concluyen que los principios económicos válidos para una sociedad no lo son para otra; lo que es cierto para el razonamiento del burgués capitalista no lo es para el razonamiento proletario. Según esto, la estructura lógica de la mente difiere según la raza, la clase social o incluso la nacionalidad del sujeto. Siguiendo esta línea de pensamiento, el estudio de las ciencias sociales no tendría sentido, ya que no podrían establecerse principios universalmente válidos. Curiosamente, Marx, un burgués alemán, no tendría porqué establecer una teoría para los obreros, ni afirmar que terminaría por establecerse a nivel mundial, ya que entonces solo serviría para los obreros alemanes... y ni siquiera para ellos, ya que Marx no era obrero.

El progreso de la humanidad se ha debido al conocimiento y aprovechamiento cada vez más amplio y completo de los fenómenos naturales y sociales. Cuando el hombre empieza a organizar de forma metódica los conocimientos y establecer principios de causalidad, proceso con el cual se originan las ciencias.

La validez y utilidad de las ciencias radica en la posibilidad de establecer principios universalmente válidos. Estos principios o leyes son el cimiento de las ciencias. El progreso de las ciencias depende de la cantidad de principios con validez universal que pueda establecer.

La ciencia económica, como cualquier otra ciencia, tiene principios de validez universal. En la ciencia económica no caben las opiniones. Las cosas son o no son. Según la ley de la gravedad, si yo suelto un objeto caerá al piso... siempre. Con la economía pasa lo mismo. Cualquier análisis que no sea congruente con la ciencia económica, lógicamente es falaz, y por consiguiente, cualquier curso de acción basado en tal análisis resultará en un estado de cosas diferente al deseado, sin importan la intención de esas acciones.

Cuando un mexicano, serbio, griego, venezolano, chino o argentino va a vivir a Estados Unidos, Alemania o Francia, inmediatamente cambia

hábitos y se asimila a las actividades económicas. Las leyes económicas afectan a todos, sin importar nacionalidad, raza o credo.

Mito 5: La desigualdad social es injusta

La envidia nace de una desigualdad.

Arnold Schönberg

Como este tema parece estar lleno de demagogia, quizá es conveniente empezar hablando de la desigualdad en sí. La desigualdad es intrínseca al ser humano. Todos somos diferentes, he ahí el génesis de la desigualdad. Hay quienes son más trabajadores que otros, otros más organizados, algunos menos ambiciosos, algunos indiferentes.

No obstante esto, muchos claman que la desigualdad es injusta y se piensa en una sociedad ideal, en la cual todos tengan lo mismo.

El intervencionismo estatal, con el pretexto de acabar con la desigualdad social, solo trae como consecuencia más desigualdad social, pobreza y crisis.

Mucha gente afirma que el éxito de los otros se debe más a la suerte y que ellos no tienen ese éxito debido a una especie de lotería universal. La verdad de las cosas es que la mayoría de las veces el éxito económico y social es producto del esfuerzo y la dedicación, y esta envidia, disfrazada de cruzada social, solo busca una injusta distribución de una riqueza que ellos no han trabajado.

Muchos políticos, conscientes de esta envidia, buscan un clientelismo político basados en preceptos de redistribución de la riqueza, imponiendo impuestos progresivos, nacionalizaciones, subsidios... atacando directamente la libertad de los ciudadanos de gozar del fruto de su trabajo.

Cuando el gobierno usa su poder para imponer una teórica igualdad social, que nunca llega, ignora los derechos individuales de las personas. Al final, las desigualdades terminan siendo mucho más grandes de las que supuestamente se quería eliminar.

El único orden social justo es el que resulta de una sociedad libre que valore y premie los méritos. Una sociedad en la que haya igualdad de oportunidades, donde todos sean iguales ante la ley; pero no aquellas que artificialmente quieren igualar a todos los seres humanos.

Mito 6: El pueblo no olvida

*El hombre que pretende obrar guiado solo por la razón
está condenado a obrar muy raramente.*

Gustavo Le Bon

No cabe duda: el ser humano debe tener en el cerebro una deficiencia genética que es proclive al olvido histórico. De otra manera, no hay manera de explicar lo que ha estado pasando en los últimos años en la escena política.

En algunas manifestaciones se lee la frase: “El pueblo no olvida”. Suena bien; pero en realidad, no es así.

Tomemos como ejemplo a Alán García, quien fue presidente de Perú de 1985 a 1990. Su gobierno se caracterizó por la peor crisis económica en la historia del país con una insólita hiperinflación, un recrudecimiento de los embates del terrorismo liderado por Sendero Luminoso, y por diversos actos de corrupción que involucraban a gente del régimen. Todo esto trajo un gran descontento social. Las manifestaciones en contra de su gestión eran cosa de todos los días.

Como parte de sus amarres políticos, fue declarado senador vitalicio en 1990; pero las diversas acusaciones provocaron que en 1991 fuera retirado temporalmente del Senado para llevarle a cabo una investigación. Producida la crisis constitucional de 1991, escapó hacia Colombia y Francia, aduciendo una persecución política hacia su persona por parte del régimen de Alberto Fujimori. Fue declarado reo contumaz; sin embargo, dada su larga ausencia del país como prófugo de la justicia, los delitos de los cuales fue acusado prescribieron, aunque nunca fue declarado inocente.

En cualquier país esto significaría el fin de una carrera política, pero no en Perú. A la caída de Fujimori, García retornó al país y a la política, al grado de que en 2006 ganó la presidencia en la segunda vuelta. Su segundo mandato no fue tan desastroso como el primero, aunque estuvo marcado por la corrupción.

Casualmente, en el mismo primer periodo de García, otro hombre, Daniel Ortega, estuvo en el poder en Nicaragua. Mismo periodo: 1985-1990.

Durante su gestión puso en práctica muchas de las ideas del partido. Partes del programa sandinista estaban inspiradas en el sistema socialista,

marxista y leninista de Fidel Castro en Cuba, mientras que otras mostraban la influencia de los partidos socialistas europeos llevando a cabo una política progresista con una total intervención del Estado, opuesto con el mantenimiento de la libertad de mercado y comercio del sector privado.

Esto sumió al país en una guerra que, junto con la deficiente administración pública y políticas populistas, acarreó la más grave crisis económica y política en la historia del país.

Ante la presión de la crisis interna y la presión internacional, Daniel Ortega se vio forzado a convocar elecciones democráticas generales en 1990, en las que fue derrotado por la candidata Violeta Barrios de Chamorro de la Unión Nacional Opositora (UNO), que se estableció como una alianza que integraba las principales fuerzas de oposición conformadas por fuerzas de derecha, centroderecha, centroizquierda e izquierda del país.

A partir de este punto, ya en la oposición, se vio involucrado en diversas huelgas que buscaban la desestabilización del país.

En 2006 ganó las elecciones presidenciales con posturas más moderadas. Este segundo mandato se ha caracterizado por diversas crisis diplomáticas, sus ligas con el narcotráfico y por la formación de un bloque populista junto con Chávez.

En el caso de México, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) gobernó durante casi 70 años, 60 de ellos de manera absoluta. Fue famosa la frase de Mario Vargas Llosa con que llamó a México la “dictadura perfecta”. La democracia fue abriéndose paso desde 1989 hasta que en 2000 por fin se rompió el monopolio presidencial. Muchos auguraban que este sería el fin del partido... Después de la debacle electoral de 2006 el PRI renació de entre las cenizas y ahora resulta que ganó las elecciones presidenciales una vez más.

Desafiando cualquier análisis político, el PRI regresa al poder, y esta vez democráticamente.

Entre 2000 y 2003 recuerdo haber participado en diversos foros internacionales en donde analistas europeos decían que el destino del PRI sería el mismo que el de los partidos comunistas de Europa del Este, donde en el mejor de los casos terminaron transformándose en partidos de corte socialista.

Varios factores influyeron para que México iniciara su regreso a tiempos que se creían idos: la profunda decepción del electorado con la oposición, la esperanza de que la democracia solucionaría todos nuestros problemas, el cambio del discurso político del PRI y, por qué no decirlo, la buena actuación de algunos gobernadores priistas.

No es necesario que pasen décadas para que se produzca este olvido histórico. El caso de Andrés Manuel López Obrador es muy ilustrativo en este sentido. Ex priista, cayó en excesos mientras fue jefe de gobierno, que fueron olvidados (o ignorados por los votantes); al perder la presidencia en 2006, los bloqueos, las manifestaciones y su discurso le ganó la antipatía de muchos de los que votaron por él; sin embargo, en 2012 volvió a ganar una importante parte del electorado, que parecía haber olvidado su discurso y actos del pasado.

En Europa, gracias a la crisis económica se ha visto el regreso a la escena política de grupos totalitarios, nacionalistas, comunistas, ideologías que se pensaba enterradas en el pasado y que ahora amenazan la ya de por sí endeble estabilidad del continente.

Dicen que saber de historia es la única manera de no volver a caer en los errores del pasado. Al parecer, no es una de las materias preferidas por el grueso de la gente. El pueblo sí olvida.

Mito 7: El empresario solo explota a las masas

*Las cadenas de la esclavitud solamente atan las manos;
es la mente lo que hace al hombre libre o esclavo.*

Franz Grillparzer

Durante muchos años el sistema educativo mexicano denostaba al empresario, tratándolo de explotador y causante del empobrecimiento de los trabajadores. A partir de la caída del muro de Berlín y la hecatombe de los países socialistas en Europa, muchos de esos conceptos se consideraban superados. La realidad es que en muchos círculos se sigue manejando esta teoría del empresario malvado.

Es necesario decir que la empresa es la fuente natural de riqueza en cualquier país del mundo, y las razones, aunque obvias, siguen siendo ignoradas por sus críticos.

Primero: a los empresarios, nacionales o extranjeros, les mueve el lucro o las posibilidades de este. Nadie va a invertir pensando en donar sus ganancias o pensando que va a tener pérdidas indefinidamente. Por lo tanto, a nadie se le puede obligar a dejar sus ganancias o parte de estas. Esto solo ahuyenta la inversión.

Segundo: aun suponiendo que estos empresarios decidieran sacar todas sus ganancias de la empresa y meterlas bajo un colchón, cosa que no hacen, todavía seguirían generando riqueza:

- a) *Impuestos.* Para un gobierno, es un nuevo contribuyente que paga todos los impuestos, prediales, servicios. Impuestos locales, estatales y federales.
- b) *Empleos.* Aun cuando mucha gente dice que explotan a los nacionales porque pagan poco, para empezar los salarios tendrían que ser competitivos para que la gente estuviera interesada en aplicar. En el caso de los desempleados, obtendrían un mal salario a cambio del peor salario de todos: el inexistente. A mayor número de empresas, los salarios tienden a elevarse por la simple ley de la oferta y la demanda. Los mejor preparados, los más trabajadores, los más responsables irán obteniendo mejores salarios.
- c) *Empresas proveedoras.* Por otro lado, estas empresas comprarían materias primas y suministros de otras, generando una serie de empleos e inversiones de manera indirecta. Estas empresas locales, además, terminarían por contratar materias primas y suministros de otras.
- d) *Consumo.* Cuando una empresa, extranjera o nacional, invierte en una planta o en unas oficinas emplea a gente que tenderá a consumir otro tipo de bienes. Esto acelera la economía en una especie de efecto dominó.
- e) *El afán de lucro.* Adam Smith afirmaba que no es por la bondad del lechero, del panadero o del carnicero que tenemos en nuestra mesa leche, pan y carne, sino por el egoísmo de estos. Es decir, el afán de lucro. Y por ese mismo afán, esa idea de tener cada vez más y más clientes, es que voy a dar mi producto y servicio mejor y más barato que mi competencia. Todo esto solo puede redundar en beneficio del consumidor.

El peligro es cuando una empresa se convierte en monopolio, como es el caso de los monopolios estatales o privados. Si no hay espacio para la competencia, ese afán de lucro sí es nocivo para la población. Por eso es importante que todos los ramos de la economía estén abiertos a la inversión privada.

El verdadero generador de riqueza es el empresario, y así debiera ser reconocido por todos.

Mito 8: Las empresas públicas son de todos

Prefiero ser accionista de una buena empresa que único propietario de una mala.

Tristan Bernard

Este, más que mito, es un dogma, ya que quien lo enarbola no acepta replica y se llega a hablar hasta de traición a la patria.

El concepto “propiedad pública” realmente esconde a la propiedad de la burocracia. Ningún ciudadano tiene injerencia sobre la dirección que tomará la empresa. A ninguno de nosotros, por ejemplo, nos dan una parte de las utilidades de Pemex, o, por lo menos, unos litros de gasolina gratis al mes. Pero vemos las escandalosas sumas que gastan los líderes sindicales, prestaciones, sueldos estratosféricos, desviación de fondos, que es cosa común en este tipo de empresas.

Como las llamadas empresas públicas en realidad son monopolios estatales, el ciudadano que se dice “dueño” de estas empresas recibe mal servicio, caro, y productos de mala calidad.

Los directores de las empresas estatales no están ahí por conceptos de capacidad, mérito, productividad. Están ahí por motivos políticos y muchas veces el funcionario que hoy está en una empresa, ayer estuvo en otra de un ramo totalmente diferente, o fue diputado o senador, lo que no lo califica en lo absoluto para la empresa en la que ahora se encuentra. Y si la empresa termina con pérdidas, tampoco importa, ya que recibirá subsidio estatal.

Las llamadas empresas públicas, al ser monopolios, no sufren las consecuencias de otorgar mal servicio a los consumidores, ya que estos no tienen otra opción.

En la práctica, no es el público el dueño de la empresa, sino los burócratas y los sindicatos quienes terminan disponiendo de las utilidades y los beneficios que este otorga.

Lo paradójico de todo esto es que las empresas privadas terminan siendo más “públicas” que las mismas empresas públicas. Estas empresas, al regirse por el principio de productividad y expansión del mercado, están obligadas a ofrecer un mejor servicio o producto que la competencia, a darle al consumidor lo que quiere dónde y cuándo lo quiere. El consumidor

tiene la libertad de elegir lo que quiere comprar, dónde y a quién lo va a comprar, de manera que la ineficiencia en este campo se paga con la quiebra.

Al final, una empresa privada que quiere permanecer en el mercado está obligada a darle al consumidor exactamente lo que quiere, por lo que el consumidor sí termina teniendo injerencia en las decisiones de las empresas privadas.

Un país donde hay libre mercado es un país donde la gente puede ejercer plenamente la libertad más preciada de todas: la libertad de elegir.

Las empresas públicas, en mayor o menor grado, terminan siendo propiedad de sindicatos, burocracia y conveniencias políticas, que muchas veces solo afectan negativamente a la mayoría de los ciudadanos.

Mito 9: Los subsidios

*Pueblos libres recordad esta máxima: Podemos adquirir la libertad;
pero nunca se recupera una vez que se pierde.*

Jean Jaques Rousseau

El problema con muchas políticas que pueden arruinar económicamente a un país es que, de primera impresión, parece que ayudan a la gente.

A muchos se les hace muy atractivo cuando un político promete subsidio a las gasolinas, a las tortillas a la leche, al pan... En principio suena bien: pago menos de lo que cuesta y el gobierno pone la otra parte.

Un análisis más profundo devela el problema que implica el subsidio a cualquier producto.

El costo de un producto es la suma total de lo que cuesta producirlo. Si el gobierno decide subsidiarlo, tendrá que pagar la diferencia a los productores. Como el dinero no cae del cielo, hay que ver de dónde sale. El gobierno solo tiene tres maneras de hacerse de dinero:

- a) *Impuestos.* Pueden ser federales, estatales o locales. El impuesto es conocido como el costo de tener gobierno; pero si los gastos del gobierno aumentan, también los impuestos aumentarán, lo que quiere decir que a los contribuyentes, gente como usted o como yo, nos quitarán una parte mayor de nuestros ingresos.

- b) *Inflación*. La inflación no es el alza de precios, eso solo es una consecuencia. La inflación es el aumento desproporcionado de circulante en relación a los bienes producidos. Cuando el gobierno crea dinero y lo lanza a la circulación se altera el equilibrio entre oferta y demanda. Esto hace que la demanda aumente; pero como la producción sigue siendo la misma, los precios se van hacia arriba; es decir, el dinero vale menos.
- c) *Deuda*. Si el gobierno decide no aumentar impuestos, ni echar a andar la máquina de hacer billetes, otra opción es recurrir al endeudamiento. Este puede ser internacional, que es cuando se le pide a bancos extranjeros, como ocurrió en la década de los 70 y buena parte de los 80, o de manera interna, que es emitir bonos de deuda, como los CETES. De todas formas, en algún momento, si los gastos gubernamentales no bajan, tendrá que recurrir a aumentar impuestos o hacer dinero. También la emisión de estos bonos es un factor inflacionario.

Cualquiera de estas tres formas que tiene el gobierno de hacerse de recursos es por medio de sus ciudadanos. Al final, es el ciudadano el que paga.

Cuando se subsidia un producto, como la gasolina, son todos los ciudadanos los que terminan pagando, ya sea por medio de impuestos, inflación o deuda, aun los que no tienen coche.

Los subsidios empujan los costos del gobierno, agravan los déficits presupuestales, distraen fondos que podrían emplearse en otros renglones, como educación, salud o investigaciones científicas, desorientan al mercado y a los inversionistas, y al final tienden a beneficiar a pocos a expensas de muchos y a los ricos a expensas de los pobres.

Hay estudios que demuestran que los subsidios agrícolas en Estados Unidos y Europa terminan beneficiando a los agricultores ricos y a las subsidiarias de los grandes consorcios. Es decir, no benefician a quienes dicen beneficiar y al final todos los ciudadanos contribuyen a enriquecer a grupos corruptos.

Mención

**La aventura de vivir
y la perdurable importancia
de la libertad**

Julio César de León Barbero



Julio César de León Barbero (Guatemala, 1950) es licenciado en Filosofía por la Universidad de San Carlos, licenciado en Teología por la Universidad Mariano Gálvez y doctor en Filosofía por la Universidad Rafael Landívar. Profesor universitario de Filosofía y director del área de Filosofía Social del Centro Henry Hazlitt de la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala, es autor del libro *El animal que sigue normas*. Su dirección de correo electrónico es jcbarbero@ufm.edu.

1. Crítica a la sociedad perfecta (a modo de introducción)

La mentalidad mítica fijó en la conciencia de los hombres la idea de un estado de cosas inicial en el cual los hombres vivían en condiciones paradisíacas. Desde los sumerios, pasando por semitas, persas y babilonios, hasta el presente, en cada cultura y en cada pueblo se ha desarrollado una particular idea del Jardín del Edén. A la vez, se han desarrollado explicaciones a la pérdida de esa Edad de Oro.

Desde la perspectiva de aquel estado ideal de cosas en el cual reinó la armonía, la paz y la felicidad completas, la vida en el presente es juzgada como deficiente, insatisfactoria y despreciable. Frente a lo lamentable de lo actual se construye y propone un discurso esperanzador que apunta a la recuperación de aquel estado paradisíaco de dicha inicial. Al concretarse tan maravilloso desenlace el dolor y la tragedia, así como los sinsabores y conflictos de la humana existencia, serán barridos y desaparecerán.

¿Quién no quiere un mundo feliz y perfecto? ¿Quién se resiste a vivir en el paraíso? La propuesta en sí y los anhelos que albergamos muy en el fondo de nuestra psique han permitido que las utopías sociales ejerzan una atracción subyugante y arrasadora sobre los hombres en todos los tiempos, incluyendo el nuestro.

Este trabajo tiene como propósito analizar los argumentos elaborados por algunos intelectuales para rechazar las propuestas utópicas de una sociedad perfecta, idea dominante que ha aparecido innumerables veces en el pensamiento político occidental. También se analiza la visión liberal

de la sociedad con el propósito de demostrar por qué el liberalismo como filosofía social parece ser una propuesta compatible con la condición humana y congruente con esa aventura que es el vivir.

2. Arendt, Oakeshott, Popper y Berlin

Hannah Arendt señaló en múltiples ocasiones que la falla original de la filosofía política occidental ha sido el apartarse de la realidad. Desde Platón la tendencia ha sido pensar en los problemas humanos y sociales desde la lejanía del mundo de las ideas. El método, o el camino, está trazado por la *Alegoría de la caverna*: se debe romper las cadenas que nos atan al mundo y renunciar a la oscuridad y confusión de la vida cotidiana.

Solamente instalados en el *topos uranus* es posible cumplir con esa tarea suprema que es el descubrimiento y la captura de la verdad. Una verdad que está allí esperando tan solo que un intelecto preparado y, por eso mismo, privilegiado se la apropie y la engulla como el hambriento traga un pedazo de pan. La verdad sobre el gobierno, sobre la ley, sobre la economía, sobre nosotros mismos es algo ya hecho, dado de una vez por todas. Es tan sublime esa verdad que no todas las inteligencias están configuradas para poseerla y entenderla. Su absoluta perfección se encuentra por encima de las capacidades del mortal común.

Por lo anterior no resulta raro que muchas veces en la historia de las ideas políticas de Occidente nos encontremos con propuestas de sociedades utópicas. Peor aún, muchas veces en la historia de Occidente nos hemos encontrado con líderes políticos que creyeron que su misión era precisamente concretar aquellas utopías sociales. Con el vientre hinchado por haberse tragado la verdad, estos políticos se pavonean ante una humanidad ignorante que solo espera ser rescatada de su ignorancia y de su incapacidad para vivir.

No es de extrañar que lo que Hannah Arendt denomina la *tiranía de la verdad* ceda el paso a la imposición del modelo, del plan o del proyecto. Arendt no duda en ningún momento en responsabilizar plenamente a los intelectuales de haber propiciado, junto a las masas ignorantes, el totalitarismo en Alemania.¹ Los intelectuales, por estar muy enamorados de sus propias ideas, y la plebe, por seguirlos y creerles ciegamente.

Esa clase de intelectuales desarraigados promovidos desde Platón y por Platón no pueden aceptar nada que no sea una teoría social identificada

¹ Véase Hannah Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, Santillana, 2011.

con la majestuosidad de la verdad y un modelo de sociedad que no manifieste la belleza de la perfección.

Michael Oakeshott fue otro crítico de esa clase de intelectuales inspirados por la perfección y exaltados sin freno. Oakeshott llegó a la London School of Economics en 1950, año en el que Hayek la abandonó para irse a Estados Unidos. Como sabemos la London School of Economics fue fundada con la misión de formar intelectuales y políticos que pudieran conformar la sociedad de acuerdo con patrones establecidos de buena organización, justicia y prosperidad. Los estudiantes albergaban grandes esperanzas y confiaban en obtener la capacidad y las habilidades ingenieriles que les permitieran elaborar y plasmar en la realidad el plano de una sociedad perfecta.

Desde el discurso de su toma de posesión como profesor de la London School of Economics, Michael Oakeshott manifestó que para él aquella era una enorme equivocación y una arriesgada soberbia intelectual. Racionalismo fue la palabra empleada por Oakeshott para identificar esa pretensión. La actitud del racionalista es la del geómetra: lo único que vale es la hoja en blanco sobre la cual se irán haciendo los trazos y en la que tomará cuerpo el boceto de la sociedad perfecta. El pasado, la experiencia, las vivencias, la tradición y las costumbres no cuentan. Es más, son un estorbo que hay que barrer para dar paso al nuevo proyecto sociológico.

La obra más recordada de Oakeshott es, sin duda, *El racionalismo en política*, de 1962, en la que el autor procede a “analizar el carácter y la genealogía de la moda intelectual más notable de la Europa posrenacentista”, como él mismo dice. Oakeshott señala que el racionalismo como moda intelectual surgió a partir de la obra de Bacon y de Descartes. Ambos filósofos decidieron que si el conocimiento humano no había avanzado era porque carecía del instrumental adecuado y de procedimientos eficaces.

El *Novum Organum* de Bacon comienza diagnosticando la situación intelectual del momento y señala la urgencia de un método que conduzca la razón a la tranquilidad de la certeza. Bacon compara la técnica que propone con la del silogismo categórico. De este modo llegar a descubrir la verdad y el disfrute de la certidumbre son cuestiones que se logran al aplicar los principios, la técnica, el arte, el instrumento o el método que él recomienda. Este método puede memorizarse pues se trata de una serie de instrucciones claras; a la vez, el método no requiere de ningún otro tipo de habilidad o información puesto que todo está contenido en las instrucciones de modo que solo hay que aplicarlas. El método también asegura su aplicación en todos los órdenes de la realidad sin importar el tema u objeto de la investigación.

Descartes, igual que Bacon, estaba convencido de que la carencia de un método y de reglas claras de investigación era el problema a resolver. Procedimientos adecuados era lo que se necesitaba para no caer en el error y alcanzar el pleno y verdadero conocimiento. Sus obras *El discurso del método* y *Reglas para la dirección del espíritu* constituyen la receta para el éxito cognoscitivo.

Tanto Bacon como Descartes crearon instrumentos para la obtención del conocimiento. Los procedimientos y las reglas debían ser correctamente aplicados e infaliblemente se llegaría al conocimiento y a la verdad. Como afirma Oakeshott, Bacon y Descartes propusieron una mecánica que llevaría a cualquier intelecto a la certeza y a la verdad. Establecieron que el método constituía todo el problema. Las reglas y los procedimientos que elaboraron serían de aplicación mecánica y universal. Lo peor, sin embargo, señala Oakeshott, es que este racionalismo de la modernidad llegó a negar la existencia de otros tipos de conocimiento.

No es gratuito que Oakeshott considere el racionalismo como una severa infección que ha contaminado prácticamente toda la esfera de las ciencias sociales, por no decir todo el pensamiento occidental. Infectados por el racionalismo hemos llegado a aceptar el error de que nuestras conductas tanto como los principios de la convivencia pacífica fueron un día generados por la inteligencia humana y, peor aún, que en cualquier momento somos capaces de sustituirlas pues tenemos la capacidad de inventar otras a conveniencia. Es decir, el racionalismo pavimentó el camino hacia la utopía.

Karl Popper fue otro crítico de esa actitud que pretende imponer sobre los hechos algún modelo concebido en las altas esferas de la imaginación. Popper manifestó con insistencia su desconfianza en las revoluciones que pretenden empezar a construir la sociedad partiendo de un terreno vacío. Quien así procede encuentra inspiración en finalidades últimas cuya magnificencia justifica todo medio para alcanzarlas ya se trate de la felicidad, la eliminación de las desigualdades, o la hermandad entre los hombres. Popper llamó a esta tendencia historicismo.

El historicismo constituye una corriente de pensamiento que pretende descubrir las fuerzas que dominan el devenir histórico. Supone que la historia es un todo unificado que se desarrolla hasta alcanzar condiciones ideales de vida. Supone una transformación de la condición humana, una superación de toda limitación y tropiezo a la felicidad.

El historicismo fue desarrollado por intelectuales que creyeron haber tenido ante sí el pergamino íntegro de la historia humana. Esa lectura

panorámica del acontecer histórico no solo les permitió explicar el pasado, también les facultó para predecir el futuro. Hombres como Hegel, Kant, Karl Marx, Oswald Spengler y Hitler creyeron cabalgar sobre el lomo de la historia visualizando desde ahí el destino final del hombre. Un destino preestablecido a concretarse irremediabilmente.

Según Popper, el historicismo ha servido para justificar y encubrir las decisiones políticas más aberrantes, inhumanas y perversas. En aras de ir a tono con las fuerzas históricas para lograr la paz perpetua, la sociedad sin clases o el bienestar de la raza superior cualquier proceder se justifica. En este sentido los totalitarismos marxista y nazi parecen haber sido los más inhumanos y criminales. Por ello Popper dedica su libro *La miseria del historicismo* a “los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico”.²

Isaiah Berlin debe ser mencionado también entre los críticos de los intentos por construir una sociedad perfecta. Berlin llegó a Londres procedente de Rusia en 1921 siendo todavía un niño. Se convirtió en profesor de Oxford, en un viajero incansable y en gran observador de la vida humana. Su primordial interés fue la historia de las ideas. Berlin estaba convencido de que ninguna idea se da en el aire sino en un entorno, en una circunstancia y en el intelecto de individuos que viven, se desenvuelven y reaccionan a ese entorno, a esa circunstancia en que están inmersos.

Berlin creía que la sociedad perfecta que tantas veces se ha imaginado, propuesto e impulsado, es algo imposible debido principalmente a que el monismo sociológico es una quimera. Es decir no puede encontrarse un único principio, ley o explicación que resuelva todos los problemas y conflictos propios de la vida humana. De hecho, los hombres estamos siempre obligados a elegir y a renunciar; y renunciamos a valores igualmente importantes. Por ello una visión totalmente abarcadora de la sociedad y la búsqueda de un principio general que responda a todas las preguntas y resuelva todas las inquietudes humanas es una tarea destinada a fracasar. Berlin llamó monismo racionalista al intento de conformar la sociedad sobre un único principio y afirmó que “la idea de una sociedad perfecta, en la que vayan a converger las formas más perfectas de verdad, justicia, libertad, felicidad, no es solo utópica (lo que pocos niegan) sino intrínsecamente incoherente”.³

² Karl Popper. *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, pág. 7.

³ Isaiah Berlin. “Giambattista Vico and Cultural History”. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Ed. Henry Hardy. Prol. John Banville, 2013, pág. 65 (traducción libre).

Hannah Arendt, Michael Oakeshott, Karl Popper e Isaiah Berlin, entre muchos otros, rechazaron abiertamente los intentos utópicos de crear una sociedad perfecta en la que se encuentren proscritos los conflictos, deficiencias, diferencias y contradicciones que caracterizan la vida humana. Optaron por aceptar en uno u otro sentido la visión liberal de la sociedad que parece ser la única compatible con la condición humana. Humana condición cuyo supremo signo es la autorrealización, el hacernos a nosotros mismos, el construir nuestro propio destino.

3. Hayek y el por qué y el para qué de la libertad

La idea imperante en muchos círculos intelectuales opuestos al liberalismo es que la libertad es solamente un pretexto para defender el aspecto económico de la vida y para justificar e imponer la economía de libre mercado. No se puede negar la existencia de liberales que han caído en una especie de idolatría por el mercado, cuyo discurso padece las mismas lacras del marxismo, ya que no toma en cuenta nada que se encuentre alejado de la producción, la comercialización y el consumo de bienes y servicios.

No es que esté mal argumentar desde la perspectiva de los precios, los salarios, el comercio, la importación/exportación y la producción de bienes. Tampoco se niega la importancia que tiene la búsqueda y el logro del bienestar aquí y ahora. Lo que sucede es que estas argumentaciones no solo se quedan cortas sino que han dado lugar a falsas interpretaciones del liberalismo.

No son pocos los autores, académicos y científicos sociales que acusan al liberalismo de caer en un reduccionismo económico y de promover lo que se ha dado en llamar la tiranía del mercado. Para autores como Harold Laski,⁴ Pierre Bourdieu,⁵ Norbert Lechner⁶ y Franz Hinkelammert,⁷ entre otros, el liberalismo es una defensa casi enfermiza de la libertad económica y nada más.

Como toda concepción de la libertad se deriva necesariamente del concepto de hombre que se tenga, estos críticos del liberalismo sostienen que el concepto antropológico liberal no es otro que el de *homo oeconomicus*.

⁴ Harold Laski. *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁵ Pierre Bourdieu. "La esencia del neoliberalismo". *Seis artículos de Pierre Bourdieu publicados en Le Monde Diplomatique*. Santiago de Chile: Aún creemos en los sueños, 2002.

⁶ Norbert Lechner. "El proyecto neoconservador y la democracia". *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. Coord. Julio Labastida Martín Del Campo. México: Siglo XXI, 1986.

⁷ Franz Hinkelammert. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1977; *El nihilismo al desnudo: Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2001; *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile: Editorial Católica, 1970.

Tony Andréani es uno de ellos. Afirma que: “El homo oeconomicus es un calculador objetivo, que posee la completa información y puede, por tanto, hacer las combinaciones de bienes según los niveles de satisfacción. Es un ser aislado que no es afectado por las influencias sociales.”⁸

Jorge Vergara Estévez, profesor de la Universidad de Chile, en versiones abreviadas de su tesis doctoral para la Universidad de París 8, señala que la concepción liberal del hombre se resume así: La actividad humana principal sería la económica y esta se realizaría en el mercado. Por ello es que las funciones humanas esenciales serían las de poseer, intercambiar, acumular y consumir. Los hombres actuarían o deberían proceder guiados por el egoísmo, y la conducta adecuada sería el cálculo de maximización de beneficios y minimización de costos.⁹

La mayoría de autores citados anteriormente registra referencias a la obra de Hayek, Mises y Popper pero, en general, padecen una grave ignorancia de la totalidad del sistema de pensamiento de estos paladines de la libertad.

Friedrich August von Hayek, después de compartir con Ludwig von Mises cinco años de trabajo y amistad en la Abrechnungsamt (Oficina de cuentas) en Viena, abandonó su admiración por el socialismo y se dedicó a buscar en el liberalismo clásico respuestas a sus inquietudes en torno a la vida en sociedad.

Al final de los años veinte del siglo pasado Hayek se entregó por entero a elaborar una visión de la sociedad y del hombre que privilegia la libertad individual. Personalmente tengo que confesar que desde el primer momento me impresionó la razón primordial por la que coloca la libertad como valor y el valor de la libertad por encima de todo. Su interés es decididamente antropológico. Esto sale a la luz en los argumentos planteados en el primer capítulo de *Los fundamentos de la libertad*. Allí el autor deja de lado los argumentos meramente económicos que algunos esgrimen casi exclusivamente para reclamar y defender la libertad.

En ese primer capítulo de *Los fundamentos de la libertad*, Hayek deja claro que es en función del ser humano que la libertad debe defenderse. El ser humano en cuanto tal. No hombre como consumidor, como productor o en tanto comerciante sino el hombre en tanto hombre. Ese que es cada uno de nosotros y que esencialmente es un ser que debe llevar a cabo la enorme tarea de construirse a sí mismo. Como la vida nos es dada pero no nos es dada ya resuelta, estamos en la obligación de tejer la trama, el

⁸ Tony Andréani. *Un être de raison: Critique de l'homme oeconomicus*. París: Éditions Syllepse, 2000, pág. 13.

⁹ Jorge Vergara Estévez. “La utopía neoliberal y sus críticos”. *Al Margen*, no. 5 (marzo 2003), y *Laberinto*, no. 12 (julio 2003).

lienzo de nuestra vida personal. Esta tarea es absolutamente intransferible e irrenunciable porque nadie lo va a hacer por nosotros.

Esa condición humana que nos obliga a hacernos a nosotros mismos, a tomar decisiones (acertadas o equivocadas, no importa) y a autorrealizarnos exige un ámbito de libertad; requiere que no estemos sometidos a la voluntad arbitraria de terceros. Por ello el liberalismo parece ser la única visión sociopolítica que mejor engrapa con esa condición humana.

En la antigüedad, dice Hayek, libertad “Significó en todo momento la posibilidad de que una persona actuase según sus propias decisiones y planes (...), significado que mantiene la idea de independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero”.¹⁰

El ser humano es, pues, alguien que tiene una vida que ha de vivir por su cuenta. Por ello, dice Hayek, “La libertad, por tanto, presupone que el individuo tenga cierta esfera de actividad privada asegurada”.¹¹

Es la clase de seres que somos los humanos lo que exige que se reduzca cuanto se pueda la coacción arbitraria, pues esta nos deshumaniza y nos convierte en mero instrumento para que otro concrete sus metas. Al respecto, dice Hayek: “La coacción es precisamente un mal, porque elimina al individuo como ser pensante que tiene un valor intrínseco y hace de él un instrumento en la consecución de los fines de otro.”¹²

No aparece por ninguna parte aquí el *homo oeconomicus*. En su lugar hallamos al ser humano de carne y hueso instalado en las circunstancias normales de la vida, en franca lucha por hacerse a sí mismo y labrarse su propio destino, con todo lo que eso implica. Porque la vida, ya se sabe, es frágil y alejada de toda lógica, del silogismo y de lo predecible. Por ello es una aventura. Una aventura que cada quien debe vivir a su manera. La marcha por la vida, igual que la marcha por la historia, es un desfile por senderos de incertidumbre, primero por no contar con todo el conocimiento e información y, segundo, porque nada ni nadie puede garantizarnos un saldo de beneficios que compense los esfuerzos, los sacrificios y las renunciaciones que son parte de los sueños y los proyectos humanos.

Los dos grandes liberales del siglo xx, von Mises y von Hayek, rechazaron abiertamente el concepto de *homo oeconomicus*. Jamás tuvo cabida en sus programas de investigación. Mises cataloga de grave error cometido por ciertas corrientes de economía el que se ocuparan de estudiar la conducta del *homo oeconomicus* y dice categóricamente: ese supuesto personaje jamás gozó

¹⁰ Friedrich A. Hayek. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1982, 4ta ed., pág. 33.

¹¹ *Ibid.*, pág. 34.

¹² *Ibid.*, pág. 45.

de existencia real; es tan solo un fantasma creado por arbitrarios filósofos de café. Nadie se guía exclusivamente por el deseo de enriquecerse al máximo; muchos ni siquiera experimentan esas apetencias materialistas.¹³ Y más adelante, en su *opus magnum*, Mises –refiriéndose al *homo oeconomicus*– reitera que “la gente, en su inmensa mayoría, es bien diferente. El estudio de la conducta de ese ser imaginario de nada sirve cuando lo que se pretende es aprehender la realidad tal cual es”.¹⁴ Y por si no bastara, el autor de *La acción humana*, insiste: “La ciencia económica se ocupa de la efectiva actuación del hombre tal como este opera en el mundo. Sus teoremas jamás se refieren a tipos humanos ideales o perfectos, a un fabuloso hombre económico (*homo oeconomicus*) (...) su objeto de estudio es el hombre con sus flaquezas y limitaciones, como en realidad actúa y vive. Toda acción humana interesa a la praxeología.”¹⁵

Hayek igualmente rechaza la idea del *homo oeconomicus*. En el contexto del análisis que hace de las dos tradiciones de la libertad, la británica y la francesa –capítulo IV de *Los fundamentos de la libertad*–, dice: “la tan celebrada ficción del *homo oeconomicus* no fue un aspecto original de la tradición evolucionista inglesa. (...) El *homo oeconomicus* fue explícitamente introducido por el joven Mill, juntamente con otras ideas que pertenecen más bien al racionalismo que a la tradición evolucionista.”¹⁶

El hombre con sus flaquezas y limitaciones, tal como en realidad vive y actúa y que tiene un valor en sí mismo, constituye el punto de partida de la filosofía social de Mises y Hayek. Es el racionalismo que ha entrado como a hurtadillas en el tema de la acción humana lo que conduce a muchos a creer que la racionalidad de la acción consiste en proceder lógica y matemáticamente buscando siempre la maximización del beneficio entendido en términos dinerarios. No es así. Los hombres actuamos movidos por sentimientos y pasiones; por conservar la aceptación del grupo; por recuerdos largamente guardados; por las influencia de la familia o de los amigos, por ideales muchas veces ubicados fuera de este mundo.

El principio que establece que siempre actuamos racionalmente tiene otro significado. Se refiere a que al actuar no solamente distinguimos los medios de los fines sino que tratamos de adecuar esos medios a la concreción de las metas que consideramos –en el momento– más apetecibles y de mayor significado valorativo. Así procedemos siempre. Y esa toma de decisiones

¹³ Ludwig von Mises. *La acción humana: Tratado de economía*. Madrid: Universidad Francisco Marroquín-Unión Editorial, 1955, 5ª. ed., pág. 75.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 292.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 769.

¹⁶ Hayek, Friedrich A., op. cit., pág. 93.

que implica renunciaciones y elecciones se va armando el entramado de la vida, de nuestra vida. Ya sea que nos equivoquemos al elegir los fines o al escoger los medios –o en ambos casos–, no importa. Lo que hacemos es cumplir inexorablemente la suprema tarea de hacernos a nosotros mismos, de hacer nuestra vida.

Debe quedar muy claro, entonces, que la sociedad de hombres libres de la cual es parte importante la economía de libre mercado es condición necesaria, aunque no suficiente, para que el hombre, en cuanto hombre, cumpla más fácilmente la gigantesca tarea de alcanzar sus fines y concretar sus planes existenciales. La sociedad de hombres libres y la economía de libre empresa permiten el desarrollo de esa aventura impredecible que es la vida de cada cual.

La sociedad de hombres libres y la economía basada en la propiedad privada de los medios de producción no constituyen el seguro camino a la tierra de nunca jamás en la que viviremos sumidos en la abundancia y la felicidad eternamente. Promover la idea de que el mercado libre o el liberalismo constituyen la solución a todos los problemas de la existencia humana no deja de ser una especie de populismo de derechas.

El liberalismo, el libre mercado y la libertad individual no constituyen promesa anticipada de un mundo perfecto y feliz. Al contrario. Es precisamente contra esa clase de utopía que el pensar liberal se levanta y propone la mejor visión de la sociedad y de la economía que compagina con la imperfección de lo humano y la fragilidad de nuestra existencia. Existencia que, como diría Ortega y Gasset, es como el arquero que necesita siempre un blanco para su flecha.¹⁷

4. El blanco de la flecha que es la vida

Según el filósofo español, el blanco hacia el cual se orienta la flecha que es nuestra vida es el futuro. Por ello vivimos constantemente pre-ocupados, es decir, ocupados previamente con lo que aún nos espera en el provenir. Así, vivimos haciéndonos cargo de lo que aún no es pero que le proporciona un sentido a nuestro quehacer y provee de razón a nuestros esfuerzos, desvelos, renunciaciones, sacrificios y trabajo.

De acuerdo a la doctrina eudemonista, que ha perdurado en el pensamiento occidental poco más de dos mil trescientos años, el blanco lo constituye la felicidad. Desde Aristóteles, en la época antigua, hasta John

¹⁷ La idea de la flecha que requiere siempre un blanco ha sido tomada del pensamiento de Aristóteles, quien utilizó la metáfora para aclarar la necesidad de una teleología para la acción y la vida humana. Libro I de su *Ética a Nicómaco*.

Stuart Mill, en la edad moderna, mucho se ha escrito sobre la dicha y la felicidad como el objetivo de la acción y de la vida de todos los hombres. El resultado de la propuesta eudemonista o utilitarista ha sido el desarrollo de teorías políticas y éticas que señalan la promoción de la felicidad como el deber primordial de la política estatal y de los actos humanos en general. Lo cual es no solo absurdo sino imposible. Nadie puede tener como obligación el hacer feliz a nadie. Por esta y otras razones Hayek rechaza la doctrina utilitarista en cualquiera de sus manifestaciones.¹⁸

El rechazo hayekiano a la felicidad como el objetivo esencial del actuar humano se debe a que, siendo una propuesta hecha por John Stuart Mill, está íntimamente asociada con la concepción que Mill tiene del hombre: el homo oeconomicus. Ya hemos señalado el abierto rechazo que semejante concepto recibe en el pensar de Mises y Hayek. Pero otra razón elaborada por Hayek tiene que ver con la pretensión a que dio lugar la mezcla de semejantes conceptos: la de considerar a la razón humana capaz de prever los resultados de toda acción.

Dice Hayek: “La tesis sustentada por Bentham según la cual procede decidir la conveniencia de cualquier acto en función de la valoración de las correspondientes ventajas e inconvenientes, de manera que se arbitre un máximo de bienestar para el mayor número de sujetos posible, implica suponer que el actor está en situación de conocer cuantos efectos sobre terceros ha de producir su comportamiento.”¹⁹ La lógica, obviamente, exige que el hombre al actuar proceda a tomar decisiones basándose en un conocimiento pleno de los todos los efectos que sus actos provocarán. Algo imposible.

En un aclarador párrafo de su última obra, Hayek establece: “No hay ninguna razón para suponer, como lo hacen los partidarios del racionalismo y del hedonismo, que nuestra moral debe apuntar a la consecución de determinados fines; por ejemplo, el logro de la felicidad. Nada induce a pensar que la selección evolutiva de pautas de comportamiento más adecuadas para facilitar la supervivencia de una más nutrida población tenga nada que ver con el logro de la felicidad de nadie, y mucho menos que sea fruto de algún intento de alcanzarla. Por el contrario, son muchos los indicios de que si alguien hubiera intentado alcanzar de este modo su propia felicidad, habría sido sin duda arrollado por cuantos se esforzaban simplemente por sobrevivir.”²⁰

¹⁸ Véase *Derecho, legislación y libertad* (vol. II). Madrid: Unión Editorial, 2ª ed., 1988, cap. 7, con el subtítulo “La falacia constructivista del utilitarismo”.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 48

²⁰ Friedrich A. Hayek. *La fatal arrogancia: Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial, 1990, pág. 121.

Sobrevivir. Palabra clave en cuanto a la opinión que Hayek tiene respecto al posible blanco hacia el cual apunta esa flecha que es la existencia humana. Lo deja perfectamente claro en esa última obra publicada. Afirma allí que “La vida no tiene otro objetivo que la vida misma”.²¹ Asegurar la propia continuidad parece ser la condición *sine qua non* para la persistencia de la vida. Principio que ya había intuido Bastiat, puesto que en los primeros párrafos de *La ley* el autor francés parte del hecho de que, si bien no pedimos vivir, hemos de procurar mantener la vida, desarrollarla y perfeccionarla.²²

5. A modo de conclusión

Independientemente de cuál sea el fin último de la vida y de la acción humana, el liberalismo solamente propone que el medio vital y social más identificado con la vida humana es aquel en el cual la libertad para actuar se protege, preserva y defiende. En ese sentido, la libertad es un medio, el mejor de todos, para que cada quien dispare su flecha, es decir, viva en función de sus propios planes y de los fines elegidos.

Para la gran mayoría de los seres humanos, incluidos aquellos que creen fervientemente en la libertad, existe una enorme brecha que los mantiene alejados de la libertad. Eso ha ocurrido por haber relegado la libertad al ámbito de lo estrictamente económico. Por ende, solamente se acuerdan de la libertad cuando les afecta algún impedimento económico. Cuando son víctimas de los desastrosos efectos de las políticas económicas de los gobernantes. No se dan cuenta de que la libertad es crucial en cada instante de la vida, que la vida personal no es nada sin la libertad para preservarla, construirla y desarrollarla.

Entender plenamente lo que la libertad significa es llegar a aceptarla con absoluta seriedad, sabiendo que si no consiste en la vida misma sin ella esa vida carece totalmente de significado y de sentido.

Se puede llegar a ser un “empresario” de “éxito” si se tiene capacidad de mandar a confeccionar leyes proteccionistas. Se puede prosperar económicamente si se posee la capacidad de operar por encima del sistema legal-impositivo. Se puede obtener enormes ganancias si se tiene el dinero para cubrir el precio de los políticos y burócratas de turno. Todo eso, sin embargo, nada tiene que ver con un compromiso con la libertad. Solamente se produce un compromiso serio con la libertad si

²¹ Ibid, p. 208.

²² Frédéric Bastiat. *La Ley*. Prol. Manuel F. Ayau. Trad. Lucy Martínez-Mont. Guatemala, Guatemala: Centro de Estudios Económico Sociales-CEES, 2003.

llegamos a entender que sin ella es imposible ser plenamente humanos, auténticamente humanos.

La libertad en sí misma no es económica ni política; ni siquiera es social, no importa lo paradójico que eso suene. La libertad es sencillamente humana. Está indisolublemente ligada a lo antropológico, lo que equivale a decir que está encadenada a la tarea irrenunciable de hacernos a nosotros mismos y configurar nuestra existencia personal. Porque la existencia (que no pedimos) nos ha sido dada pero no nos es dada ya resuelta, ya hecha, ya configurada. Esta tarea es de cada quien. Es irrenunciable. Es intransferible. Ella constituye precisamente el vivir.

La libertad como aquí se entiende nos provee una perspectiva distinta de las cosas. Le confiere todo el valor a aquello que no estamos acostumbrados a valorar y le resta valor a todo aquello que solemos valorar exageradamente. Dicho de otro modo: la libertad concede infinito valor a lo que en apariencia no vale nada (la vida misma) y señala la infinita falta de valor de aquello que parece tener todo el valor (lo económico). Nos desafía a no continuar confundiendo los medios con los fines.

Mención

La dicha en la esclavitud

Víctor García Ramírez



Víctor García Ramírez (Maracay, Venezuela, 1982) es licenciado en Filosofía y maestro en Filosofía y Ciencias Humanas por la Universidad Central de Venezuela. Investigador y profesor universitario, algunos de sus artículos han aparecido en revistas académicas arbitradas. Su tesis *La noción de lo sublime en Kant* fue reconocida con una mención honorífica en la x edición del premio a la investigación filosófica Federico Riu. En 2011 ganó el premio a autores inéditos de la editorial Monteávila por su libro de ensayos *Todos cantando, todos tomando*. Su correo electrónico es victorgarciaucv@gmail.com.

En Manderlay los esclavos cenábamos a las siete. ¿A qué hora cena la gente libre?
Wilhem, esclavo anciano, dirigiéndose a Grace, la liberadora,
en *Manderlay*, de Lars von Trier¹

I.

Jean Paulhan y Anne Declos son los amantes más interesantes de la literatura francesa del siglo xx. Aunque nunca fueron tan famosos como el dúo que conformaron Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, el soterrado legado de su romance ha sido fundamental para las décadas posteriores. Ambas parejas publicaron su correspondencia amorosa y, a simple vista, las posturas que nos dejaron no pueden ser más antitéticas: mientras Sartre y Beauvoir hicieron público, sin motes ni personajes falsos, los detalles de su cotidianidad y sus discusiones acerca del feminismo, la libertad y el activismo político; Paulhan y Declos usaron seudónimos e inventaron personajes para desatar en sus cartas fantasías de esclavitud y sometimiento, sin miramiento conceptual alguno. Las *Cartas al castor*, como se titulan las epístolas de Sartre a Beauvoir, son acaso poco más que un anecdotario que, aunque siempre inteligente, no tiene mucha imaginación, es ligeramente cursi y se pliega hasta disolverse, sin resistencia, en la amplia obra de su autor. Por su parte, *La historia de O*, escrita por Anne Declos bajo el seudónimo Pauline Réage, recoge los ensueños sexuales de placer, dominación y subordinación que se desatan ante el reto que le impuso Jean Paulhan de escribir una novela erótica que siguiera el estilo de su

¹ He usado la traducción oficial del diálogo en español, que aunque es una variante del original ofrece una peculiar carga dramática. Sin embargo, en inglés, para apreciarla de igual modo es importante ver el parlamento de un modo más amplio: “*I’m afraid of what will happen now. I feel we ain’t ready –for a completely new way of life. At Manderlay we slaves took supper at seven. When do people take supper when they’re free? We don’t know these things.*”

admirado Marqués de Sade. Declos le fue enviando la novela a Paulhan en forma de cartas, que en un principio no pretendían ser publicadas, y aunque al año de salir a la luz ganó el mayor premio de literatura francesa, el Prix des Deux Magots de 1955, el público no supo que ella era la autora sino unas cuatro décadas después. Esto significó una sorpresa pues, según el juicio crítico dominante, la novela era muy directa y fría para poder ser escrita por una mujer. De hecho, mientras se mantuvo oculta la identidad real de la autora, Paulhan se vio en muchos problemas al ser señalado como su autor ya que, desde entonces, se cuestionó duramente el papel de lo femenino en la trama, esa aparente reducción del personaje principal a mero objeto. La novela tuvo que lidiar con acusaciones de obscenidad, pornografía y demás reprimendas morales y legales sostenidas en la ilusa premisa de que el arte es más persuasivo que la propaganda. Más de diez años tuvieron que pasar para que –tras diversas discusiones y con un rótulo que advertía que su venta solo podía efectuarse a adultos– se pudiera publicar en países de abierta tradición liberal, como Estados Unidos. Por supuesto tal polémica también catalizó el éxito de la novela, que se sostiene hasta hoy día, ya que se le sigue reimprimiendo en más de veinte idiomas. Incluso tuvo un par de famosas y mediocres adaptaciones al cine, en 1975 y 2002, otras tantas al comic, además de haber sido, y seguir siendo, objeto de documentales y estudios académicos. Dicho esto, no es una exageración afirmar que frente al romance y las obras de Sartre y Beauvoir –al parecer cada vez más olvidadas, cuya reflexión brotó de la exploración interesante, pero ya agotada, del lema existencialista que reza que estamos “condenados a ser libres”–, el rechazo y celebración de *La historia de O* –que Anne Declos confesó escribir para conquistar a Jean Paulhan– han hecho época y configurado un nuevo camino a la libertad.

Ahora bien, ¿de qué nuevo camino a la libertad hablamos? Para verlo debemos explorar un poco más algunos eventos alrededor de la publicación de *La historia de O*. Sin duda, la confirmación de la autoría por parte de Anne Declos –que también ejercía como periodista y traductora bajo el seudónimo de Dominique Aury, además de ser la primera mujer en pertenecer al comité editorial de Gallimard– generó una nueva lectura de la novela. En primer lugar, reafirma la vieja idea de que la entrega voluntaria de sí mismo al sometimiento del “amo”, representada por su protagonista, puede ser comprendida como una paradójica muestra de libertad. A favor de esta interpretación habla que, en la revisión del manuscrito, su autora retiró la palabra “sacrificio” pues lo que se mostraba en el destino de su protagonista no tenía nada ver con una inmolación a favor de un ideal

sino con una suerte de realización, de acto de libertad, de escritura de sí misma. Con este gesto la novela contribuyó a desencasillar muchas prácticas sexuales de los clisés conservadores que la consideraban como perversiones o, peor aún, comportamientos patológicos. Se trató de un efecto político. Hoy día es un asunto ampliamente zanjado que *La historia de O* representa un ícono fundacional de la literatura erótica contemporánea y un referente obligatorio para la subcultura BDSM. No es poco a tener en cuenta si pensamos que BDSM es el acrónimo que reúne las prácticas de ataduras, dominación, sumisión, sadismo y masoquismo consentido entre adultos que mediante prácticas de juegos de rol sexual, poliamor y poliarmónía, en casi todos los países liberales políticamente, gozan de un marco jurídico que las comprende dentro de las libertades individuales. Se trata de prácticas, todas ellas con un amplio despliegue del sentido de escena, que incluyen códigos de vestuario, formas de comportamiento y un elaborado argot que ponen en evidencia su carácter lúdico y de libre asociación. Son un emblema contemporáneo de la libertad y han abierto un nuevo capítulo en la historia del erotismo humano. Su frondosidad ha sido tal que algunos grupos sexuales de este tipo han derivado en grupos de teatro, y otras similares exploraciones artísticas de carácter performático. Es innegable que el imaginario de estas prácticas tiene una gran presencia en la cultura visual de masas actual; y no lo digo únicamente por los grandes fotógrafos dedicados al tema, como Nobuyoshi Akari, Eric Kroll o, más recientemente, Gilles Berquet y Renate Berltmann, sino por la continua reelaboración de las imágenes más clásicas, como aquellas de Bettie Page fotografiada por Irving Klaw, de las que casi todas cantantes pop actuales, de todas partes del mundo, parecen copias espectrales.

Además de esto, el segundo aspecto, a mi juicio más relevante del develamiento de Anne Desclos como la verdadera escritora de la novela, es la contribución que su gesto establece en la ampliación del reconocimiento de los derechos de la mujer. En la historia de los efectos de la literatura es claro que *La historia de O* marca el precedente para que las mujeres pudieran explayar sus fantasías sexuales sin límite alguno. Hoy día no es para nada extraño conseguir una gran cantidad de literatura erótica escrita por mujeres, al igual que pornografía dirigida por ellas, y demás formas de expresiones de temática sexual que antes les eran vedadas; y esto es poderoso y relevante porque ha ayudado a quebrar la dominante perspectiva masculina en la conceptualización e imaginación del cuerpo y ánimo de lo femenino. Por supuesto que actualmente la novela de Desclos no causa ya un gran escándalo. No obstante, la historia de su advenimiento

como “clásico”, es decir, de obtención de ese estatus que reconoce su capacidad de reconfiguración –o si se prefiere desarticulación– del mundo, nos dice que, si bien esta obra no ha vencido, al menos ha agrietado algunas resistencias en el mundo. Una muestra de ello es su inclusión por parte del gobierno francés, luego de cincuenta años de su publicación, en su lista de las grandes obras, en la que reiteradamente se le había rechazado. Y, también, la abierta relectura y debate a partir del conocimiento de quién era realmente su autora, que ha puesto en entredicho el fundamentalismo que avivó las llamas de la gran quema organizada en Estados Unidos, paradójicamente por grupos feministas, para destruir todos los ejemplares de *La historia de O* que pudieran conseguirse, hace apenas unos lustros atrás, en los años ochenta. El gesto en que se traduce la existencia e historia de esta novela robustece lo que Michel Onfray ha llamado, en su fulgente *Teoría del cuerpo enamorado*, la aparición de un “eros ligero” que es capaz de tejer, sin los lastres de la culpa, un “libertinaje solar”,² un andar que ya no tiene que resguardarse de la mirada censuradora, sino que se muestra con la alegría del desparpajo.

II.

Trazamos hasta aquí apenas la historia de la supervivencia de una novela, de un libro, pero alegóricamente podemos reconocer en ella el trayecto de las cruzadas que, en menor o mayor grado, deben dar todos los libros. La mayoría, se sabe, no sobrevive. En el arco de la historia sigue acumulándose la humareda de las hogueras que, casi siempre, en nombre de la libertad, el amor y la verdad, han incinerado todo aquello que no alcanzan a comprender. Una historia del humo sería, inevitablemente, una historia de la infamia humana. En ella quedaría en evidencia que no es muy distante el paso que va de quemar libros a quemar seres humanos. George Steiner destaca en *El silencio de los libros* que los lectores rara vez nos percatamos de la “fragilidad” de nuestra pasión. Por ello nos recuerda que en la biblioteca de Sarajevo, tras ser bombardeada la fatídica noche del 26 de agosto de 1992, se perdieron para siempre más de diecisiete mil manuscritos incunables, no reproducidos, y que a la luz de estos hechos hay que tener claro que “los fundamentalistas de todos los bandos queman libros por instinto”.³

² Michel Onfray. *Teoría del cuerpo enamorado*. Valencia: Pre-textos, 2002, pág. 40.

³ George Steiner. *El silencio de los libros*. Madrid: Siruela, 2011, pág. 38.

También nos advierte Steiner sobre las delicadezas de los mecanismos de la censura que bajo el rótulo de lo “políticamente correcto”, en las sociedades contemporáneas, apartan de las bibliotecas públicas, e incluso de las universitarias, textos que se consideran impropios. Actitud que, acertadamente, no deja de calificar como un “chantaje”,⁴ que es el término apropiado para describir la situación en la que somos colocados cuando, frente a una idea o causa que no apoyamos, se nos acusa de estar en su contra. Cuando esto ocurre se nos está negando la posibilidad de una tercera interpretación, y, en consecuencia, cercenándose el espacio necesario para la emergencia del pluralismo. Es bajo el mecanismo de chantaje que se articulan casi siempre, lo sabemos de sobra, la publicidad y las campañas políticas; pues todos los anuncios de ese tipo nos dicen, de una forma u otra, “conmigo o contra mí”. Frente a esto, quizás, estamos en buena medida prevenidos. Sin embargo, donde resulta especialmente cuestionable y no lo hemos destacado con suficiente fuerza, es en la conformación de los razonamientos que reducen la complejidad de los problemas sociales, políticos y culturales a un escenario de este tipo, a un escenario de chantaje. Esto ocurre con mucha frecuencia en los análisis culturales que imponen la dictadura de lo políticamente correcto. A modo de síntesis, el razonamiento suele ser que dado un problema social X, su origen se adjudica a el uso de un término o expresión Y, por lo que se hace indispensable, necesario, obligatorio, suprimir dicha expresión Y; de lo contrario, se asegura, el emisor sería considerado un perpetuador del problema X. Al generalizarse este razonamiento y erigirse como norma, se cae en la tentación de destruir, modificar o, en el mejor de los casos, censurar, las obras literarias que muestren elementos que sean susceptibles de ser interpretados como racistas, sexistas, clasistas y así con cada problema social que se “analice”.

Sin duda es ineludible la indicación de que la demanda de lo políticamente correcto, puede encerrar en sí un talante de tipo correctivo muy peligroso. El uso de estos argumentos en el terreno ideológico puede tener consecuencias nefastas. No solamente porque utilizándolos se censuran libros, obras de arte y toda índole de artefacto cultural, sino que es en base a estos razonamientos que, al no ser posible calibrar posiciones medias, se justifican las actuaciones interventoras de los grupos, comunidades y gobiernos que restringen la libertad de los ciudadanos. Este puede ser perfectamente el punto de partida para que los afanes estatistas, por

⁴ Ibid., pág. 50.

ejemplo, se desplieguen y pretendan configurar y reordenar la vida social. El siglo xx está lleno de ejemplos de esto. Proyectos políticos que en nombre de un bien que dicen conocer, en busca de acabar con aquello que es políticamente incorrecto en la sociedad, han devenido en totalitarismos del peor tipo.

III.

La complejidad de esta situación es aún mayor si de entrada admitimos que no se puede resolver mediante la manida oposición entre “civilización” y “barbarie”. Dicha polarización no deja de ser una confrontación abstracta que, por ello mismo, más de una vez ha servido como excusa para el atropello arbitrario que, enunciándose bajo el rótulo de verdadera, salvadora y única “civilización”, no se detiene al momento de aplastar todo aquello que se le opone y que identifica inmediatamente con lo “bárbaro”. Una mirada panorámica a los lugares comunes de la política contemporánea, es decir, aquellos hitos a los que volvemos una y otra vez para comprendernos, es claramente ilustrativa con respecto al carácter abstracto de la oposición que hemos señalado. El caso más estudiado en la historia contemporánea es el del nazismo, que creció no solo bajo la idea de ser la mejor civilización sino de estar destinados a dominar el mundo y a expandir su, autodenominada, cultura superior. Todo esto lo hacían bajo el propósito de mantenerse “impecables” y, por supuesto, con un profundo sentido de lo políticamente correcto. La institucionalización de dicho sentido se llevó a cabo mediante una gran cantidad de comités de censuras que imponían multas, persecuciones y represión a la opinión pública. Ni siquiera intelectuales ampliamente respetados, como Thomas Mann, que ya en esa época había sido galardonado con el premio Nobel, pudieron escapar a ello. El nacionalsocialismo quería mantener fuera del pueblo alemán costumbres e ideales extranjeros, reiterando, una y otra vez, la defensa de la autenticidad del pueblo alemán. El ataque ideológico, por ejemplo, para censurar la difusión de estandartes de la cultura popular en aquella época, como Walt Disney, es una muestra altamente significativa. Art Spiegelman utiliza como epígrafe de su extraordinario comic *Maus* un fragmento de un artículo periodístico en la Alemania nazi que retrata perfectamente lo dicho hasta acá: “El ratón Mickey es el ideal más miserable que jamás haya habido (...) las emociones sanas le indican a cualquier joven independiente y muchacha honorable que esa sabandija

inmunda, el mayor portador de bacterias en el reino animal, no puede ser un tipo ideal de personaje (...) ¡Fuera la brutalización judía del pueblo! ¡Abajo el Ratón Mickey! ¡Usemos la cruz esvástica!”

No muy distinta era, por supuesto, la situación en la Italia de Mussolini, quien señalaba que fuera del fascismo no existía ningún valor humano y, además, que nada podía tener valor, por lo que “no existían individuos fuera del Estado”. También eran chantajes las expresiones de Stalin, que consideraba a la sangre “el único carburante de la historia” y la violencia el “único medio de lucha”, y no podía menos que sostener que una “revolución no se puede hacer con guantes de seda”. Los grandes tiranos latinoamericanos de igual forma, independientemente de que se les denomine de derecha o izquierda, no han sido muy distintos al momento de expresarse. Juan Domingo Perón, cuyo legado político divide la opinión pública Argentina hasta el día de hoy, pedía en 1947 levantar “horcas en todo el país para colgar a los opositores”. Rafael Leónidas Trujillo consideraba que su posición en República Dominicana era análoga a la de Dios en el cielo. Augusto Pinochet calificaba al diálogo como un juego de comunistas que a él no le interesaba y consideraba al pluralismo una mera “beatería política”. Fidel Castro, que durante medio siglo en el poder no ha dejado de dictar su cátedra socialista, cuyo contenido no ha ido más allá de su vieja idea de “Dentro de la Revolución todo; contra la revolución, nada”, célebre frase de su viejo discurso “Palabras a los intelectuales”, y que a la luz de la historia debería ser retitulado “Palabras contra los intelectuales”; especialmente si nos atenemos a lo que fue el destino de Virgilio Piñera y Reinaldo Arenas, acosados por el castrismo debido a su condición sexual y que solo hasta los últimos años han recibido unas disculpas cosméticas y ridículas por parte del régimen cubano. Quien fuera el discípulo más destacado de Castro, el fallecido Hugo Chávez, no solo repitió hasta la saciedad la frase de Fidel sino que convirtió al chantaje en lema de la nación venezolana al instituir el grito de “Patria, socialismo o muerte” como consigna nacional; lema que tuvo vigencia durante varios años, hasta que se vio cerca de su propia muerte y decidió, por mera superstición y cursilería, modificarlo. El núcleo de su discurso político era básicamente el chantaje, mediante el cual deslegitimó y desestructuró a la oposición, con lo que anuló la efectividad de toda posible crítica, bajo la premisa de provocar un mundo mejor, mejorar la civilización y propiciar el surgimiento del hombre nuevo. Los políticos responsables de dar continuidad a su línea de gobierno han continuado abiertamente el discurso chantajista.

Bien sea en tono de “predicador reformador”, como ha sido el caso de Nicolás Maduro en sus primeras palabras como presidente –después de unas elecciones cuya legitimidad ha sido puesta en cuestión duramente–, llamando a la “limpieza” de los factores opositores en las filas de sus seguidores;⁵ o en un tono abiertamente demagógico, como el usado por Diosdado Cabello, presidente en ese instante de la Asamblea Nacional, que frente al grave problema de la violencia social solo atinó a decir: “Si no les gusta la inseguridad, que se vayan del país”; o, en la que es quizás una de las intervenciones más ridículas de la historia política latinoamericana, la enunciada por el canciller venezolano de ese momento, Elias Jaua, al interpelar a sus seguidores de partido preguntándoles: “¿Ustedes quieren patria o papel toilet?”

Todos estos discursos se dan en nombre de una mejor civilización, sociedad, patria, destino y demás eufemismos vacíos. El asunto es aún mucho más difícil de dilucidar si tomamos en cuenta que muchos de estos proyectos políticos han sido defendidos por intelectuales a los que, en términos generales, no es solo imposible de catalogar como incultos o bárbaros, sino cuya obra ha constituido, en muchos casos, un lugar fundamental en la cultura. No podemos reducir a un asunto de barbarie lo que hizo que el extraviado ojo político de Sartre siguiera apoyando el comunismo soviético, una vez reveladas sus atrocidades. Menos aún el caso, ampliamente documentado, de Martin Heidegger y su apoyo al nazismo, que ha propiciado intensos debates, sin ninguna conclusión clara, entre los más connotados intelectuales de la segunda mitad del siglo XX. Ezra Pound, Louis-Ferdinand Céline, Pablo Neruda, son apenas un señuelo de la lista de intelectuales cuya miopía política es difícil de explicar. Hoy día no dejan de ser llamativas las posiciones a favor del castrismo –después de medio siglo de infamia ampliamente documentada– y del fenómeno del chavismo en Venezuela, por parte de conocidos escritores, cineastas e intelectuales. Frente a este problema hay respuestas de toda índole: psicologizantes, ideológicas, coyunturales, pero ninguna de ellas aclara suficientemente las zonas grises, las subterráneas vías en las que comulgan y se confunden civilización y barbarie. Quizás tenemos que afinar la mirada para reconocer que es en el seno de una misma cultura en la que anidan

⁵ Este llamado a la limpieza fue tomado muy en serio por los sectores más radicales afectos al oficialismo durante esos días, en la semana siguiente a las elecciones presidenciales del 7 de abril de 2013. Se produjo una gran cantidad de amenazas públicas a los funcionarios que hubiesen apoyado al candidato de la oposición, además de que se denunciaron despidos masivos en las entidades públicas, persecuciones y agresiones que no han sido debidamente investigadas pese a que fueron ampliamente difundidas por los medios de comunicación social durante esos días.

las fuerzas desde las que se fomenta tanto una sensibilidad que reconoce la importancia de la pluralidad y la diferencia, como la desactivación de dicha sensibilidad en pro de ideales queridos. Tener una conciencia moral, es decir, conciencia de la importancia del reconocimiento del otro como alguien que puede reclamarme el acatamiento de normas que permitan el libre despliegue de la libertad de cada uno, no significa que no tengamos, con frecuencia, el deseo de liberarnos de dicha conciencia para dar paso a nuestros propósitos más queridos. Y, sin duda, lo que llamamos cultura propicia tanto la activación de una conciencia moral como la sospecha sobre ella. La sospecha le es vital para mantenerse atenta; una conciencia moral que no dude de sí misma es dogmática, pero también puede serle mortal el desactivarse en base a un escepticismo omniabarcante. En cualquier caso esta desactivación implica la destrucción en el sujeto de su sentido de justicia. O al menos la reducción de este sentido frente una aproximación de otro tipo. Inmanuel Kant llamaba la atención sobre esta doble perspectiva en nosotros al destacar que si bien la revolución francesa, desde un punto de vista moral, era inaceptable, como evento de la naturaleza, es decir, desde una mirada que desactiva la conciencia moral, podía resultar fascinante.⁶

IV.

Una justificación frecuente para la desactivación de la conciencia moral suele ser que la libertad no tiene un gran valor si no propicia felicidad. En otras palabras, se hace apología de la pérdida de la libertad en nombre de lo que se considere que otorgue dicha. Esto no es algo que a priori debemos considerar irracional. Al fin y al cabo, dentro de esta argumentación, se sostiene que la libertad no es un valor absoluto y entra muchas veces en contradicción con otros valores. Es así como muchos prefieren, por ejemplo, tener menos libertad pero más seguridad, o a cambio de mayor igualdad. La historia de las sociedades muestra el delicado juego de equilibrio entre los diversos valores, que no existen por sí mismos sino solo en la medida en que son valorados, es decir, en que se les otorga importancia. La justicia, la honradez y la solidaridad juegan también un contrapeso importante y es necesario constantemente compensarlos y relativizarlos en función de cierta idea de equilibrio que atienda necesidades específicas. Lo paradójico y que hace, quizás, ligeramente más fundamental a la libertad es que para

⁶ Agradezco al profesor Ezra Heymann, de la Universidad Central de Venezuela, las siempre iluminadoras conversaciones sobre las relaciones y tensiones entre arte, cultura y moralidad.

poder llevar a cabo esos malabarismos inevitables necesitamos al menos un poco de libertad. La única solución posible, distinta a eso, es que le dejemos esa decisión a otros, que la libertad sea de los otros. Y, en sentido estricto, lo que puede motivar ese abandono de la libertad es que no hay ningún principio que diga que este valor vale más que ningún otro. Por esto mismo, es completamente imaginable una sociedad donde la libertad no sea algo a alcanzar. Si atendemos no solo a la historia sino al momento actual, hay sociedades donde este valor no parece ser muy cotizado socialmente. Así que no tiene nada de contradictorio plantearse la idea de una sociedad que, en términos generales, prefiera la felicidad a la libertad. Una situación que muestra la vigencia de las preocupaciones que dieron paso al pensamiento liberal clásico frente al absolutismo.

Uno de los retratos más interesantes de este planteamiento está en el prólogo escrito por Jean Paulhan para *La historia de O*. Este prólogo inicia relatando la historia de un grupo de esclavos que en el siglo XIX, en la isla de Barbados, fue dejado libre. Esa libertad significaba que quedaban sin que hacer, y es de sobra conocido que en muchos lugares la liberación de los esclavos significó hambre, enfermedad y muerte de muchos de ellos, a falta de poder proveerse un trabajo, refugio y sustento en el mundo de los “hombres libres”. Los esclavos de la isla de Barbados, desesperados, buscaron al párroco local y le suplicaron que redactara un escrito donde ellos explicaban porque devolvían su libertad a su antiguo amo. El párroco accedió. Los esclavos llevaron ese escrito a su antiguo amo. El amo, por razones desconocidas, quizás simplemente porque era ilegal, especula Paulhan, decidió no admitirlos de vuelta. La tensión se hizo más grande y los esclavos terminaron matando al amo y reinstalándose en su antigua vida, para cumplir la rutina que tenían cuando esclavos. En algún momento las autoridades se enteran de lo sucedido; la historia de Paulhan termina allí y nos invita a fantasear cuáles serían las razones, los reclamos y motivos que estarían escritos en ese pliego redactado por el párroco, y que de algún modo nos interpelan a nosotros y nuestra idea de libertad. El esclavo no tenía miedo de ser despedido, así como hoy día los empleados públicos de los gobiernos paternalistas, a los que no les interesa en absoluto la eficiencia en su trabajo, pues no corren peligro de perderlo mientras sean fieles al sometimiento, al servilismo voluntario. Puesto en estos términos, ¿no es el paternalismo una forma de esclavitud?

De alguna u otra forma, se puede bien especular que el contenido de ese pliego de reclamos no sería muy distinto al de las promesas de cualquier gobierno paternalista latinoamericano de hoy día. Al fin y al

cabo, en sociedades con altos niveles de necesidad, los individuos parecen rendir fácilmente su libertad a la promesa de felicidad más atractiva. Es como si se dijeran a sí mismos: “Mi libertad es asunto de otro”. El problema es que, como sostiene Isaiah Berlin en su insoslayable ensayo *Dos conceptos de libertad*, “Tenemos que preservar un ámbito mínimo de libertad personal, si no hemos de ‘degradar o negar nuestra naturaleza’. No podemos ser absolutamente libres y debemos ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella. Pero cederla toda es destruirnos a nosotros mismos.” Es decir, si rendimos toda la libertad, bien sea al Estado paternalista, al caudillo querido, a los que dicen ser los que más saben de nuestros propios asuntos, estamos despedazando nuestra humanidad. La dignidad, a fin de cuentas, descansa en que podamos elegir qué hacer con nuestra vida; es decir, formular y ejecutar nuestra idea del bien. Y esto no necesariamente nos hace felices. Si hay una dicha en la esclavitud es la que se consigue en el momento en el cual ya no me hago cargo de mi propio destino, pero el precio a pagar quizás sea muy alto: rendir la humanidad.

V.

En este sentido, quizás podríamos especular un poco sobre el equilibrio ideal para el mantenimiento de una sociedad. Según lo que hemos planteado, deben cuidarse al menos dos aspectos fundamentales. Primero, el respeto al individuo, ese espacio mínimo de libertad que no puede ser cedido sin degradarnos, no puede ser atropellado bajo ninguna circunstancia. El segundo, conseguir la estabilidad de la sociedad, es decir, la garantía de su funcionamiento, lo que implica una actuación y diseño institucionales. Son dos aspectos que pensamos directamente relacionados con la vida política concreta y para nada desvinculada de la convivencia humana. En algunos casos, incluso, pueden ser antitéticos. En efecto, en circunstancias sociales regulares las personas presentan intereses en conflicto y medios restringidos, por lo que se necesitan establecer reglas de juego que permitan la concordia social. Así, el papel de las reglas de juego o principios es establecer una repartición justa de los frutos de la cooperación social y cuidar de la “dignidad” de cada persona, es decir, que no se viole su dignidad.

En este sentido, la primera libertad es la de conciencia, es decir, la sociedad debe garantizar que cada individuo tenga derecho a escoger su propia noción de bien según sus preferencias; y es completamente ridículo esperar que los demás acepten una libertad inferior. Esto sin duda es un

planteamiento fundamental de la política liberal que, a diferencia de las doctrinas utilitaristas, no está dispuesta a sacrificar lo necesario en función de la satisfacción de las mayorías. Si asumimos que lo que más vale es lo que brinda mayor felicidad a todos los individuos, corremos el peligro de privilegiar una idea determinada de sociedad, en detrimento de las minorías. Y no cuidar en primer lugar las minorías, es el modo más sencillo de obviar a los individuos.

La consecuencia inmediata es la importancia de la tolerancia, pues si todos tenemos la misma libertad de conciencia y capacidad de elección de bien, eso significa que debo respetar la elección de vida que los otros quieran llevar, con la única limitante de que no se trate de un proyecto de vida que afecte el derecho a otros, o el mío, a ejercer esta libertad. De hecho, en el caso del intolerante (bien sea una persona o grupo) se le debe permitir su intolerancia bajo ciertos límites que privilegien su posibilidad de disidencia siempre y cuando no viole el derecho a los demás a desenvolverse según su libertad. Para decirlo con las palabras del filósofo venezolano Ezra Heymann, en su destacada compilación de textos *Decantaciones kantianas*, se trata de cumplir simultáneamente con dos requisitos: “preserva la libertad alrededor tuyo y muestra tú mismo libertad”.⁷

Se debe tolerar al intolerante en pro de la estabilidad de la sociedad, es decir, hasta que sienta que su seguridad y libertades corren peligro. Pero si la actitud del intolerante viola algún principio social, por ejemplo, atenta contra la vida de otros, es injusta, y consideramos que las instituciones deben intervenir. Quien atropella los proyectos de vida buena de los demás carece de lo que John Rawls ha llamado un “sentido de justicia” –su modo de llamar a lo que aquí antes caracterizamos como “conciencia moral”–, y bien puede decirse que priva, en el que atropella, un racionalismo sin razonabilidad, es decir, sin capacidad de sopesar los límites de su racionalización, o directamente un irracionalismo.⁸

Los Estados totalitarios se caracterizan precisamente por un atropello al sentido de justicia, propiciando la desactivación de la conciencia moral; en contraparte, pretenden mantener dominadas a las personas bajo una misma noción de bien. Por ello temen a la libertad de conciencia, porque es, en el fondo, intocable, inalienable e irrenunciable, y es en lo que se sustenta la desobediencia civil y el rechazo de conciencia. En una sociedad donde priva la pluralidad la base de la unidad no se garantiza mediante un

⁷ Ezra Heymann. *Decantaciones kantianas*. Caracas: Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, 1999, pág. 152.

⁸ John Rawls. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996, págs. 81-83.

proyecto político hegemónico, sino mediante la garantía institucional, que permite la posibilidad de no estar de acuerdo en lo que se considera que es el bien, y permite, entonces, la existencia de los conflictos que se planteen.

Esta intención nace del reconocimiento de que las diferencias entre los sujetos son parte natural de la vida social. Muchas veces pueden entrar en conflicto comprensiones de la vida que son razonables al mismo tiempo. Es decir, la razón para permitir que cada quien pueda escoger la noción de bien con la cual desarrollar su vida es que no tenemos cómo determinar que una noción de bien es mejor que otra. Muchas veces, ni siquiera tratándose de nuestra propia vida podemos determinar una respuesta satisfactoria a esta cuestión –no somos transparentes ni siquiera para nosotros mismos y nuestros propósitos se superponen entre sí–; mucho menos podemos pretender una respuesta de carácter social, como presuponen los totalitarismos, a tan frágiles asuntos.

VI.

Esto implica, claramente, el reconocimiento del pluralismo no meramente como un estado deseable, sino como un estado de hecho. Los seres humanos tenemos diversos proyectos de vida, individual y colectivamente. La noción de respeto mutuo, más allá de la de tolerancia, resulta entonces fundamental. Es por esto que en las sociedades liberales un derecho primordial es el de disentir de las instituciones y las personas tan naturalmente como de nosotros mismos. Para usar la expresión de Kant, no podemos (y seguramente no deberíamos si pudiéramos) escapar de la “insociabilidad sociable” que nos constituye. Esta distancia de nosotros mismos es lo que nos permite ponderar una y otra vez nuestros juicios. Es precisamente por esto que debe garantizarse la posibilidad de disentir: se trata la posibilidad de manifestar nuestros claroscuros, nuestros tonos disonantes.

La persecución, acoso, censura, hostigamiento a toda manifestación de diversidad es abiertamente un atentado a la libertad. Es por eso que la literatura, el arte y toda manifestación de libertad debe ser ampliamente preservada. En el caso de la defensa de la libertad del arte, la tesis detrás de esta reconstrucción es un tanto obvia, simple y nada nueva, pero aun así siempre debe volver a decirse: lo que importa de la obra de arte no es que sea “arte” sino que ella “obra”, como hemos mostrado en el caso de *La historia de O*. La literatura y el pensamiento, como todas las artes, hacen “cosas”, abren espacios concretos en el mundo y no son un mero mostrar estético e inocuo, como algunos discursos oficiales quisieran para restarles

importancia. Se trata de reconocer que son formas de acción política, que al interpelar subjetivamente a cada individuo interpelan abiertamente a todo un conjunto social. Es la continua conquista de espacios la labor inevitable de lo que llamamos literatura, artes y, en general, de lo que curricularmente se llama “humanidades”. Las historias que allí brotan, las propuestas que allí crecen, desarmen el habla con el que nos aproximamos al mundo, desmontan lo que más fácilmente se anquilosa en nosotros: el pensamiento. Y en esa exploración, en ese hacerse decurso, y no solo discurso, entra en juego la abertura en la que se abren la consideración de posibilidades no contempladas. Es justo esta abertura lo que llamamos libertad. Que por ser posibilidad es siempre potencialidad, que no se dejar cristalizar, actualizar, conceptualmente sino que pide siempre ser rescrita, reelaborada.

Y si bien es cierto que ya no ponemos nuestras esperanzas políticas en la visión decimonónica que dejaba en manos del arte la transformación del mundo, y que cristalizó anticipadamente en *Las cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller, lo que sigue siendo vinculante para nosotros es la premisa de que son las palabras y las imágenes –lo que llamamos lenguaje y más ampliamente lingüisticidad– lo que permite explorar la vida interior del hombre. En la sexta carta el filósofo y dramaturgo, ha dicho que “El antagonismo de las fuerzas es el poderoso instrumento de la cultura”. Con lo que sin duda se pone de manifiesto que la importancia política de las artes, y de toda actividad humana que entre en lo que llamamos culturas, no está en la búsqueda de soluciones mágicas y síntesis que solucionen la resolución del drama de la libertad, sino en el reconocimiento de la pugna, de los intereses en conflicto, que son, a fin de cuentas, el aliento vital no solo de la cultura, sino de la vida humana.

Mención

A propósito de la libertad, nuestra libertad

Nieves Lanseros



Nieves Lanseros (Zamora, España, 1969) es licenciada en Filosofía y Letras (Filología Inglesa) por la Universidad de León. Profesora de enseñanza secundaria desde 1992, ha realizado numerosos cursos en países europeos (Portugal, Francia, Irlanda, Italia) y habla inglés, francés, italiano, alemán y portugués, además de su lengua madre, el español. Cursó su cuarto año universitario en el Trinity College, Dublín, auspiciada por una beca Erasmus de intercambio en la Unión Europea. Su dirección de correo electrónico es nlanseros@gmail.com

El hombre no nace libre; nace biológicamente indefenso, sujeto a su menesterosidad y necesitado de cuidados ajenos que lo ayuden incluso a ponerse en pie, que lo impulsen a desarrollar la potencialidad con que ingresa en este mundo, aquella con que, determinísticamente, la naturaleza le ha dotado tanto física como intelectualmente.

Nacemos genéticamente programados; en ningún caso somos tablas rasas sobre las que escribir *ab initio*, y nuestro ingreso en sociedad solamente se consigue a través de un lento *educere*, un pausado llevarnos de la mano desde aquel estado de cuasi-animalidad fetal hasta otro de civilización. El ambiente se encarga de proporcionar, o de sustraer al individuo de, ese caldo de cultivo en el cual desarrollar o dilapidar su potencia, tal como viene escrito en un libro de viaje vital que todos los hombres portan en su vida: una versión del genoma humano.

Sea este un animal social y su relación con los demás forme parte consustancial de su existencia, o bien sea esta una maniobra de refugio, de protección para guardar su vida y su propiedad como extensión de esta, el hombre se organiza en sociedades. De hecho, durante los primeros años de su vida, un individuo es tan solo socio, por así decir, en tanto que miembro de una célula social, que en este caso es la familia, y no será hasta bien entrada su juventud que el individuo se desarrollará como persona, como ser único entre los millones que existen en la Tierra.

En el mundo anterior a la Ilustración, claramente dominado por el pensamiento político griego, después romano, el hombre solo puede

considerarse como tal en su estado de pertenencia a la ciudad (el famoso *zoon politikón* de Aristóteles), en su calidad de ciudadano libre e igual a sus pares. Esto excluía a gran parte de la población que no cumplía tales requisitos y era reducida a la animalidad, a la esclavitud.

La Ilustración adelanta los derechos naturales del hombre en cuanto sujeto político a su estado primigenio de naturaleza; es decir, por el mero hecho de ser hombre se poseen los derechos básicos de libertad, igualdad y preservación de su propiedad (que a partir del siglo XVIII se considera por primera vez como extensión del individuo a través de su trabajo y no como herencia personal de derecho divino). Estos parten ya de su misma existencia sin atravesar el umbral de la polis, son connaturales a él, le preexisten.

En este estado natural existen divergencias en la época respecto a la calidad de la interacción entre los hombres. Locke y Rousseau se inclinarán por favorecer la teoría de la Arcadia natural, tantas veces acariciada por la humanidad, desde las Geórgicas de Virgilio hasta la poesía de Garcilaso, pasando por toda la literatura pastoril tan en boga en el siglo XVI. Sin embargo, Hobbes plantea otra visión menos bucólica del estado natural del hombre; su "*Homo homini lupus*" se ofrece de nuevo por parte del premio Nobel de Literatura William Golding en su novela *El Señor de las Moscas*.

Esta novela fue publicada en 1954 y adquirió una gran popularidad en los años ochenta, década en la que se instituyó como libro de lectura obligatorio en institutos de secundaria para la generación que en esos años cursaba su bachillerato. El interés de esta novela recae en cómo plasma la despiadada naturaleza humana en las personas de un grupo de niños confinados en una isla. El choque con la visión optimista de Julio Verne en sus *Dos años de vacaciones*, escrita en el siglo XIX, representa justamente la dicotomía de concepciones del verdadero ser del hombre, del cual es necesario partir a la hora de organizar cualquier sociedad que articule sus derechos. Los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia, que sirvieron de espoleta para el inicio de la instauración generalizada de la escuela comprensiva en toda Europa, estaban basados en los presupuestos esgrimidos por Julio Verne en su visión bucólica del comportamiento de los niños en situación de organizar su propia célula social.

En definitiva, se retornaba a la tradición recreada por Rousseau en su tratado de educación, *Emilio*, que no hacía sino recoger el testigo de Pelagio en los primeros siglos de nuestra era. El niño nace con buenas inclinaciones, es respetuoso de la libertad ajena, y es la sociedad la que

pervierte y traumatiza al ser recién llegado al mundo, cuya pureza sin mácula no tiene discusión, convirtiéndolo en un agente del mal. Y así, partiendo de una descripción de la naturaleza humana a todas luces errónea (léanse las *Confesiones* de San Agustín sobre la insistencia de los pelagianos de su época en afirmar la pureza espiritual del recién nacido y su razonamiento a contrario) se construye el edificio de la educación en Europa de los últimos años del siglo XX, exonerando de responsabilidad personal a todos los individuos nacidos en los últimos treinta años. Si la autoría de los actos mezquinos del individuo recae sobre el colectivo, sobre el supuesto grupo que lo corrompe, entonces el individuo carece de responsabilidad sobre sus actos.

De este modo, la responsabilidad individual se diluye hasta extremos insospechados, arrastrando consigo al otro miembro del binomio: la libertad. Así, anulando la responsabilidad individual se extirpa la libertad personal. El postulado resulta tentador porque aligera al hombre de la carga más dolorosa que supone el ejercicio de su libertad: la asunción de las consecuencias de sus actos y el miedo y el vértigo previo a la toma de decisiones libres.

Se anula así el proceso de maduración, como si de un vino se tratara, que con los años precisos el hombre adquiere, asumiendo las derrotas, los fracasos, los reveses y las frustraciones que el ejercicio de la propia libertad y el respeto de la ajena imponen en cualquier ser.

Es obvio que se trata de una ilusión. Primero, la de suponer la bondad universal del individuo en su estado natural (el eterno mito del buen salvaje que inmortalizara Francois Truffaut en el cine), y después la de pretender, como consecuencia de ello, suprimir todo rastro de responsabilidad en la conducta de cualquier individuo, lo cual (y esto no se ve) aniquila brutalmente su libertad por el camino más dulce, sin que este sea consciente de que es esclavo de sus pasiones y virtualmente un siervo sino al cabo de muchos años. De hecho, según mi parecer, es uno de los muchos subterfugios usados en la historia de la humanidad para negar la libertad ajena.

¿Ingeniería social? ¿Planteamiento interesado en aniquilar la libertad individual por el afán de dominio innato en la condición humana?

Volviendo a la famosa novela de Golding, es obvio que su lectura se desterró de las aulas a partir de los años noventa y se demonizaron sus postulados desde gran parte de los supuestos pedagógicos en los que se basa la educación actual. Las consecuencias efectivas de dicho comportamiento están en línea con las distopías clásicas de Huxley y Orwell, en las que un

Gran Hermano dirige y controla la vida y obra de toda la humanidad a su cargo bajo el pretexto de su infantilismo homogeneizador, su carencia de potencial de libertad propiciados por un sistema educativo impuesto a toda la población. La lectura de las *Confesiones* de San Agustín, como de los *Anales* de Tácito en la época del Imperio romano, revela el carácter cíclico de la historia humana, que se tropieza constantemente con la misma realidad corregida y aumentada: la negación de la libertad ajena, ese círculo de tiza alrededor de cada ser humano que diría Bertolt Brecht, con el que cada uno de los hombres estima venir al mundo y que le faculta para sus movimientos, su creación, su trabajo y la persecución de su propia felicidad, meta humana desde el iluminismo dieciochesco y consagrada magistralmente en la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776:

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. (Mantenemos que estas verdades son evidentes, que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la Vida, La Libertad y la consecución de la Felicidad.)

Naturaleza humana

El hecho de consagrar por escrito la realidad de que todos los hombres hayan sido creados iguales, tal como se puede constatar en la cita precedente, supone un salto gigante respecto a la estructura política heredada de Grecia y Roma y mantenida durante toda la Edad Media y el Antiguo Régimen, según la cual (justificando, como es sabido, la esclavitud) los derechos de ciudadanía estaban reservados a una pequeña parte de la población. Tal como se puede leer en la transcripción precedente, se establece en 1776 por primera vez en un texto con vigencia política los derechos inalienables del nombre: vida, libertad y persecución de la propia felicidad, como anteriores a cualquier forma de organización humana posterior. Quizá la diferencia más importante estribe en el grado de moralidad que se le reconoce al hombre en su estado natural, doctrina que ya había sido expresada desde los primeros tiempos del cristianismo en que todos los hombres son considerados de igual modo hijos de Dios y en algunas formas de iusnaturalismo.

La Declaración de Independencia americana continúa afirmando que el gobierno ha de ser establecido con el consentimiento de los gobernados, y se dictan una serie de normas que limitan el poder de dicho gobierno respecto del pueblo soberano (“We, the people”), que siempre está a tiempo de derrocarlo. La Declaración de Independencia y posteriormente la Constitución americana descansan sobre el principio sostenido por Hobbes: el mayor enemigo del hombre es otro hombre. El ejercicio de respeto de la libertad ajena es uno de los más difíciles que cualquier hombre puede desarrollar. La tendencia al dominio del otro, del prójimo, del vecino y, por supuesto, del súbdito subyace en la condición humana como una de sus características más destacadas. La visita a cualquier campo de concentración alemán, rememorando lo que allí ocurrió, da una pista efectiva de la crueldad despiadada de la naturaleza humana, la misma que desplegaron los niños de William Golding confinados en una isla. La isla del ser humano es la tierra toda donde desarrollar su condición, no aquella defendida por Pelagio o revisitada por Rousseau, convicciones que quizá tan solo sean pensamientos deseables que, decididamente, cuando se ponen en práctica, alejan cualquier posibilidad de ejercicio sano de la libertad. Tal como si se quisiera sembrar en una tierra rociada de sal. Los totalitarismos exterminadores que han tenido lugar en el siglo XX y que siguen mostrando su faz más siniestra en este siglo son claros ejemplos de la verdadera naturaleza del hombre. De hecho, esta es la verdadera razón de ser de la existencia de un gobierno, la de proteger a los individuos entre sí, su integridad física y su propiedad privada como extensión de su actividad personal a través de su trabajo y su mérito individual, postulados que empiezan a aplicarse a partir del siglo XVIII en Europa y el mundo occidental. Custodiamos a los individuos a través de otra fuerza mayor (el Estado), que el furor ajeno pueda segar su vida y su obra en cualquier momento, como ocurría en el estado natural del hombre o como sucede en el mundo animal. Es momento también de preguntarse si esa fuerza mayor no puede volverse, cual Leviatán que devora a sus hijos, contra aquellos individuos a los que dice proteger, pues, en palabras de Frédéric Bastiat, el costo del Estado recae sobre los propios ciudadanos a los que dice salvaguardar, y en cualquier caso, como obra humana, goza de las mismas miserias que esta, tendiendo siempre a su expansión y dominio insaciable.

Sobre el colectivismo

Cuando un ser humano se ahoga en el colectivo, pierde toda individualidad, toda libertad propia, para ser miembro de una estructura gobernada

por los miembros más despiadados y ambiciosos de la misma. La idea de hormiguero humano, en que todos y cada uno de sus miembros son intercambiables como peones de un ajedrez, ha sido tema de novelas milenaristas como *Brave New World (Un mundo feliz)* o *1984*. Aldous Huxley y George Orwell previeron el inmenso peligro de doctrinas “pavimentadas de buenas intenciones” (para esconder objetivos espurios) que conducían al uso de las incipientes tecnologías de la comunicación como arma de control masivo de la población. En palabras de Tocqueville, en *La democracia en América, I*:

En las repúblicas democráticas la tiranía deja el cuerpo y va derecha al alma. El amo ya no dice: O pensáis como yo o moriréis, sino que dice: sois libres de no pensar como yo; vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis; pero desde hoy, sois un extraño entre nosotros.

De este modo, se homogeneiza de tal manera el parecer humano de todo un pueblo que quien ose desviarse del carril preestablecido es un forajido, un desequilibrado o un loco. Se le priva, pues, del derecho de ciudadanía a través de la uniformización de sus semejantes que presionarán para eliminar al distinto, a aquel que pugne por su libertad, a quien se designará como un extraño, fuera de la convención pública vigente.

Los medios de comunicación de masas, como antes lo fue el cine, han sido determinantes en esta brutal pérdida de libertad, de individualidad, en esta homogeneización de sistemas de vigencias favorables al poder establecido en turno.

Es evidente que sistemas autocráticos declarados como tales, como Corea del Norte o Cuba, restringen al máximo o eliminan el derecho de acceso a internet, hoy en día la puerta abierta a la gran mayoría de la información. Sin embargo, para ellos la restricción de ese derecho es tan solo la punta del iceberg, ya que las autocracias anulan cualquier derecho individual, incluida la integridad física personal, atacada, por ejemplo, en las numerosas “golpizas” que nuestros hermanos cubanos sufren a diario por disentir. Una autocracia, sea personal o de un partido, suprime cualquier atisbo de libertad individual, excepto para la casta orwelliana que dirige y esquilma al pueblo en su favor. No hay libertad para nada que no sea cumplir ciegamente las reglas establecidas a favor de la clase dirigente, que abusa conscientemente de sus semejantes tratándoles como ganado. Parafraseando el famoso artículo de Bastiat “Lo que se ve y lo que no se ve”, referido a la realidad económica, podemos utilizar el mismo paralelismo referido a la realidad política: lo que se ve son

cientos de regímenes en el mundo que abusan de los derechos naturales de sus vecinos; lo que no se ve son las argucias que los regímenes democráticos utilizan para, volviendo a Tocqueville, vaciar las almas de sus ciudadanos en aras de un pensamiento único que favorezca al poder y a aquellos que viven instalados en él a costa de sus semejantes.

El cine, pues, supuso una gran revolución cultural, después de siglos de teatro, óperas y recitales de música, siglos en los cuales dos grandes artes, la literatura y la música, dependían rigurosamente del contacto directo. El siglo xx se inicia con la posibilidad de hacer llegar a las masas cualquier mundo ajeno a ellos mediante las cintas de película. La emoción que ello supuso en lugares alejados de los grandes centros culturales, como el mundo rural, está certeramente reflejada en películas como *Cinema Paradiso* de Giuseppe Tornatore. De repente, la vida monótona de sus habitantes se vio amenizada por imágenes de lugares a los que nunca iban a ir pero que se encontraban en la gran pantalla, por personas que nunca iban a conocer pero que formarían para siempre parte de sus vidas, como iconos hollywoodienses, ejemplos a seguir. Los duros quehaceres diarios se veían súbitamente aliviados por la llegada de historias contadas en imágenes a cualquier punto del mapa. Ya no era necesario tener en el pueblo o en la aldea a un contador de historias que lo hiciera en vivo en las largas noches de invierno alrededor del fuego. El hombre, fabulador y amigo de los cuentos y las historias ajenas, contaba con un invento fulgurante que proporcionaba relatos y aventuras, ¡con imágenes!, en los lugares más olvidados del planeta.

Tras ello, harían su aparición en escena la radio y posteriormente la televisión, que acercarían de forma prodigiosa toda manifestación cultural a cada hogar mediante un aparato, primero en audio, como los viejos encuentros nocturnos junto al fuego; después en imagen en blanco y negro, y finalmente, la más realista, en color. El hombre de mediados del siglo xx empezaba a poder salir de su entorno sin moverse de casa, podía conocer miles de lugares que nunca iba a visitar a través de hermosos reportajes coloreados. Así, hemos asistido a una escalada de adelantos tecnológicos que han permitido al individuo el acceso generalizado a la cultura, al conocimiento, a las miles de páginas que la humanidad ha ido escribiendo siglo tras siglo y que constituyen un tesoro mayor que la mítica Biblioteca de Alejandría en la antigüedad.

El acceso a la información, en las sociedades democráticas, en las que internet no está prohibido, existe. Sin embargo, aquello que las nuevas tecnologías no pueden engendrar en el ser humano es la fuerza de voluntad

para el cultivo de sí mismo, lo cual requiere el mismo esfuerzo personal que hace cien, doscientos o mil años. El poder, concededor de esta realidad y del hecho cierto de que, tal como se refleja en la Declaración de Independencia de 1776, “mankind are more disposed to suffer while evils are sufferable, than to right themselves by abolishing the forms to which they are accustomed” (la humanidad está más dispuesta a sufrir, mientras los males sean soportables, que a reivindicarse aboliendo las formas a las que están acostumbrados), utiliza los medios a su servicio para aherrojar no el cuerpo sino el alma de todos los ciudadanos, convirtiéndolos en súbditos afines a sus objetivos. En este propósito, la televisión es la reina indiscutible del adoctrinamiento colectivo y de la pérdida de la identidad y libertad individuales. No hay gobierno que desista de utilizar la sucursal que la tecnología le coloca en posición privilegiada en los hogares del mundo para dirigir, manipular y tergiversar toda verdad en beneficio propio. El individuo del siglo XXI, tal como lo predijeran los citados Orwell y Huxley, posee un instrumento de negación de su libertad que enciende voluntariamente todos los días durante un gran número de horas. Y como ya avanzara Tocqueville en el siglo XIX, cuando el entorno está estrechamente condicionado por el discurso oficial a través de medios tan poderosos, la sustracción individual a tal esclavitud se torna tarea ingrata, cuando no casi imposible. Todos los mensajes que el sujeto recibirá en su vida diaria tendrán relación con aquello que se predica con la imagen (puesto que “vale más que mil palabras”), acompañada de eslóganes cortos, rápidos y machacones que penetran como lluvia fina en cada uno de los cerebros, condicionándolos continuamente. Y el individuo, por hartos esfuerzos que haga, sucumbirá finalmente a la realidad que le rodea y con la que le es menester convivir para no ser un extranjero en su propia tierra. El furor de dominio de los demás ha adquirido en los siglos XX y XXI unas alas inusitadas, un instrumento certero e infalible, un arma insospechada que trabaja para el poder, invadiendo el sofá del hombre, en sus horas de descanso. Todo un logro.

Miedo a la libertad

El ser humano, que requiere de libertad para alcanzar su plenitud en el vivir, guarda en su seno la semilla más venenosa que exista: el afán de dominio, que implica siempre el sometimiento de la libertad ajena a los dictados propios.

Sin embargo, ¿la pulsión de la libertad propia se encuentra en el mismo grado en todos los seres humanos? O más bien ¿existe un contingente no despreciable de individuos que, medroso de las consecuencias que entraña la libertad propia, tales como la responsabilidad, la equivocación, la frustración y la derrota, elige sacrificar su derecho a la misma con tal de tener un buen señor, aquel del que careció Rodrigo Díaz de Vivar, El Cid? ¿Hasta qué punto la comodidad del camino trazado y sin sobresaltos resulta más atractivo para un porcentaje alto de la población, que prefiere asumir los dictados de otros antes que tomar el timón de la propia vida? Quizá, como afirmaba Margaret Thatcher, la razón de que los poderosos hayan sembrado una leyenda negra sobre el individualismo es porque los sujetos con fuerte carácter individual son los más proclives a prevenir el abuso de poder. De este modo, calificándolos de apestados con respecto al resto de la población, se hace más sencillo el abuso, el dominio, la corrupción. La variedad de recursos médicos, psiquiátricos con que se ha intentado reprimir a la disidencia en regímenes totalitarios del siglo XX es una versión refinada de los más crueles métodos de tortura medievales. Por cierto, ¿cual sería el porcentaje real de personas dispuestas a sacrificar su comodidad por el aire fresco de la libertad? ¿Cuántos estarían dispuestos a trocar su libertad por un bienestar razonable? ¿Y por una igualdad niveladora y omnipresente?

Libertad versus igualdad

*Cabe concebir que unos hombres lleguen a cierto grado de libertad satisfactoria.
Gozarán entonces de su independencia sin inquietud ni ardor.
Pero los hombres no establecerán jamás una igualdad que les baste.
Por muchos esfuerzos que haga un pueblo, no conseguirá condiciones sociales
iguales y si, por desgracia, se llegara a esa nivelación absoluta y total,
aun subsistiría la desigualdad de las inteligencias que,
por venir directamente de Dios, escaparía a sus leyes.
Tocqueville, La democracia en América, I*

La última pregunta hace diana en el corazón del hombre: la pasión por la igualdad es otro de los furores que aparecen en sociedades democráticas. Tocqueville ya entrevió en su día alguno de los males que esta pasión puede engendrar, entre otras razones porque, en muchos casos, está motivada por la envidia y el resentimiento. Este último, demostraría don Gregorio Marañón en su estudio sobre el emperador Tiberio, es una dolencia que no tiene cura, que se desarrolla a lo largo de toda la vida sin posibilidad de ser

atenuada por cargos ni honores terrenos, tal como ocurrió con la más alta autoridad del momento en el Imperio romano.

Como se puede ver, el afán ilimitado de igualdad (asociado a la libertad desde el eslogan clásico de la Revolución francesa) choca brutalmente con la realidad natural, la establecida por Dios para los creyentes y por la naturaleza para todos. A partir del siglo XVIII en Europa se comienza a establecer la igualdad de todos los hombres como derecho de naturaleza. Después de una gran influencia de siglos de Aristóteles, que defendía la radical diferencia entre seres humanos en función de su posición social (incluso esclavitud), el Siglo de las Luces se aferra a la proclamación de la rigurosa simetría de derechos naturales del hombre al margen de su condición social y del estamento al que pertenecieran en la sociedad del Antiguo Régimen. Desde ese momento hasta la actualidad se han sucedido episodios felices en la historia de la humanidad, tales como la abolición de la esclavitud en Estados Unidos, propiciada por Abraham Lincoln, o la Declaración Universal de Derechos del Hombre en 1948 en París. Se asiste pues, a la estampación real, por escrito, de la corriente iusnaturalista o, en su versión cristiana, de la idea de que todos los hombres son hijos de Dios.

Sin embargo, ¿qué significa la igualdad de todos los hombres? ¿Significa, como en una novela distópica, que son todos y cada uno clones entre sí? ¿Significa que los hombres, aun con igualdad absoluta de acceso y oportunidades, obtendrán igualdad de éxito en aquello que emprendan? O más bien ¿que todos los hombres, sin excepción, poseen vidas paralelas, como diría Plutarco?

Las llamadas danzas de la muerte, popularizadas en los siglos XIV y XV representaban la realidad igualatoria inevitable de todos los seres humanos ante el fin mortal, al margen de su posición social:

¿Qué se hizo el rey don Juan?
Los infantes de Aragón,
¿qué se hicieron?
¿qué fue de tanto galán,
qué de tanta invición
que trujeron?

(Copla XVI a la muerte de su padre, de Jorge Manrique)

Uno de los más grandes poetas en lengua española, Jorge Manrique, se hace aquí eco del sentir de una época, de esa pesadumbre terrena ante la llegada de la muerte que hace tabla rasa de todas las distinciones sociales:

y llegados, son iguales
 los que viven por sus manos
 y los ricos.

No obstante la simetría de las vidas terrenas ante la guadaña de la muerte, a partir del siglo XVIII en el mundo occidental se produce tal evolución que el destino del hombre se planteará más como el producto de su mérito y esfuerzo que como el linaje de su nacimiento en un compartimento estanco del que no saldrían ni él ni sus descendientes, tal como ocurría en el Antiguo Régimen. Sin embargo, la realidad diaria de la naturaleza humana nos ofrece una desigualdad genética que ofrece una gran diversidad de seres humanos en su comportamiento, actitudes, aptitudes e inclinaciones. Los hombres, pues, somos iguales en dignidad, en los derechos fundamentales a nuestra vida, nuestra libertad y la consecución de nuestra felicidad, junto con la propiedad privada, entendida como extensión del trabajo y esfuerzo propios que la legitiman, al contrario de la herencia de derecho divino de la Edad Media.

Todos ellos nacen iguales en derechos y libres de seguir el camino que les dicte su vigor, su esfuerzo y su dotación física e intelectual; es decir, llegan a este mundo pertrechados con un equipaje que pueden desplegar. Y ese bagaje constituye su seña de identidad, su huella dactilar, por así decir, diseñados por Dios o por cualquier ente inteligente que haya sido el artífice de la creación, arcano misterio que el hombre se esfuerza, sin éxito, por desentrañar.

Libres quiere decir que no deben verse coaccionados en la realización de sus fines, siempre que estos respeten la libertad de los demás, punto donde siempre termina la libertad personal, donde empieza la del prójimo. A partir del pensamiento filosófico de Jean Jacques Rousseau (denominado en ocasiones padre de la democracia totalitaria de nuestro siglo XX), en cuyo funeral se lanzaron proclamas sobre su condición de profeta de la igualdad, la humanidad ha caminado en ocasiones por senderos utópicos cuyo principal lema ha sido la igualdad y la armonía de los pueblos.

En palabras de Milton Friedman, una sociedad que valora más la igualdad que la libertad acabará sin ninguna de las dos, tal como se ha demostrado en todos los ensayos colectivistas de ingeniería social basados siempre, en palabras de Stalin, en hacer mutar el diccionario con palabras bienintencionadas que siempre esconden el descenso al infierno del totalitarismo brutal, en el que unos hombres terminan siempre siendo más iguales que otros, como ocurre en la fantástica fábula de la granja de Orwell.

Este ha sido uno de los grandes caballos de batalla por la realización de la libertad humana durante todo el siglo XX: el camino de la esclavitud en nombre de la igualdad con el que un gran poder apacienta a una multitud apacible y homogénea. Las grandes utopías del siglo XIX y después del XX, en las cuales muchos millones de seres humanos están aún hoy inmersas, colocan la igualdad como fin primero y último de la organización social. El truco está servido. Nadie en su sano juicio osará oponerse a la consecución de fines igualitarios, sean estos económicos, educativos o políticos, puesto que constituiría un delito de lesa humanidad obstaculizar el principio básico que generó políticamente en la Ilustración la organización social que hoy disfrutamos: nadie está marcado por su nacimiento sino por su mérito, virtud y el producto de su trabajo personal.

Es evidente, no obstante, que la imposición de la igualdad en ámbitos personales en los que los hombres difieren escandalosamente supone uno de los mayores atentados a la libertad personal en nombre de un supuesto bien. El camino a la servidumbre que describió Hayek en su clásico ensayo está rebotante de impedimentos a la libertad de expresión y de emprendimiento del propio camino personal en nombre de un Estado paternalista y protector. Los cubanos de hoy en día, después de 54 años de brutal despotismo, conocen perfectamente la sensación de inmovilismo que produce una sociedad totalitaria en nombre de una pretendida igualdad, inexistente puesto que la naturaleza humana se encarga repetidamente de recordarnos que los hombres no nacen cual *tabula rasa* en la que se imprimen todas las vivencias y vigencias del momento. La grabación de estos se realiza, por así decir, en tablillas previamente codificadas por la mano de Dios para los creyentes o de un sumo Hacedor, quizás con diseño inteligente, para quienes no creen.

De esta manera, cualquier tendencia a homogeneizar las almas humanas por encima de su voluntad conculca gravemente los derechos inalienables del hombre, entre los cuales se encuentra, como bien supremo, la libertad, y los convierte, quizá como muchos legisladores y planificadores fantasean, en deberes individuales para con un planificador universal. Las realizaciones de esta utopía igualitaria (recuérdese el famoso lema de Huxley en *Un mundo feliz*: “Comunidad, Identidad, Estabilidad”) han conducido a la muerte a millones de personas durante el siglo XX, y en el siglo XXI miles de individuos arriesgan sus vidas para huir de la geometría inmovilista y paralizante que estas imprimen a las mismas. El preso de Argel, don Miguel de Cervantes, en su *Quijote*, nos recordaría:

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre: por la libertad, así como por la honra se puede y debe aventurar la vida.

Rousseau vs. Montesquieu

Los siglos XX y XXI son deudores desde el punto de vista ideológico del iluminismo del siglo XVIII. El hombre ha avanzado mucho más rápido en aspectos tecnológicos, los cuales cambian la faz de los pueblos y ciudades, que en la construcción de su alma, tanto individual como colectiva, aunque la vistiosidad del avance en los primeros insinúe una imagen falsa de progreso del espíritu humano. Si bien el orden político de los habitantes de la segunda mitad del siglo XX es aquel resultante de la Segunda Guerra Mundial, la cual ciertamente también puso las bases para muchos de los avances tecnológicos que la humanidad disfruta hoy, como la aviación, los sistemas de creencias se remontan mucho más atrás, a la época de Rousseau y Montesquieu, al siglo XVIII.

Montesquieu estableció en su *Del espíritu de las leyes* la necesidad de la división y limitación del poder, que indefectiblemente corrompe al hombre. Para que la libertad exista, es necesario que el poder no resida en un solo hombre, un solo grupo o incluso en una única asamblea. El verdadero conocimiento de la naturaleza humana, rendida a la ambición y a la sed de poder y dominio sobre los demás, faculta a Montesquieu a postular la necesidad de un equilibrio de fuerzas a la hora de plantear el sistema político que mejor salvaguarde la libertad, la vida y la propiedad de los individuos. Los límites institucionales al poder estarían constituidos por la separación de los mismos y por la asociación de los individuos en grupos intermedios, o sociedades parciales, que canalicen sus actividades e intereses. Montesquieu abraza la necesidad de lo que Karl R. Popper denominaría una “sociedad abierta”, una sociedad en tensión con las diferentes fuerzas de sus individuos como principio básico de la libertad humana, la cual en “sociedades cerradas”, con principios unitarios, homogéneos o universales, acaba por agostarse ya que coloca los deseos, las intenciones (Platón, Rousseau...) por encima del descriptivismo realista de la naturaleza del hombre. Este solo es libre, manifestará Montesquieu, cuando sabe que el furor de uno o de muchos de sus conciudadanos no le va a arrebatar ni su vida ni el producto de su trabajo: su propiedad privada. Sin embargo, ello no puede ser conseguido a través de una homogeneización contra natura que cercene los intereses y las pasiones

individuales, como ocurre en regímenes despóticos, donde los hombres son dominados por la corrupción y el miedo. Se diseñará así una sociedad, engranaje de imperativos opuestos, en que un poder frene a otro poder, asumiendo, por así decir, el conflicto inherente a la expresión social de las pasiones individuales, de las cuales las más peligrosas para el ejercicio de la libertad personal son la ambición y la sed de poder y de dominio sobre los semejantes. Este delicado engranaje legal es expuesto en su obra cumbre *El espíritu de las leyes* –donde también advierte sobre la tiranía que estas pueden conllevar si no están exclusivamente diseñadas para el fin único de la política: salvaguardar la integridad física y la seguridad del individuo–, que aparece en el mismo siglo que *El contrato social* de Rousseau, cuyos planteamientos han influido notablemente en los siglos XIX y XX.

Rousseau no considera la actividad política como un segmento de la realidad humana a la manera de Montesquieu, dedicado a proteger su vida, sino que es el asunto básico de todos y cada uno de los individuos, ya que la sociedad tal como esté organizada, puede causar la felicidad o la ruina a todos sus miembros. De este modo, el hombre y el ciudadano se consideran como un todo; se funden el yo comunal y el yo independiente, liberando así al individuo de sus pasiones individuales y homogeneizándolas con el colectivo. Una vez liberado el yo en sociedad de sus inclinaciones egoístas, el hombre actuará bien; en caso contrario se le obligará a ser libre, que en lenguaje rousseauiano consistirá en tender al bien tanto personal como comunal, puesto que el verdadero núcleo humano es una identidad universal al margen de la pluralidad aparente.

Esta doctrina de la unidad política ha tomado cuerpo en las sociedades contemporáneas carentes de absoluto y, como establecería Steiner, nostálgicas del mismo, y se ha creado el mito político de la autorrealización personal en la unidad social, lo cual ha dado lugar en el siglo XX a experimentos de homogenización colectiva con los consabidos resultados. Rousseau argumentaría en su día que la ausencia de realización de tal unidad utópica en el pasado se debió a las estructuras sociales que ahogan la verdadera naturaleza del hombre, planteamiento que ha llegado intacto hasta nuestros días, sobre todo en los ámbitos educativo y penal.

Es efectivamente temerario atribuir a Rousseau muchos de los males que la historia del colectivismo ha deparado en el siglo XX, puesto que, como establece Ayn Rand, la historia humana está compuesta de numerosos momentos de tensión y lucha entre la concepción individual del ser humano y aquella que lo colectiviza, que lo obliga a un patrón, convirtiéndole a la

fuerza en una marioneta de los postulados imperantes de su época si quiere salvar su vida.

De hecho, las hogueras europeas ardieron desgraciadamente durante toda la Edad Media y moderna en persecución de la pluralidad, de la herejía, de la individualidad, de la particularidad y el aislamiento necesario (“dichoso el humilde estado / del sabio que se retira”, que diría Fray Luis de León), soledad que forma parte connatural del hombre, a la vez que su inclinación social, ámbito en el que nace y en el que desarrolla su propia personalidad individual en un proceso muy lento. La armonía absoluta y duradera de las estructuras humanas (que tanto recuerda a los fines sociales utópicos del marxismo en la dictadura del proletariado), definida por primera vez por Rousseau, contrasta vivamente con la fragilidad de las realidades del hombre, su continuo cambio. Por esta razón reiteraba Ronald Reagan que la libertad está siempre a una generación de caer, de perderse, de esfumarse; su conquista nunca es definitiva puesto que en el ser humano residen también otras pulsiones, tanto o más fuertes, tales como el afán de dominio o, paradójicamente, el propio miedo a la libertad, como lo definiría Erich Fromm; miedo a la sensación de intemperie que a veces produce, de falta de protección gregaria, de dureza a la hora de tomar decisiones, del abismo de la equivocación y el error.

Salustio, el gran historiador, junto con Tito Livio, de la historia de Roma, convenía que la mayoría de los hombres no quiere la libertad; se conforma con tener un amo justo. Siglos después, Montesquieu reincidía en la misma idea, afirmando que un pueblo es feliz si considera que se va a respetar su integridad física y su propiedad privada; es decir, valora más su seguridad y sus costumbres. Sin embargo, ¿cuántas veces la historia ha demostrado que, tras la pérdida de la seguridad, llega siempre la de la propia libertad? ¿Cuántas migraciones colectivas han tenido como espoleta de salida la ausencia de libertad en su tierra de origen (peregrinos del Mayflower, indios que buscaron en el Nuevo Mundo ese edén de convivencia y libertad de que adolecían en la vieja Europa, tantos intelectuales españoles que buscaron refugio en México en 1939)? ¿Cuántas balsas han salido de la vieja y querida isla de Cuba pertrechadas para recorrer las 90 millas que los separan de la libertad huyendo de un colectivismo que sangra la dignidad humana?

Como decía Ayn Rand, no hay cerebros ni almas colectivos y el hombre se ahoga en el adocenamiento de la colectividad, peligro que entrañan incluso las democracias más asentadas cuando se invoca siempre la tiranía

de la mayoría. Lord Acton reseñaba, humorísticamente, que es imposible pintar la Mona Lisa asignando un poco de pintura a mil pintores, en referencia al consabido y erróneo principio de que el conocimiento de muchas personas siempre es mayor que el de una sola. No siempre. En efecto, se requiere el talento personal, el genio creador, el líder único que infunda paz, luz y esperanza en los demás (llámense santos, héroes, mártires, descubridores, aventureros, premios Nobel, etc.) para completar las grandes tareas que la humanidad siempre tendrá pendientes. Se requiere la libertad y tenacidad personales de un Pasteur, de un Fleming, de un Ramón y Cajal, de un Leonardo da Vinci, de un Galileo, de un Winston Churchill, de un Guillermo Haro... y de tantos y tantos otros nombres propios que han jalonado la dura historia del mundo occidental hacia la civilización y la libertad creadora.

Tiranía de la mayoría

Quando rehúso obedecer a una ley injusta, no niego a la mayoría el derecho a mandar. No hago sino apelar contra la soberanía del pueblo ante la soberanía del género humano.

El aserto anterior, extraído de *La democracia en América, I* de Alexis de Tocqueville, establece uno de los más importantes escollos al desarrollo de la libertad personal en las actuales democracias occidentales. Asistimos hoy en día a la censura de lo *políticamente correcto*, como expresión eufemística de lo que se debe decir, se debe opinar, se debe incluso pensar. La mayoría dice, la mayoría opina, la mayoría piensa... situaciones ante cuya fuerza de opresión los pobres individuos se sienten aislados y se rinden al espíritu gregario del ser humano. En palabras de Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, en su discurso en el Bundestag el 22 de septiembre de 2011:

Para gran parte de la materia que se ha de regular jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre, el principio de mayoría no basta.

Es obvio que en las sociedades actuales, con la proyección tecnológica de los medios de comunicación de masas y su alcance hasta el más lejano lugar del territorio de cualquier país, se puede articular la más burda operación de manipulación del pensamiento de sus habitantes a través del lenguaje tanto oral como visual. Sobre el papel existe la libertad de expresión; sin embargo, se ataca el origen de la misma, el cual es la libertad

de pensamiento. En ello, el lenguaje humano articulado, ese milagro de expresión simbólica que nos acontece a diario para las actividades más sencillas, juega un papel fundamental. Estamos ante aquella perversión de la democracia que los griegos denominaron demagogia. Mediante el lenguaje se pueden levantar falsos, ilusionar a la gente utilizando su emoción para objetivos espurios, fascinar a la población haciendo hincapié en los puntos débiles del momento y ofreciendo, como si de un prestidigitador se tratara, soluciones rápidas y certeras.

De este modo, el demagogo, el tirano, usa a la mayoría para conquistar el poder mediante la repetición obsesiva de grandes conceptos, como la libertad en el siglo XX (en el siglo XIX el gran concepto era “revolución”, así como en el XVIII sería “razón” y en los siglos XVI y XVII “orden” –presente junto con progreso en el escudo de Brasil), conceptos utilizados para encender las pasiones de los oyentes, para arengarlos como si de un ejército disciplinado a favor del poder se tratara, para dividirlos cuando ello es beneficioso para su permanencia al mando y, sobre todo, para halagarlos.

La lisonja banal es una de las armas más poderosas que se ejercen para domeñar a un pueblo bajo el taimado truco de engordar su vanidad. Los sistemas educativos basados en la escuela comprensiva abusan conscientemente del halago –denominado eufemísticamente refuerzo positivo– al educando desde su más tierna infancia, dejándole totalmente inerte ante los avatares de la vida a causa de su fuerte adicción a la adulación. Así, se difunden asertos pseudocientíficos que hinchán la importancia que el sujeto se da a sí mismo rozando en muchas ocasiones la soberbia desde edades muy tempranas. De este modo, se obstruye cualquier desarrollo posterior de la libertad personal e individual ante la realidad –tablero de juego en el que finalmente el individuo se verá abocado a actuar– puesto que la dosis de irrealidad que interesadamente se le ha inyectado durante toda su vida supera toda posibilidad de defensa del individuo.

De este manera, se construyen mayorías a través de los medios de comunicación de masas y a través de ciertos métodos educativos que facilitan el dictado de ciertas leyes que favorezcan a los poderosos por encima de sus gobernados. Así pues, un término tan noble como el que nos ocupa en este ensayo, tal es la libertad humana, condición indispensable para la dignidad del hombre, puede envilecerse lingüísticamente para los fines más infernales. Exaltando la libertad como ejercicio ilimitado de funciones personales sin ajuste a ninguna norma moral o cauce virtuoso, el demagogo degrada conscientemente una realidad deseable y prestigiosa para sus propios fines.

Emborrachando a los hombres en su propia libertad, entendida aquí como desenfreno, se les acaba cercenando su misma dignidad y abocándolos a los dictados del poder, el cual, mediante la propaganda, persuade a la mayoría del pueblo de sus propios objetivos de permanencia y dominio. Es bien sabido que los ilustrados vertieron ríos de tinta sobre la realidad de la libertad humana como, en muchos casos, enemiga de la propia felicidad, propósito de su época y de los siglos venideros, debido a su obstinación en desviarse de las reglas naturales de la virtud, tal como la definirían los hombres de las luces. Porque la libertad, diría Montesquieu, consiste en poder hacer lo que se debe hacer y los hombres se empeñan reiteradamente en entenderla como un ejercicio caprichoso de la propia voluntad. Ello redundará tanto en perjuicio para uno mismo y su felicidad como para la armonía del conjunto. Esta disipación de costumbres propiciada por la propaganda del poder en su favor entronca con el actual relativismo de valores, como se verá después.

Libertad económica

O la demanda de los consumidores al manifestarse en el mercado decide para qué propósitos y cómo deben ser empleados los factores de producción o el gobierno se encarga de estos asuntos.

Ludwig von Mises

Desde la concepción de la Ilustración, época a partir de la cual el trabajo constituye la principal vía de justificación de la propiedad privada (extensión de la propia libertad de acción), el vínculo de propiedad personal se ha convertido en consustancial al ejercicio de la propia libertad. Sin propiedad privada, no hay libertad económica, y sin libertad económica no hay libertad real. Los experimentos comunistas durante el siglo XX, en los que se le arrebató al hombre el fruto de su trabajo, dan la pauta de los resultados aciagos que esto ofrece, tanto para el desarrollo económico de una sociedad como para su progreso personal y colectivo. El propio Gorbachov consideraba que el mercado no es un invento del capitalismo sino de la propia civilización. La producción de bienes y servicios para el comercio es uno de los resortes más antiguos de la economía humana. Muchos pueblos se han dedicado casi exclusivamente a ello, como los fenicios en el Mediterráneo en la edad antigua.

Comerciar con productos implica rendirse a la libertad del comprador que, con sus medios, orientará su capital hacia aquello que más le interese. De esta forma, aquellos bienes que carezcan de comprador potencial o

efectivo sucumbirán. Es, en cierto modo, la ley darwiniana del más apto aplicada al mundo de los intercambios humanos, tal como apuntaba en su día Adam Smith en *La riqueza de las naciones*. En el mercado sobreviven aquellos que mejor se adaptan a las necesidades de sus potenciales clientes y valoran su libertad a la hora de adquirir un bien o un servicio. El proveedor es libre de emprender el negocio que desee pero solo tendrá éxito si respeta la libertad de sus clientes, los cuales responderán a su trabajo en función de su perfección y de cómo se ajuste a sus necesidades. Preguntado el director general de una empresa textil de éxito internacional, Zara, sobre las causas de sus logros, respondió narrando el modus operandi de la empresa: todos los días se tantea en todas sus tiendas la tendencia del gusto de los clientes, pudiéndose así adaptar a la demanda de los consumidores con una gran celeridad y flexibilidad. El secreto de su éxito es, pues, simplemente su adaptación casi instantánea a la libertad de los consumidores.

En los colectivismos económicos, no es el emprendedor quien decide qué, cuánto y dónde comerciar, arriesgando su propio dinero, sino que existen unos planificadores que impondrán su criterio sobre qué debe hacerse a cambio de una comisión. De este modo, por imperativo de la fuerza, unas personas gestionarán y administrarán el trabajo y el sacrificio de los demás sin arriesgar nunca su propio dinero, como en el mercado libre, y otras se convertirán en algo similar a los siervos de la gleba medievales. Como apuntaba F. Bastiat, “los planes cambian, pero los planificadores son siempre los mismos”, aludiendo al carácter autocrático de estos. Así pues, un grupo privilegiado de personas, decididas ya sea por una revolución, un golpe de Estado, etc., imponen su criterio económico a la gran masa de la población anulando los derechos básicos de libertad de la misma. Es obvio que los planificadores diseñarán la economía de un país en beneficio propio y el resto de la población estará representada por el famoso caballo Boxer de *Rebelión en la granja* de Orwell. Bienintencionado y trabajador como el caballo, el pueblo laborará para el grupo (de cerdos, escribiría Orwell) que se hace con el control del país esgrimiendo siempre las mejores intenciones.

A largo plazo, las economías planificadas en las que se arrolla la libertad personal y la capacidad de generación de propiedad privada, de riqueza en definitiva, fracasan porque el ser humano necesita del estímulo del propio crecimiento para trabajar fuerte, lo cual, cuando acontece, redundará tanto en favor personal como de la sociedad en su conjunto. Y, finalmente, las personas siempre acaban votando con los pies, tal como evidenciaría Milton Friedman en su famosa serie de documentales *Libres para elegir*. Es

decir, emigrando a aquellos lugares en los cuales se permite emprender la propia vida económica con el menor número de cortapisas posible.

El colectivismo económico, por otro lado, tiene como subproducto la eliminación de la responsabilidad individual sobre los propios actos económicos, creando la ilusión de la gratuidad de los servicios proporcionados por el Estado cuando, en ningún caso, como expresó didácticamente Friedman, existe tal cosa como una comida gratuita. Esto conduce a pensar que nadie invierte responsablemente sino su propio dinero, el obtenido a través de la libertad de sus actos y de su esfuerzo. En una economía planificada o intervenida, quienes gastan o malgastan el dinero no son aquellos que lo producen sino un panel de llamados expertos que imponen por la fuerza sus deseos al común de la población conduciendo a esta en muchas ocasiones al hambre, como ya quedó demostrado en épocas estalinistas.

Si convenimos pues, que la intervención gubernamental interfiere en la libre voluntad de intercambio económico de la población, ¿en qué ámbitos debería este intervenir y cómo? ¿Supone el gobierno una amenaza para la libertad del ciudadano?

Gobierno y libertad individual

Tal como se ha afirmado anteriormente en este ensayo, los gobiernos existen para protegernos de los demás (“el infierno son los otros”, que diría Sartre) mediante la fuerza. Se establece un poder superior capaz de frenar la energía de ataque de unos hombres sobre otros, en orden a conseguir un equilibrio de tensiones e intereses personales que no degeneren continuamente en guerra. Sin embargo, ¿hasta qué punto debe ejercer su papel protector el gobierno? ¿La expansión del poder del gobierno resulta en pérdida de libertad individual?

En la década de los ochenta del pasado siglo xx el presidente de Estados Unidos Ronald Reagan y la primera ministra británica Margaret Thatcher lideraron una corriente política en el mundo occidental para reducir el tamaño y el alcance del gobierno. En muchas de sus intervenciones, Reagan siempre puso el acento en el problema de una administración omnipresente en una sociedad que desea ser libre. Insistió siempre en la necesidad de un gobierno reducido que permita la libertad de sus ciudadanos, emprendiendo y dirigiendo sus propias vidas. En contraste con la visión colectivista en que el Estado actúa por el supuesto bien de sus habitantes coercionándolos, se resaltó por encima de todo el individuo, su

necesidad de libertad de movimientos, la cual es siempre coartada por un gobierno multiforme que ejerce poder en todos y cada uno de los ámbitos de la vida personal. Se reiteró la necesidad de restablecer la responsabilidad individual de los hechos en lugar de culpabilizar al colectivo social por los delitos o acciones individuales.

“¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo y agostar así definitivamente el porvenir?”, escribía José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*.

Tal como se puede observar en las palabras precedentes, extraídas de un texto redactado en 1929, el peligro de un gobierno omnipresente y omnipotente se cierne sobre los gobernados, incluso en las democracias occidentales, donde, tras siglos de historia se han alcanzado hitos de organización social que contrapesen los poderes y las voluntades personales. Sin embargo, el gobierno, como obra humana que es, tiende al abuso, al dominio y a la corrupción ineluctablemente. Cuando un gobierno se expande hasta controlar y dirigir cualquier detalle de las vidas de sus gobernados, en lugar de limitarse a protegerlos, estamos rozando los límites de la autocracia. En expresión de Ronald Reagan: cuando el gobierno se expande, la libertad individual encoge.

En los años 1520-22 en España, ante la llegada del nuevo rey Carlos I, que sería después V de Alemania, unos hombres llamados Juan Bravo, Juan de Padilla y Francisco de Maldonado lideraron un movimiento de oposición a las maneras despóticas del nuevo monarca, advirtiéndole, en términos de la época, que el rey está al servicio de las Cortes Castellanas y de su pueblo y no al contrario. La guerra se saldó con una derrota de los sublevados y su ajusticiamiento ejemplarizante para evitar nuevos levantamientos.

El día 4 de junio de 2013 una mujer anónima llamada Becky Gerritson del estado de Alabama testificó ante el congreso de su país sobre maniobras de su gobierno para silenciar el movimiento al que pertenece, a la sazón el Tea Party. He aquí algunas de sus palabras traducidas al español:

No estoy aquí como un siervo o un vasallo. No estoy implorando misericordia a mis amos. Soy una mujer americana nacida libre y estoy diciéndole a mi gobierno que ustedes han olvidado su lugar. No es su responsabilidad cuidar mi bienestar o dirigir mi discurso. Los puestos que ustedes ocupan existen para preservar la libertad. Ustedes han jurado ejercer esa función y han fallado. (...) Muchos de los funcionarios y oficinas del gobierno federal no entienden que son servidores de la gente. Ellos piensan que son nuestros amos. Y están equivocados.

Causa una enorme emoción ser testigo del hecho de que estas palabras hayan podido ser pronunciadas en la sede de la soberanía popular, después de tantos siglos de sangre derramada como la de Padilla, Bravo y Maldonado en pos del ejercicio de la propia libertad. Quinientos años después una ciudadana puede reconvenir a su gobierno, delimitándole sus funciones tal como están escritas en la constitución de su país y recordándole su función de servidor público y no de soberbio dueño. Las funciones del gobierno están perfectamente descritas en sus palabra: preservar la libertad de sus ciudadanos con cuyo consentimiento actúan como tal gobierno. Y, esta vez, aunque sea una excepción, afortunadamente extensa, en el mundo, más que la regla general de toda la tierra, esta mujer no va a ser ajusticiada ni quemada en la hoguera. Consuela pensar que en quinientos años el espíritu humano, si bien tan solo en ciertas partes de este nuestro planeta, ha progresado en el respeto a la libertad ajena, ese batalla permanente de la humanidad.

En octubre de 1886 se erigió, en la isla de la Libertad en medio del puerto de Nueva York, una colosal escultura neoclásica, regalo del pueblo de Francia al pueblo de Estados Unidos. El diseño de F. Auguste Bartholdi consiste en una mujer envuelta en una túnica portando una antorcha y una tablilla como representación de la ley. A sus pies se encuentra una cadena rota, símbolo de la opresión y la esclavitud del hombre por el hombre. Como icono de libertad, se convirtió en la señal de bienvenida para todos los inmigrantes que arribaban al puerto de Nueva York en búsqueda de una tierra de promisión, de una tierra de libertad. La citada Becky Gerritson, en su discurso ante el Congreso, finalizó:

Yo quiero proteger y preservar la América en la que crecí, la América por la que la gente cruza océanos y arriesga sus vidas para ser parte de ella. Y estoy aterrorizada porque se está escabullendo.

En palabras de Thomas Jefferson, la tendencia natural de las cosas es que la libertad ceda y el gobierno gane terreno. Se hace necesario hacer virar la tendencia actual de favorecer la institución del gobierno por encima del ciudadano (la eterna batalla entre el colectivo y el individuo), el cual se encuentra terriblemente desamparado ante una maquinaria gubernamental hipertrofiada, intimidatoria y coercitiva que, paradójicamente, merma la libertad individual, para cuya protección fue creada.

Libertad de culto

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.
 Artículo 18 de la Declaración Universal de derechos Humanos

*Jesús le respondió: No solo de pan vive el hombre,
 sino de toda la palabra que sale de la boca de Dios.*

Casi dos mil años han transcurrido entre la segunda aseveración, reproducida de las enseñanzas de Jesús en los albores de nuestra era, y la estampación por escrito de la libertad de conciencia y religión como derecho inalienable del hombre. La necesidad humana de trascendencia, ejercida en libertad, aludida por Jesucristo ha encontrado por fin su impresión escrita en la carta de derechos inalienables del hombre en el año 1948 del pasado siglo XX.

En el siglo XVIII, no obstante, durante la Ilustración se sentaron las bases para que el hombre cortara amarras con lo absoluto. El rechazo de las ideas innatas expresado por Locke, según el cual nos constituimos en *tabulae rasae* receptoras de impresiones por primera vez, independientes de cualquier diseño exterior previo, la posibilidad real de la felicidad como fin universal del hombre en la tierra sin referencias a ningún más allá que condicione la autonomía humana, de su cuerpo y su conocimiento y los ingentes avances científicos propiciados por la asombrosa exactitud de la ciencia disparan al ser humano en su magnífica autorrealización, una vez que ya en el Renacimiento se había recuperado al individuo como medida de todas las cosas.

Toda la sed de conocimiento del hombre se maravilla ante la capacidad científica de conquista de la naturaleza y descubrimiento de verdades universales que hacen palidecer cualquier saber, como la filosofía o la gramática. La aplicación tecnológica de los avances científicos y su innegable revolución en la calidad de vida de los individuos marcó la creación de una confianza ciega en aquella disciplina exacta, infinita. Cualquier sistema de creencias elaborado a tientas, con lagunas de interpretación, decae definitivamente ante la titánica obra científica del ser humano desde Newton. De este modo, lo absoluto cambia de lugar, ya no es un Dios controvertido, que ofrece dudas al conocimiento humano, que no es verificable mediante el método científico. Y así se inicia una senda por la cual la ciencia se convertirá en el nuevo sistema vigente de creencias hasta nuestros días. Todo lo adjetivado como *científico* se tiñe de una aureola de prestigio y veracidad difíciles de rebatir.

“El hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia sin entrañas de pasado y por lo mismo es solo un caparazón de hombre constituido por meras *idola fori*, carece de un dentro, de una intimidad suya, de un yo que no se pueda revocar”, escribió en *La rebelión de las masas* Ortega y Gasset.

En un mundo sin absoluto, este será ocupado por diversos ídolos, tal como advirtió Ortega y Gasset hace casi un siglo: el método científico; la doctrina marxista, que oportunistamente usará el apellido científico en su materialismo, a la zaga de la popularidad y la hegemonía de la ciencia ya en el siglo XIX; el psicoanálisis de Freud, que revestía de método científico los saberes psicológicos hasta entonces tenidos por uno de los mayores arcanos del ser humano: el estudio de su alma; la antropología de Lévi-Strauss, cuyo adjetivo principal era el de científica; la persecución de la felicidad tantos siglos intuitiva y personal, plasmada desde el siglo XVIII; la proyección social del individuo de tal modo que el hombre se descubra tan solo en el espejo de otro hombre o más bien de sí mismo dejando la puerta abierta a la vulneración del respeto a la libertad ajena, basada en el relativismo de unos valores que solo dependen de uno mismo, del capricho personal.

Hebert Auberon escribía en 1885 sobre las limitaciones de la libertad propia:

His freedom in this pursuit of happiness must not interfere with the exactly corresponding freedom of others. Neither by force nor by fraud may he restrain the same use of faculties enjoyed by every other man. This then, the widest possible liberty, is the primary law on which all human intercourse must be founded. (Su libertad en esta consecución de la felicidad no debe interferir con la libertad exactamente correspondiente de los demás. Ni por la fuerza ni por engaño puede restringir el mismo uso de las facultades disfrutadas por todos los otros hombres. Esta, por tanto, la libertad más ancha posible, es la ley primaria en la que debe basarse todo trato social humano.)

En definitiva, la libertad personal acaba siempre donde empieza la del vecino, la del prójimo, tal como los maestros de las escuelas occidentales se han encargado de recordar a sus alumnos siempre en aras de un aprendizaje temprano de una convivencia libre, pacífica y armónica. Desde el colectivismo medieval y moderno que consideraba hereje a todo aquel que no se plegara a los condicionamientos políticos, económicos y religiosos de su época reprimiendo así, vía la Inquisición o la hoguera calvinista, entre otros métodos, toda libertad personal de culto y de transcendencia hasta la denominada por Joseph Ratzinger, Benedicto XVI dictadura del

relativismo de nuestros días, la cual considera al hombre como absoluto y soslaya la perentoria finitud del ser humano y su necesidad de convivencia con los demás, pasando a través de la dura estepa de la prohibición religiosa en los regímenes comunistas, la cultura occidental ha realizado un viaje pendular en cierto modo peligroso.

El Estado existe, como ya quedó profusamente apuntado en este ensayo, para proteger la vida individual junto con sus derechos connaturales más preciados, la libertad y la propiedad como extensión del trabajo propio, del esfuerzo y de la industriiosidad del individuo. El estado de Derecho común debe, pues, garantizar el desarrollo de esa libertad compartida, de esa libertad lo más ancha posible, entre cuyos límites se encuentra también la libertad de relación con Dios. Ronald Reagan defendía que la ley de Dios es la condición básica para la libertad de una nación, subrayando el hecho de que el hombre requiere de una autoridad por encima de sí mismo que modere y restrinja su insaciable ansia de dominio de lo demás y de los demás. La realidad actual nos hace reflexionar sobre qué la libertad en ausencia de autoridad. No existe. La libertad personal, de por sí tan frágil, solo sobrevive en condiciones de derecho común establecido, de ley y orden, de autoridad definida que apoye las libertades individuales y las sustente. Si las cuestiones humanas esenciales, aquellas que afectan a su dignidad, se deciden en la más pura subjetividad y cada uno es Dios y señor de sí mismo, no hay libertad compartida; en definitiva, no hay libertad.

A modo de conclusión

La libertad de expresión puede verse coartada tanto por la presión que ejerce la mayoría de los hombres alrededor, educados en un pensamiento único políticamente correcto, como por los sistemas de propaganda continuos que ahogan cualquier espíritu crítico. Así, se condena a los hombres a la tiranía del silencio. Voltaire enunciaba jocosamente que simplemente basta saber a quién no se puede criticar para concluir la identidad del dueño del gobierno de un país. Posiblemente hoy encontremos caminos más refinados para conseguir tal objetivo, con la única diferencia del método. En cualquier caso, sin libertad de pensamiento, sin un alma libre pensante y parlante, poco importa ya la libertad de expresión, que será un mero vehículo de lo que se puede y debe decir.

Sin embargo, el hombre guarda para sí esa opacidad inherente que le hace ininteligible para los demás, ni siquiera a través de un instrumento tan

perfeccionado como el lenguaje articulado. Ese recodo de personalidad, libre, inalienable, irrenunciable, construida sobre una base natural, mucho esfuerzo y el afianzamiento de muchos siglos de historia, ese “*Eppur si muove*”, esa obstinación por llegar a las Indias a través de caminos ignotos, esa visión personalísima que incendia las naves anulando cualquier rastro de cobardía o vacilación, ese convencimiento de la individuación de cada una de las neuronas que configuran nuestra materia gris, esa rebeldía ante lo establecido y esa persecución de la propia forma de actuar sin cadenas, incluso en forma de *software*, como recordaría Richard Stallman en su defensa de la libertad en el ámbito del *software* informático —todo ello impulsa al hombre hacia territorios no hollados, hacia la creatividad personal, libre de opresión externa como camino único de persecución de la propia felicidad, tal como postulaban los teóricos del siglo XVIII.

En definitiva, esa libertad interior, que, como decía Benjamin Franklin, no depende tanto de la circunstancia exterior sino del ser individual de cada uno. El gran demiurgo de la lengua española, el gran creador, junto con Nebrija y su gramática, de la proyección universal y definitiva de nuestra lengua, don Miguel de Cervantes, nos ofrece en su obra muchos episodios que recuerdan su periodo de prisión en Argel, en los cuales podemos imaginarlo, quizá, ideando o escribiendo la magna obra de la literatura española y una de las cumbres del arte universal, estampación vibrante de un ejercicio de libertad suprema para un hombre que, como tantos espíritus autónomos, convivió con los duros barrotes de la cárcel. Esa misma libertad que San Pablo le ofreció a su carcelero en Filipos; esa música interior que los nazis no pudieron arrebatarse a Alice Herz-Sommer, pianista checa de 109 años, durante su estancia en un campo de concentración; esa fuerza divina que pervivió en Fray Luis de León a pesar de su cautividad (“Aquí la envidia y mentira / me tuvieron encerrado”); esa soledad sonora que acompañaría a San Juan de la Cruz incluso en su propia reclusión en esta tierra; esa emancipación del alma contra todo grillete terrenal, humano; esa llamada divina que imprime en una gran obra artística, espiritual o personal el secreto de la insobornable libertad interior del hombre.

En este nuestro siglo XXI, en Occidente, asistimos diariamente al privilegio de vivir bajo los postulados de tantas generaciones que pusieron en papel la construcción de un sistema de convivencia que proteja y salvaguarde los derechos connaturales del ser humano, una vez que estos fueron finalmente transcritos en la declaración de París en 1948. Así, la Constitución americana reza en su preámbulo:

We, the people of the U.S in order to (...) and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the U.S of America. (Nosotros, la gente de los Estados Unidos de América con el fin de (...) y asegurar las bendiciones de la Libertad para nosotros y la posteridad, ordenamos y establecemos esta Constitución para los Estados Unidos de América.)

Los múltiples desvelos de las generaciones precedentes por asegurar un presente y un porvenir en el que los seres humanos puedan desarrollar su potencial con el que han ingresado en este mundo, en el que se les permita mantener su dignidad personal, su libertad, el fruto de su trabajo y su creatividad, han dado como resultado un grupo de sistemas, las democracias occidentales, en las cuales, como apunta Popper en su autobiografía intelectual *Búsqueda sin término*, “tenemos las mejores y más justas sociedades que jamás han existido en la historia de la humanidad”. Si bien es cierto que todo logro personal o colectivo es perfectible y además frágil y perecedero, podemos congratularnos de que estas islas de libertad que constituyen el mapa del mundo occidental hayan podido materializarse alguna vez en la historia del ser humano, dada su naturaleza.

Desde el más profundo conocimiento de esta nuestra condición humana, Montesquieu delineó un sistema de equilibrios y contrapesos, apoyados en su visión de filósofo realista, que se han demostrado más eficientes que todos los cantos de sirena de los filósofos bienintencionados y humanistas que en el mundo han sido, al estilo de Rousseau, cuyas proclamas buenistas han precipitado al hombre al abismo de su propia oscuridad. Desde ese conocimiento, pues, podemos abogar por ese avance esplendoroso de la humanidad en lo que Karl Popper llamó “sociedades abiertas”, sociedades que permiten a sus miembros el ejercicio de su responsable libertad personal, que armonizan la pluralidad de sus miembros en un juego de moderación delicado pero siempre apasionante, que redactan documentos constitucionales en orden a proteger a cada uno de los ciudadanos que las componen de los demás y de su propio gobierno, que asumen el necesario conflicto de intereses personales para sublimarlos en una realidad cooperativa y solidaria mas nunca homogeneizadora ni colectivista, que abogan por la educación del ser humano desde su primigenio estado de necesidad social hasta su individuación colmada de tradición histórica y proyectada hacia el futuro como cada generación, que desconfían de las utopías demasiado felices por constituir puentes hacia la aniquilación de los derechos individuales y, por tanto, como diría Stuart Mill en *Sobre la libertad*, hacia el despotismo: “Todo lo que destruye la individualidad es despotismo, désele el nombre que quiera.”

Nuestro deber y el de las generaciones siguientes será mantener viva esta propiedad connatural del ser humano, desde el optimismo de todo lo conseguido y la eterna alarma de su fragilidad, desde la percepción realista de la condición humana, cuyo progreso tecnológico crea falsas expectativas sobre su desarrollo espiritual, más lento y costoso, y desde la convicción profunda de la imposibilidad de reformar la naturaleza del hombre, tal como se ha planteado en numerosas utopías durante los siglos XIX y XX con funestas consecuencias. La atalaya desde la que hoy podemos contemplar la batalla de la humanidad por conquistar su bien máspreciado está repleta de sonrisas y tragedias, de éxitos y reveses, de victorias y derrotas; sin embargo, la verificación de estos nuestros atolones de libertad occidentales, en un mundo dominado por el ser humano en su estado casi natural, es decir de opresión y violencia, conduce a un optimismo y una fe inusitados en el futuro del hombre.

La existencia de grandes líderes constructores de libertad en todos los ámbitos, como Martin Luther King (“Tengo un sueño...”), Lincoln (“El gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo no desaparecerá de la tierra”) Beethoven (Príncipes hay muchos pero Beethoven solo hay uno), el papa Francisco (“Dios es más grande que el mal”, coreado en voz alta a instancia suya por la multitud en la audiencia de 12 de junio de 2013) y todos aquellos héroes sin nombre que elevaron sus preces y su libertad creadora a Dios, construyendo magníficas catedrales góticas que jalonan los viejos caminos de la antigua Europa, cuya contemplación devuelve la mejor faz del ser humano, consiguen sin duda elevar la esperanza, la virtud y el ejercicio de los derechos fundamentales de cada individuo, cuya suma resulta en una sociedad pujante, creadora y libre.

Bibliografía

- San Agustín. *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Auberon, H. "The choices between personal freedom and state protection".1885.
- Bastiat, F. *Obras escogidas*. Madrid: Unión Editorial, 2004.
- Cervantes, Miguel. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Anaya, 1999.
- Constitución de los Estados Unidos de América.*
- Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América.*
- De León, Fray Luis. *Poesía*. Madrid: Debolsillo, 2005.
- Friedman, Milton. "Free to choose." Serie documental, 1980.
- Golding, William. *El señor de las moscas*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Manrique, Jorge. *Poesía*. Madrid: Cátedra, 1982.
- Marañón, Gregorio. *Tiberio*. Madrid: Espasa Libros, 2006.
- Montesquieu, Barón de. *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Orwell, George. *Animal Farm*. Londres: Longman, 1977.
- Popper, Karl. *Búsqueda sin término*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Rand, Ayn. *El manantial*. Madrid: Planeta, 2006.
- Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*. Madrid: Taurus, 2012.
- Steiner, George. *Nostalgia de lo absoluto*. Madrid: Siruela, 2005.
- Stuart Mill, John. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América I*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Verne, Jules. *Dos años de vacaciones*. Madrid: Rialp, 2000.

Mención

Caminos** abiertos para América Latina**

Adrián O. Ravier



Adrián O. Ravier (Buenos Aires, Argentina, 1978) es licenciado en Economía por la Universidad Nacional de Buenos Aires y doctor en Economía Aplicada por la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, además de que tiene un MBA de la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas de Argentina. Trabaja como profesor de Economía en la Escuela de Negocios de la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala y en la Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas de la Universidad Nacional de La Pampa de Argentina. Colabora mensualmente con columnas en *Infobae*, el *Cato Institute* (en español), *Economía Para Todos* y *Libertad Digital*, así como en el blog *Punto de Vista Económico*. Es autor de *La globalización como un orden espontáneo* (2012) y *En busca del pleno empleo. Estudios de macroeconomía austriaca y economía comparada* (2011). Su correo electrónico es aravier@ufm.edu.

Dos grandes intelectuales clásicos de la economía política como Adam Smith y Karl Marx han enfatizado en sus escritos la defensa de la “libertad”. Sin embargo, el término recibe diferentes significados (Mazzina, 2007), y con ello el objetivo de estos y otros autores que luchan por la libertad se vuelve claramente contradictorio. Mientras el primero defendió la *libertad individual*, y con ello la economía de mercado, la propiedad privada y el gobierno limitado, el segundo defendió una noción de libertad consistente con los *derechos colectivos* de los trabajadores, atacando los principios básicos defendidos por el primero.

En cada país del globo parece haber *dos pueblos* separados por las ideas de estos autores; sin embargo, en Latinoamérica predomina una *mentalidad anticapitalista* (Mises, 1979). Uno de los posibles responsables de esta tendencia puede ser Eduardo Galeano, autor de *Las venas abiertas de América Latina* (1971), un libro de divulgación que habla de la economía política “en el estilo de una novela de amor o de piratas”, pero con ideas muy claras que merecen ser consideradas. El libro recibió la censura en varios países, lo cual no solo fracasó en limitar su lectura, sino que lo convirtió en un éxito rotundo. El mismo autor, explicó siete años después (1971, pág. 339) de su publicación inicial que “los comentarios más favorables que este libro recibió no provienen de ningún crítico de prestigio sino de las dictaduras militares que lo elogiaron prohibiéndolo. Por ejemplo, *Las venas* no puede circular en mi país, Uruguay, ni en Chile, y en la Argentina las autoridades lo denunciaron, en la televisión y los diarios, como un

instrumento de corrupción de la juventud”. Terminado aquel nefasto período de restricciones a las libertades individuales y a la libertad de expresión, *Las venas* hoy se puede comprar en cualquier librería. Lectores que jamás han leído un libro de historia, economía o política, se han visto envueltos por esta magnífica pluma, la que los atrapó y fue contagiándose de lector a lector, hasta formar parte de la *cultura anti-capitalista* que hoy predomina en la región.

Galeano ofrece en este *clásico latinoamericano* un recorrido por la historia de la región desde la conquista de América hasta los años 1970. Pero este no es solo un libro de historia, si bien se nutre del trabajo de numerosos y prestigiosos historiadores. El libro encuentra sentido como un estudio de economía política aplicada de la tradición marxista a los constantes saqueos de recursos naturales y capitales que ha sufrido el pueblo latinoamericano de parte de los imperios coloniales en los siglos XVI, XVII y XVIII, y de parte de los estados imperialistas, principalmente el Reino Unido y Estados Unidos, desde el siglo XIX en adelante.

El objetivo del libro es transmitir una tesis muy clara que podemos resumir en los siguientes cinco puntos:

1. Ha existido una continua política de saqueo desde la época de la Colonia hasta nuestros días.
2. Fue precisamente ese saqueo el que impulsó el mayor desarrollo relativo europeo respecto de Latinoamérica.
3. El orden económico vigente no es la consecuencia de un orden espontáneo, sino un orden generado a través de la planificación central americana, primero con el cuerpo de políticas gubernamentales, y luego con los tentáculos de las empresas multinacionales que saquean a todos los países en los que se introducen.
4. La culpa de nuestros males (pobreza, indigencia, desocupación extendida) es del mundo desarrollado. Nuestra pobreza es la contrapartida de la riqueza de los países centrales.
5. La única forma de interrumpir este proceso y darle esperanza a los pueblos latinoamericanos es a través de la violencia, expropiando la propiedad privada de los medios de producción a quienes han abusado de él.

Dice Galeano que escribió *Las venas* para difundir ideas ajenas y experiencias propias. Tal es así que el escritor uruguayo se nutre de una selección de autores, la mayoría de ellos historiadores, pero sin abandonar la economía y las ciencias políticas, para fundamentar su tesis.

Nuestra reseña crítica intentará justamente ahondar en su historia y su economía en la sección 2, en su política en la sección 3, pero comenzando primero por nuestra visión del mundo, la que tiene su origen justamente en los escritos de Adam Smith, y que se completa más tarde con otros autores de tradición escocesa (David Hume y Adam Ferguson), de la Escuela Austriaca (Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Murray Rothbard e Israel Kirzner), de la Escuela de la Elección Pública (James M. Buchanan) y finalmente aquellos que enfatizan el rol de las instituciones (Douglass North y Ronald Coase), por mencionar una cantidad de autores representativos.

1. Nuestra visión del mundo

La principal motivación para escribir este ensayo es que *Las venas* desafía el modo en que interpretamos el sistema capitalista. Tanto Marx como Galeano, y tantos críticos que se alinean detrás de ellos, hacen una caricatura del sistema que critican, y entonces el diálogo entre *nosotros* los defensores y *ellos* los críticos se vuelve imposible. Esto motiva que estas primeras páginas las destinemos justamente a definir el sistema que nos parece *ideal*, no porque pensemos que el mundo se comporta según estos lineamientos, sino porque pensamos que este es el *benchmark* que deberíamos intentar alcanzar a través de la política económica, atendiendo a las limitantes del actuar humano, sujeto a escasez de recursos, ilimitadas necesidades, problemas de conocimiento y problemas de incentivos. En ausencia de estas limitantes, *quizás* las distintas formas de intervencionismo y socialismo sean posibles y hasta deseables, *pero no lo son bajo estas limitantes, no en el mundo real*.

1.1 El egoísmo como punto de partida

Dice Galeano (1971, pág. 104) en *Las venas* que “en una sociedad socialista, a diferencia de la sociedad capitalista, los trabajadores ya no actúan urgidos por el miedo a la desocupación ni por la codicia. Otros motores —la solidaridad, la responsabilidad colectiva, la toma de conciencia de los deberes y los derechos que lanzan al hombre más allá del egoísmo— deben ponerse en funcionamiento. Y no se cambia la conciencia de un pueblo en un santiamén”.

Esto nos da a entender que Galeano guarda la esperanza de que el hombre cambie en un sentido que a nuestro modo de ver es imposible que ocurra. Para que el socialismo sea posible y deseable, el hombre debería “superarse” hacia un nivel de “solidaridad” y de ciertos valores que pongan a los fines de la sociedad por encima de los fines individuales. No son casuales las comillas sobre el término “solidaridad”, ya que con ello se intenta señalar que *bajo el socialismo la solidaridad no es voluntaria*, sino impuesta a todos los miembros de la sociedad, que deben aceptar que determinados fines superiores están por encima de sus voluntades y deseos, y que el fruto del trabajo que desarrollen será socializado más allá de sus preferencias.

Surgen entonces centenares de preguntas que los socialistas jamás han podido responder: ¿Quién define ese *set* de valores colectivos? ¿Quién define qué bienes y servicios deben ser producidos? ¿Cómo coordinamos a las millones de personas que se necesitan para llevar adelante esos procesos productivos con relativa eficiencia? ¿Quién define cómo deben ser distribuidos esos bienes y servicios? ¿Cómo resuelve el socialismo, en definitiva, el problema de conocimiento y el problema de los incentivos tan bien planteado por Mises (1922) y Hayek (1935; 1972)?

El sistema capitalista, al contrario del socialismo, es compatible con el egoísmo característico o inherente a los individuos que conforman la sociedad. Adam Smith (1776, pág. 402) decía que los individuos buscando su propio beneficio, de forma egoísta, logran un beneficio mayor que no era parte de sus intenciones. En palabras del autor, cada individuo “es conducido por una *mano invisible* a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios”.

Ayn Rand (1961) incluso escribió un libro para enfatizar *La virtud del egoísmo*, que definido como “la preocupación por el interés personal” implica que todo ataque contra el “egoísmo” es un ataque contra la autoestima del hombre. En otros términos, el progreso individual motiva e impulsa el progreso colectivo. Si un individuo no puede disfrutar de la riqueza generada, qué incentivo tendrá para producirla. Si todos disfrutamos de lo producido por todos, qué incentivos tenemos para esforzarnos, para innovar, para ser creativos. Esto es un vacío en la literatura socialista que solo encuentra como respuesta un mítico cambio de actitud en los individuos. Debemos insistir en que *la riqueza no es un stock que hay que repartir, sino un flujo que hay que crear*.

1.2 División del trabajo y cooperación social espontánea

Adam Smith resumía en el párrafo anterior un correcto entendimiento del *capitalismo puro* que aquí defendemos. Para ilustrarlo, piense el lector en los bienes y servicios que diariamente consume. Piense, por ejemplo, en algo tan simple como un lápiz. Leonard Read demostró en un artículo que hoy constituye un clásico que *nadie sabe realmente cómo producir un lápiz* (Read, 1996). Nadie es capaz de organizar o planificar el proceso de producción que hace posible algo tan simple como un lápiz. Y es que en realidad no es algo tan simple. Un lápiz contiene diversos elementos, como algo de madera, de pintura, de grafito, de metal o la mina. ¿Quién puede producir estos elementos? Absolutamente nadie. Millones de personas colaboran en la producción del lápiz, o de sus partes, y lo hacen de forma egoísta, descentralizada y coordinados de forma espontánea. Quien hoy está cortando un árbol con una sierra eléctrica no está pensando en el destino final de esa madera. Está pensando, solo, en la remuneración salarial que percibe por ese trabajo. Quien hoy transporta en un camión la madera hacia el aserradero tampoco tiene conocimiento del destino final de lo que transporta. Solo piensa en la remuneración que percibe. Quien vende la madera tampoco sabe el destino que el nuevo dueño le dará a esos insumos. ¿Será parte de una casa? ¿Serán muebles? ¿Serán lápices? No necesita saberlo. No desea saberlo. Solo busca que la venta del producto sea superior al costo total de producirlo. Esta búsqueda de retornos positivos que el empresario desarrolla a través de su función empresarial es lo que genera el desarrollo económico y el progreso.

¿Cómo es posible entonces este proceso de coordinación social espontáneo? La respuesta la encontramos en el *sistema de precios* (Hayek, 1945). A modo de ejemplo, piense el lector en el mercado de la soja, que hoy recibe demanda de ciertos consumidores en China y oferta de ciertas empresas agropecuarias en Estados Unidos y Argentina. Imagínese, solo a los efectos de ejemplificar, que la demanda de China se abastece 50% a través de la producción argentina y la otra mitad con la producción norteamericana. Ahora piense en lluvias insuficientes que arruinan las cosechas norteamericanas. La mala cosecha norteamericana implica una mayor escasez de soja a nivel global, que necesariamente impactará hacia arriba en su precio. Al subir el precio, esto comunica al productor en la Argentina que es una oportunidad para tomar la soja almacenada en el silo y venderla, puesto que hay una demanda insatisfecha. De este modo, observamos que el productor argentino recibió información a través de los precios de la mayor escasez de soja, lo cual le permitió actuar y satisfacer

la demanda china, aprovechando el desequilibrio que ocasionó el desastre natural.

La sociedad capitalista en tiempos modernos ha logrado hacer uso de los precios para asignar con relativa eficiencia los recursos escasos. Pero cuidado, que *eficiente* no significa *perfección* en el uso de los recursos. Muchos economistas lamentablemente confunden eficiencia con perfección. Aquí eficiencia es compatible con *incertidumbre y error*.

1.3 El cálculo económico y el significado de las ganancias y las pérdidas

Cuando dos personas realizan un intercambio surge un *precio monetario*. Y son esos precios monetarios los que permiten al empresario hacer *cálculo económico*. Brevemente, es solo mediante estos precios monetarios que el empresario puede realizar la práctica contable y saber si los consumidores valoran o no los bienes o servicios que produce. En otros términos, tal como vimos en el ejemplo, *los precios permiten que los individuos tomen decisiones como si tuvieran mucho más conocimiento del que realmente tienen, al tiempo, que en desequilibrio, proveen oportunidades de ganancias que estimulan un proceso de descubrimiento empresarial que produce información previamente desconocida* (Thomsen, 1989).

Si valoran su trabajo, el empresario recibirá *demanda* por su *oferta*, y entonces verá realizado su *precio esperado*, y percibirá *ganancias contables*. Si, por el contrario, el empresario no ve posibilidades de vender su producto, entonces deberá liquidar el *stock* a un precio menor, reduciendo su margen de ganancia y en ocasiones, incluso asumiendo *pérdidas contables*. Los beneficios positivos son un *premio* al empresario que asigna *eficientemente* los recursos. Los beneficios negativos o pérdidas son un *castigo* al empresario que asigna erróneamente los recursos.

En este sistema capitalista puro predomina entonces la *soberanía del consumidor*. Es el consumidor el que —a través de la demanda— le dice al empresario en qué dirección destinar los recursos. Si los destina en un sentido diferente al deseo del consumidor, entonces irá perdiendo esos recursos, los que se reasignarán en otras manos, a partir de las cuales tomarán un curso de acción diferente.

1.4 Competencia y monopolios

Es importante también diferenciar entre competencia perfecta y competencia real, siendo esta última rivalidad empresarial (Hayek, 1946). Históricamente los economistas han enfatizado el término *competencia* a través de ciertos desafortunados supuestos, como infinidad de oferentes y

demandantes, precios dados, información plena y homogeneidad de bienes y servicios. Sin embargo, cualquiera de estos aspectos que realmente se cumpla, implicaría justamente ausencia de competencia.

La competencia real se da entre un número finito de oferentes y demandantes, donde cualquiera que deje de ofrecer o demandar un producto alterará el precio. *En un mercado competitivo los precios nunca vienen dados, ni son fijados arbitrariamente. Se determinan precisamente a través de la oferta y la demanda.*

Tampoco tiene sentido hablar de competencia de bienes perfectamente homogéneos. Cada unidad monetaria que gastamos puede destinarse a comprar cualquier bien o servicio que compita en el mercado. *Todos los bienes y servicios heterogéneos compiten entre sí por las mismas unidades monetarias.*

Qué rivalidad empresarial puede haber si los competidores cuentan con información plena. En el mundo real, los empresarios compiten justamente para ver quién advierte antes que el resto que hay una demanda insatisfecha o un desequilibrio en un mercado.

Esto a su vez abre una fuerte crítica al sentido de *equilibrio* en el que se centra la mayor parte de la teoría económica. En un mundo en equilibrio, no habría función empresarial, pues todos los mercados estarían equilibrados. Justamente aparece la función empresarial cuando se advierten desequilibrios en el mercado.

Adam Smith (1776) explicaba correctamente, y los austriacos lo siguieron en tal aseveración, que existe en el mercado una tendencia al equilibrio, pero que este no puede alcanzarse. Las preferencias y valoraciones de los consumidores van cambiando constantemente, y también lo hacen los recursos escasos de los que disponemos. Adam Smith introduce entonces el concepto de *competidor potencial*. No importa cuántos competidores efectivos hay en un mercado, sino las *barreras legales de entrada y de salida* que prevalecen en ese mercado. Un mercado puede tener un único oferente efectivo y ser un mercado competitivo, si esa empresa logra abastecer competitiva y eficientemente a ese mercado. Por el contrario, un mercado puede contar con decenas de oferentes efectivos y ser un mercado no competitivo si se restringe el ingreso de nuevos competidores al mercado. Tal es el caso de las automotrices –al impedir el establecimiento de nuevas empresas o la simple importación de vehículos en tantos mercados– o las universidades –regulando contenidos y restringiendo el establecimientos de nuevas universidades privadas a través de los Ministerios de Educación– en prácticamente todos los países del mundo, donde constituyen un oligopolio.

Así definido notamos que no pueden surgir en este sistema capitalista puro ningún monopolio (Rothbard, 1962). Todas las tendencias observables marxistas de concentración de capital han quedado refutadas bajo la evidencia empírica –véase por ejemplo la dinámica del ranking anual de la revista *Fortune 500*–, pero también bajo la lógica, por su incompreensión de estos puntos. Una empresa líder que alcance mayor rentabilidad que la media en ese mercado difícilmente mantenga su posición una década más tarde, pues la competencia seguramente le habrá arrebatado mercado.

Donde aún quedan monopolios es en aquellos sectores en que el estado interviene y restringe la libertad económica y la competencia, como es el caso de los “monopolios naturales”, con los servicios “públicos”, esto es, la electricidad, el gas, el agua, el servicio de cloacas y la telefonía no inalámbrica. La razón de estos monopolios está en las *economías de escala*, lo cual ha sido discutido por una gran cantidad de autores.

Otro caso lo constituye la concesión de *patentes* y *copyrights* o *derechos de autor*, las que permiten a una empresa o autor disponer de un monopolio, justamente porque se limita la competencia.

Finalmente, el caso más común de monopolio es el que consiguen ciertos *pseudo-empresarios* a través del *lobby*, ganándose el favor del gobierno en lugar del favor del consumidor, consiguiendo privilegios y favores que restringen la competencia. El lector debe saber reconocer que bajo un capitalismo puro no debería haber lugar para estos pseudo-empresarios, pues el gobierno tendría limitadas funciones que le impedirían jugar este rol de favorecer a empresarios a costa del consumidor.

1.5 Nación y rol del estado

Cabe entonces analizar qué rol le otorga un liberal al estado y qué significado le otorga a la nación. Al respecto, me parece que la mejor representación la encontramos en la filosofía política de Ludwig von Mises, quien “ve en el intento de la definición de fronteras un obstáculo para la expansión de la cooperación social (...) Los estados, en última instancia, para Mises, no eran más que unidades administrativas. Las fronteras no eran más que divisiones del trabajo administrativo y no debían impedir la libre entrada y salida de capitales y de personas, cuestión clave en ese liberalismo internacionalista de Mises. Ser de tal nación o tal otra no tenía por qué definir una frontera ni estas eran en absoluto importantes para ello. Este es uno de los sueños más nobles de los liberales internacionalistas, con Kant a la cabeza, que a veces nos preguntamos, no si es económicamente

posible o deseable (desde luego que sí), sino si es psicológicamente posible” (Zanotti, 2010, págs. 125-126).

En otras palabras, siguiendo a Adam Smith (1776), la *división internacional del trabajo* y la *cooperación social* alcanzan su máxima expresión cuanto más extenso es el mercado. Y será más extenso el mercado, cuantas más personas y territorios comprenda, y cuanto más diferentes sean éstos, pues se aprovechará la *complementariedad* que existe entre todos estos recursos, sean naturales o humanos.

En otro lugar, definí a la globalización como “aquel proceso que surge espontáneamente en el mercado y que actúa desarrollando una progresiva división internacional del trabajo, eliminando restricciones a las libertades individuales, reduciendo costos de transporte y de comunicación e integrando progresivamente a los individuos que componen la gran sociedad” (Ravier, 2012, pág. 76). Es importante reparar en el hecho de que este proceso que Galeano observa como una acumulación de saqueos, nosotros lo identificamos como la base del progreso y el desarrollo.

Dicho esto, uno de los roles claves del *estado limitado* en este sistema capitalista puro es proteger la *propiedad privada*. Y me permito aquí hacer una *defensa utilitarista* de la propiedad, tal como lo hizo Mises (1927), en el sentido de que esta es *necesaria* para que haya progreso. Decíamos más arriba que el cálculo económico solo es posible a través de los precios, pues debemos advertir también que los precios solo serán posibles en una economía pura de mercado donde exista propiedad privada de los medios de producción.

Esta es la crítica devastadora sobre el socialismo que enfatizaron Ludwig von Mises (1922) y Friedrich Hayek (1935; 1972) y que al día de hoy permanece sin respuesta. Sin propiedad privada de los medios de producción, no habrá mercados para esos medios de producción. Sin mercados para esos medios de producción, no habrá precios para los medios de producción. Si no tenemos precios para esos medios de producción, no habrá posibilidad de hacer cálculo económico, y con ello el empresario no podrá asignar con un mínimo de eficiencia los recursos, resultando entonces en un caos económico que no podrá sobrevivir en el tiempo. De ahí el fracaso del socialismo, *en todas sus formas* –el socialismo real o de las economías de tipo soviético, el socialismo democrático o socialdemocracia, el socialismo conservador o de derecha, la ingeniería social o el socialismo cientista, el cristiano-socialismo, sindicalista, etc–, cada vez que se le intentó aplicar (Huerta de Soto, 1992, págs. 136-147).

Aquí los austriacos enfatizan el *problema del conocimiento*. Si entendemos el problema económico como un problema de conocimiento acerca de cuáles bienes y servicios deben ser producidos, entenderemos que ese conocimiento está disperso en las millones de personas que conviven en la sociedad. ¿Puede un líder socialista advertir qué bienes y servicios necesitan las personas? La respuesta es negativa, ya que en ausencia de precios tal conocimiento está ausente. Es justamente a través de la demanda que este conocimiento es revelado a las empresas (Huerta de Soto 1992; Ravier, 2011).

1.6 Fallas de mercado y fallas del estado

No podemos cerrar esta primera sección sin una breve pero importante referencia a las fallas de mercado (Cowen, 1988). Se asume que el gobierno debe asumir varios roles y los argumentos que los economistas han utilizado van desde los bienes públicos hasta las externalidades y desde las asimetrías de información hasta los monopolios o la necesaria redistribución del ingreso. Sin embargo, ninguno de estos argumentos escapa a la ambigüedad o la arbitrariedad.

Numerosos bienes y servicios cumplen con las condiciones de no rivalidad y no exclusión, y sin embargo, no deben ser necesariamente provistos por el estado. Numerosas acciones de ciertas personas generan externalidades positivas y negativas sobre terceros, y eso no amerita en todos los casos la *acción del estado*. (Coase, 1960) En qué casos sí debe haber intervención y en qué casos no, es una cuestión puramente arbitraria, como de hecho probó Ronald Coase en el famoso debate con Samuelson sobre el caso del faro (Coase, 1974).

Más arriba hemos tratado las condiciones bajo las cuales surgen los monopolios, lo que debiera dejar claro que el estado, más que evitarlos, los genera y multiplica. Finalmente, debemos comprender que el mercado distribuye los recursos en función de quienes los producen, y que redistribuirlos solo pueda perjudicar los incentivos a seguir produciéndolos, al tiempo que es difícil escaparle a los criterios arbitrarios a los que están atados los políticos.

Los economistas deberán seguir buscando argumentos para definir formalmente el rol del estado, si es que cabe para esta institución que monopoliza la fuerza alguna función objetiva.

Por otro lado, aun cuando se acepta que estas fallas de mercado existen, es muy probable que el estado carezca del conocimiento y de los incentivos para corregirlas. La Escuela de la Elección Pública, encabezada por James M. Buchanan, ha hecho un aporte único al enfrentar a las fallas

de mercado, las *fallas del estado*, diferenciando entre democracia limitada e ilimitada y volviendo una vez más sobre el rol de los incentivos y sobre la necesidad de limitar y controlar al poder (Ravier, 2009).

2. Análisis histórico y económico de *Las venas abiertas de América Latina*

Decíamos en la introducción que Galeano desafía en *Las venas abiertas de América Latina* nuestra interpretación del mundo expuesta en la primera sección. A continuación veremos en qué sentido lo hace, qué elementos fundamentales nos aporta y si la historia refuta parte del análisis teórico desarrollado.

He tenido siempre la impresión de que la historia como disciplina se encuentra vacía de contenido si no se respalda el estudio en algún enfoque de economía política como el que recién resumimos. Dicho en otros términos, el historiador que intenta ser *objetivo* solo puede relatar *hechos*, pero en ausencia de una teoría económica general, y de carácter universal, no podrá otorgar a ellos ninguna *causalidad*. El historiador debe entonces intentar algo más que el simple relato de los hechos, y debe estudiar por qué ocurrieron y qué factores los desencadenaron. De este modo, el trabajo del historiador despierta la pasión de sus lectores, y se abren interrogantes sobre los cuales los científicos sociales debemos *debatir, con mente abierta y sentido crítico*, dispuestos incluso a replantearnos nuestras premisas teóricas, pero también dispuestos a cruzar a la vereda de las otras disciplinas que muchas veces completan nuestras explicaciones (Mises, 1957).

El trabajo de Galeano es en este sentido un buen trabajo historiográfico. Sus anteojos son marxistas, y entonces lee la historia bajo esa lente. Las críticas que desarrollaremos no son entonces críticas al propio Galeano, sino a su padre intelectual, y solo de forma secundaria, a quienes han elegido continuar con aquella tradición.

Pienso que el lector verá claro nuestros desacuerdos con el autor, pero debemos insistir en que este libro sea estudiado –no solo leído– por todos los latinoamericanos, sean estos seguidores de Adam Smith o del mismo Marx, porque *este libro representa el sentimiento del latinoamericano medio* –si tal cosa existiera– para con el sistema económico, político y social que nos acompaña.

Dicho esto, me parece que uno de los mayores errores del libro radica justamente en mostrar una *continuidad* desde el saqueo que implicó la colonización europea de América hasta la América Latina contemporánea.

En palabras del propio Galeano (1971, págs. 22-23), “[L]a historia es un profeta con la mirada vuelta hacia atrás: por lo que fue, y contra lo que fue, anuncia lo que será. Por eso en este libro, que quiere ofrecer una historia del saqueo y a la vez contar cómo funcionan los mecanismos actuales del despojo, aparecen los conquistadores en las carabelas y, cerca, los tecnócratas en los jets, Hernán Cortés y los infantes de marina, los corregidores del reino y las misiones del Fondo Monetario Internacional, los dividendos de los traficantes de esclavos y las ganancias de General Motors”.

Nosotros pensamos, sin embargo, que no es lo mismo el claro saqueo de metales preciosos –en particular en la forma de oro y plata– generado por los conquistadores en los siglos XVI, XVII y XVIII, que el supuesto saqueo que hacia fines del siglo XX pudieron generar empresas multinacionales como General Motors. Siguiendo la línea argumentativa de la primera sección, si bien en el saqueo de metales había un *juego de suma cero*, donde lo que ganaban unos –los conquistadores–, lo perdían otros –los indígenas–, en un intercambio voluntario solo puede haber un *juego de suma positiva*, de otro modo tal intercambio no se realizaría (Ayau, 2006).

Aislar a cualquier economía latinoamericana del proceso de globalización ya definido más arriba, solo condenará al pueblo a la pobreza, pues perderá este los beneficios de la división internacional del trabajo y la cooperación social espontánea.

Aceptamos, en otro lugar, que una economía pequeña y abierta puede recibir shocks externos producidos por políticas económicas ajenas al gobierno de una nación (Ravier, 2010), pero el aislamiento representa un costo mucho mayor en la búsqueda del bienestar.

2.1 La conquista de América

El trabajo de Galeano está muy bien documentado. Lejos de ser un *idiota* –como se calificara su visión en el libro de Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Álvaro Vargas Llosa (1996)–, el autor de *Las venas* es un gran lector. Y esto hace que no sea fácil hacer una crítica general de su libro, porque de hecho uno debe coincidir –a mi modesto modo de ver– con gran parte de su estudio. Especialmente, en lo que refiere al maltrato que los conquistadores ejercieron sobre los indígenas.

Citando a Gonzalo Fernández de Oviedo (1959), en su *Historia general sobre las Indias*, Galeano (1971, pág. 31) nos recuerda que “los indígenas fueron completamente exterminados en los lavaderos de oro, en la terrible tarea de revolver las arenas auríferas con el cuerpo a medias sumergido en el agua, o roturando los campos hasta más allá de la extenuación, con la

espada doblada sobre los pesados instrumentos de labranza traídos desde España. Muchos indígenas de la Dominicana se anticipaban al destino impuesto por sus nuevos opresores blancos: mataban a sus hijos y se suicidaban en masa”.

El autor (1971, pág. 33) nos recuerda que “[h]abía de todo entre los indígenas de América: astrónomos y caníbales, ingenieros y salvajes de la Edad de Piedra. Pero ninguna de las culturas nativas conocía el hierro ni el arado, ni el vidrio ni la pólvora, ni empleaba la rueda. La civilización que se abatió sobre estas tierras desde el otro lado del mar vivía la explosión creadora del Renacimiento: América aparecía como una invención más, incorporada junto con la pólvora, la imprenta, el papel y la brújula al bullente nacimiento de la Edad Moderna. El desnivel de desarrollo de ambos mundos explica en gran medida la relativa facilidad con que sucumbieron las civilizaciones nativas”.

Este desnivel, sin embargo, puede ser puesto en duda por un aspecto que se le ha escapado a Galeano en su libro, el cual es la destrucción de los manuscritos antiguos mayas en 1672, por parte de Diego de Landa, obispo de Su Majestad Católica. El hecho ocasionó un daño irreparable al acervo cultural de esta civilización.

Es cierto, sin embargo, que los indígenas fueron, al principio, derrotados por el asombro, aunque las enfermedades europeas hicieron lo suyo, recorriendo América incluso más rápido que los conquistadores. De otro modo no se puede comprender que la capital de los aztecas, Tenochtitlán, que era por entonces cinco veces mayor que Madrid y duplicaba la población de Sevilla, la mayor de las ciudades españolas, hayan caído ante el escaso número de marineros, soldados y caballos que desembarcaban en América.

Los metales fueron la gran atracción de los conquistadores, pero donde no consiguieron oro o plata utilizaron a los indígenas como esclavos para explotar la tierra y llevarse alimentos.

En Potosí, sin embargo, hubo un auge en la explotación de Plata, que permitió que incluso las herraduras de los caballos fueran de ese metal. Potosí se convirtió en “el nervio principal del reino”, y rápidamente fue la ciudad de los excesos.

El flujo de la plata alcanzó dimensiones gigantescas. Entre 1503 y 1660 llegaron al puerto de Sevilla 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata, sin contabilizar el contrabando. La plata transportada a España en poco más de un siglo y medio excedía tres veces el total de las reservas europeas.

Pero la extracción de metales y el maltrato a los indígenas no fue el fin de la historia. Los colonizadores avanzaron también en el frente de los alimentos, continuando con la explotación, lo que ha conducido a Galeano a estudiar el “oro blanco”, esto es, las plantaciones de azúcar, además de otros productos agrícolas.

El “oro blanco” no se cosechaba en América hasta la llegada de Colón. Cuenta Galeano que, en su segundo viaje, Colón trajo a América raíces de caña de azúcar, desde las Islas Canarias, y las plantó en las tierras que hoy ocupa la República Dominicana. Durante casi tres siglos a partir del descubrimiento de América, no hubo, para el comercio de Europa, producto agrícola más importante que el azúcar. La cosecha se fue extendiendo poco a poco a otras tierras, especialmente a las islas del Caribe –Barbados, Jamaica, Haití, Guadalupe, Cuba, Puerto Rico– y Veracruz y la costa peruana resultaron sucesivos escenarios propicios para la explotación, en gran escala, del “oro blanco”.

Aquellos eran tiempos de esclavitud, lo que permitió que inmensas legiones de esclavos llegaran desde África para proporcionar, “al rey azúcar, la fuerza de trabajo numerosa y gratuita que exigía: el combustible humano para quemar” (Galeano, 1971, pág. 83).

Galeano expone entonces un salto lógico incomprensible, al menos para quien escribe estas líneas, señalando que de aquella “plantación colonial, subordinada a las necesidades extranjeras y financiada, en muchos casos, desde el extranjero, proviene en línea recta el latifundio de nuestros días. Este es uno de los cuellos de botella que estrangulan el desarrollo económico de América Latina y uno de los factores primordiales de la marginación y la pobreza de las masas latinoamericanas. El latifundio actual, mecanizado en medida suficiente para multiplicar los excedentes de mano de obra, dispone de abundantes reservas de brazos baratos. Ya no depende de la importación de esclavos africanos ni de la ‘encomienda’ indígena. Al latifundio le basta con el pago de jornales irrisorios, la retribución de servicios en especies o el trabajo gratuito a cambio del usufructo de un pedacito de tierra; se nutre de la proliferación de los minifundios resultado de su propia expansión, y de la continua migración interna de legiones de trabajadores que se desplazan, empujados por el hambre, al ritmo de la zafra sucesivas” (Galeano, 1971, pág. 84).

Quienes defendemos la libertad, no podemos más que suscribir gran parte del análisis que Galeano presentó arriba. Y es que el liberal, fuera de la caricatura que la izquierda muchas veces hace del liberalismo –y de su

expresión económica en el capitalismo—, jamás aceptará o apoyará el ataque de ciertos hombres o “conquistadores” a la vida, la libertad y la propiedad de las personas. Debe quedar claro que las atrocidades desarrolladas contra el pueblo indígena son condenadas por todos, socialistas y capitalistas, lo mismo que la esclavitud.

Un famoso libertario como Murray Rothbard (1982, pág. 119), en su famoso libro *La ética de la libertad*, analiza el problema de la siguiente manera: “Ya hemos indicado que solo existe una solución moral para el problema de la esclavitud: su abolición inmediata, incondicional, sin compensación para los dueños de los esclavos. En realidad, debería darse una compensación de signo opuesto: habría que recompensar a los esclavos de los oprimidos por el tiempo pasado en esclavitud. Una parte sustancial de esta compensación podría consistir en ceder las plantaciones no a los esclavistas, que apenas tenían títulos legítimos de propiedad, sino a los esclavos mismos, cuyo trabajo —según nuestro principio de ‘colonización’— se había mezclado con la tierra para trabajar para poner en marcha los campos de cultivo. En síntesis, y como conclusión final, la elemental justicia libertaria exige no solo la inmediata liberalización de los esclavos, sino la restitución a éstos, sin dilaciones, y sin compensaciones para los antiguos dueños, de las plantaciones que habían trabajado y regado con el sudor de su frente.”

Dicho esto, y reconociendo los efectos perdurables que la conquista dejó en la región, no podemos cruzarnos de brazos y asignar a ello todos nuestros males del siglo XXI. Esto no implica desconocer nuestra historia. Reconocemos que la integración entre los conquistadores y los indígenas pudo y debió haber sido pacífica, quizás ocupando los conquistadores aquellas tierras que al momento de la llegada al Nuevo Mundo aún no habían sido trabajadas por los “americanos”, o mediante intercambios voluntarios como los que afortunadamente caracterizan al comercio moderno. Pero pensamos que los europeos del siglo XXI no son culpables de aquellas atrocidades, ni los ocupantes de esta nueva América somos responsables de lo que nuestros abuelos han hecho masacrando generaciones de indígenas.

Pensamos, más bien, que América Latina ha fracasado en integrarse al mundo, y en parte, su principal causa obedece a la dialéctica que Galeano esboza en este libro reseñado y que predomina en la región, respecto de lo que esta división internacional del trabajo nos viene haciendo al saquearnos nuestros recursos. Por el contrario, pensamos que la miseria

proviene justamente de este fracaso, y que la única salida a esa situación está en integrarnos al mercado mundial, esto es, al *proceso de globalización* que tantas barreras ha logrado destruir (Ravier, 2012).

Galeano (1971, págs. 84-85) insiste que “[a]l integrarse al mercado mundial, cada área conoció un ciclo dinámico; luego, por la competencia de otros productos sustitutivos, por el agotamiento de la tierra o por la aparición de otras zonas con mejores condiciones, sobrevino la decadencia. La cultura de la pobreza, la economía de subsistencia y el letargo son los precios que cobra, con el transcurso de los años, el impulso productivo original”.

Claro está que la mayor oferta o la menor demanda de cualquiera de estos cultivos deprime su precio, mientras la mayor escasez, o la mayor demanda, lo incrementa. Este es precisamente el incomprendido juego de la oferta y la demanda que gobierna el mundo. Y está claro también que la dependencia de estos monocultivos cambiaría radicalmente si se optara por una política más abierta, como muestra en nuestra región el caso de Chile, que rompió su dependencia del cobre diversificando sus productos exportables, o fuera de la región, el caso de China, tras abandonar el aislamiento e integrarse a la Organización Mundial de Comercio.

Claro está también que en un mundo donde el dólar es la moneda de referencia –administrado en forma monopólica por el Banco Central estadounidense–, y donde todos los precios se determinan en esa moneda para los intercambios comerciales internacionales, las variaciones en las cantidades del circulante o las subas y bajas en los tipos de interés, impondrán sucesivos ciclos económicos y variarán los precios de estos *commodities* (Ravier, 2010). Ahora mismo América Latina experimenta el fin de un auge en los precios de los *commodities* que aceleró las tasas de crecimientos de cada uno de los países de la región. Que los precios caigan en breve, desde luego que no es la consecuencia del sistema capitalista puro descrito en la primera sección, sino del imperfecto sistema monetario y monopólico que gobierna hoy el mundo.

Galeano (1971, pág. 90) concluye que “[l]a división internacional del trabajo no se fue estructurando por mano y gracia del Espíritu Santo, sino por obra de los hombres, o, más precisamente, a causa del desarrollo mundial del capitalismo”, Y en esto guarda plena razón. No creemos en el determinismo. Pensamos que las ideas tienen consecuencias, y que América Latina solo logrará un cambio en la medida que abandone esta mentalidad anti-capitalista que nos gobierna. Luego, bajo un *marco de libertad e igualdad*

ante la ley, será responsabilidad de cada individuo elegir que función quiere tomar en el juego de la vida y también del comercio.

2.2 *El desarrollo europeo versus la ruina de España y Portugal*

Como dice Galeano (1971, págs. 41-42), “[l]os españoles tenían la vaca, pero eran otros quienes bebían la leche. Los acreedores del reino, en su mayoría extranjeros, vaciaban sistemáticamente las arcas de la Casa de Contratación de Sevilla. (...) La Corona estaba hipotecada. Cedía por adelantado casi todos los cargamentos de plata a los banqueros alemanes, genoveses, flamencos y españoles. También los impuestos recaudados dentro de España corrían, en gran medida, esta suerte: en 1543, un 65 por ciento del total de las rentas reales se destinaba al pago de las anualidades de los títulos de deuda. (...) Aquel imperio rico tenía una metrópoli pobre, aunque en ella la ilusión de la prosperidad levantara burbujas cada vez más hinchadas: la Corona abría por todas partes frentes de guerra mientras la aristocracia se consagraba al despilfarro y se multiplicaban, en suelo español, los curas y los guerreros, los nobles y los mendigos, al mismo ritmo frenético en que crecían los precios de las cosas y las tasas de interés del dinero. La industria moría al nacer en aquel reino de los vastos latifundios estériles, y la enferma economía española no podía resistir el brusco impacto del alza de la demanda de alimentos y mercancías que era la inevitable consecuencia de la expansión colonial”.

Cuánta razón lleva Galeano en este análisis de las colonias españolas y portuguesas, advirtiendo que aquellos tiempos de exceso fueron quizás determinantes para siempre en el mayor retraso relativo de España y Portugal respecto del resto de Europa.

“La ruina lo abarcaba todo. De los 16 mil telares que quedaban en Sevilla en 1558, a la muerte de Carlos V, solo restaban cuatrocientos cuando murió Felipe II, cuarenta años después. Los siete millones de ovejas de la ganadería andaluza se redujeron a dos millones. (...) Hacia 1700, España contaba ya con 625 mil hidalgos, señores de la guerra, aunque el país se vaciaba: su población se había reducido a la mitad en algo más de dos siglos, y era equivalente a la de Inglaterra, que en el mismo período la había duplicado. 1700 señala el fin del régimen de los Habsburgo. La bancarrota era total. Desocupación crónica, grandes latifundios baldíos, moneda caótica, industria arruinada, guerras perdidas y tesoros vacíos, la autoridad central desconocidas en las provincias” (Galeano, 1971, pág. 45-46).

Lo dicho es consistente con la exposición que Murray N. Rothbard (1995, pág. 53) hace en su *historia del pensamiento económico* al tratar las consecuencias del mercantilismo en España: “La aparente prosperidad y esplendoroso poder de España en el siglo XVI resultó ser al fin y al cabo una ficción y una ilusión. Ya que se alimentó casi completamente con el flujo de plata y oro proveniente de las colonias españolas del Nuevo Mundo. A corto plazo, el flujo de metal aportó fondos con los que los españoles pudieron comprar y disfrutar de los productos del resto de Europa y Asia; pero a la postre la inflación de los precios acabó con esta ventaja temporal. La consecuencia fue que, cuando en el siglo XVII se interrumpió la afluencia de metal, poco o nada quedó en pie.”

Disiento quizás en un detalle, concretamente en que los conquistadores hayan sumado a sus *innovaciones* a las Américas. Me parece, más bien, que la guerra, la lucha y la conquista que caracterizó a Europa durante siglos se extendieron hacia América, una vez descubierta esta. De hecho, mientras los conquistadores españoles destruían sin pausa a los imperios de los Incas, Aztecas y Mayas, se abrió otra lucha europea, ahora por la conquista del mercado español.

2.3 América dio el impulso que necesitaba la Revolución Industrial

Hacia fines del siglo XVIII Francia logró el dominio del continente europeo, mientras los británicos controlaban los mares. Fue precisamente bajo la debilidad española que surgen en toda América diversas revoluciones y declaraciones de Independencia.

Galeano toma un extracto de *El Capital* de Karl Marx para señalar otra tesis que merece nuestra atención: “El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos *factores fundamentales* en el movimiento de la *acumulación originaria*” (Galeano, 1971, pág. 45).

Y luego cita el *Tratado de economía marxista* de Ernest Mandel para señalar “que esta gigantesca masa de capitales creó un ambiente favorable a las inversiones en Europa, estimuló el ‘espíritu de empresa’ y financió directamente el establecimiento de manufacturas que dieron un gran impulso a la revolución industrial. Pero, al mismo tiempo, la formidable concentración internacional de la riqueza en beneficio de Europa impidió, en las regiones

saqueadas, el salto a la acumulación de capital industrial. ‘La doble tragedia de los países en desarrollo consiste en que no solo fueron víctimas de ese proceso de concentración internacional, sino que posteriormente han debido tratar de compensar su atraso industrial, es decir, realizar la acumulación originaria de capital industrial, en un mundo que está inundado con los artículos manufacturados por una industria ya madura, la occidental’” (Mandel, 1969; citado por Galeano, 1971, pág. 47).

Esta tesis, sin embargo, debe ser confrontada con los trabajos de Deirdre McCloskey (2010a), quien ha trabajado en profundidad las causas del crecimiento económico de Europa identificando como aspecto fundamental *el cambio en las ideas y en la retórica*. No fue una mayor aceptación de los burgueses lo que marcó una diferencia, sino un cambio drástico en las opiniones de las personas en cuanto a la clase burguesa como propulsora del crecimiento económico. En el momento en que se les empezó dar más espacio y dignidad a los mercaderes e inventores, una mayor cantidad de innovaciones comenzaron a florecer. Esta nueva forma de pensar sustituyó el antiguo pensamiento de izquierda que castigaba la innovación y la empresarialidad, atribuyendo al mercado las culpas de una clase trabajadora miserable. Según la autora, los drásticos cambios económicos y materiales no fueron producto únicamente de algún cambio comercial importante, ni del crecimiento de cierta clase social, como se mencionó anteriormente. Lo que determinó en gran parte el crecimiento fue la comunicación con respecto a las virtudes humanas ejercidas en una sociedad comercial, especialmente a través de las conversaciones sobre mercados e innovación. McCloskey (2010b) defiende que los cambios en la producción no pudieron ser por sí solos responsables de un cambio endógeno tan significativo en el crecimiento; de igual forma rechazó la “acumulación material” propuesta por Marx y otras explicaciones como el “nuevo institucionalismo”, el imperialismo, o la avaricia. Esta importante atribución al lenguaje, la persuasión y las ideas, no desplaza ni niega las convencionales explicaciones económicas, pero sí representa un elemento relevante como causal de la expansión del crecimiento económico en Europa (McCloskey, 2010c). El inherente poder creativo del lenguaje, sumado a otras virtudes como prudencia, templanza, justicia y esperanza, desafió el análisis económico y le dio un enfoque más humanístico, resaltando que las simples conversaciones son la base de los grandes descubrimientos (McCloskey 2010b). Este es precisamente el cambio que América Latina debe completar para abandonar la miseria. Y es un cambio pacífico que implica el abandono del anti-capitalismo, como venimos señalando desde varias páginas atrás.

2.4 *La solución para América Latina es la violencia y Cuba es el ejemplo*

Quizás sorprenda al lector que Galeano suscriba las siguientes palabras de Josué de Castro: “Yo, que he recibido un premio internacional de la paz, pienso que, infelizmente, no hay otra solución que la violencia para América Latina.”

Contra el imperialismo, pero también contra la voluntad de los propios cubanos, Galeano (1971, págs. 102-103) suma palabras de apoyo para el socialismo y su expresión en la Revolución cubana: “Cuando la revolución conquistó el poder, según Fidel Castro, la mayoría de los cubanos no era ni siquiera antiimperialista. Los cubanos se fueron radicalizando junto con su revolución, a medida que se sucedían los desafíos y las respuestas, los golpes y los contragolpes entre La Habana y Washington, y a medida que se iban convirtiendo en hechos concretos las promesas de justicia social. Se construyeron ciento setenta hospitales nuevos y otros tantos policlínicos y se hizo gratuita la asistencia médica; se multiplicó por tres la cantidad de estudiantes matriculados a todos los niveles y también la educación se hizo gratuita; las becas benefician hoy a más de trescientos mil niños y jóvenes y se han multiplicado los internados y los círculos infantiles. Gran parte de la población no paga alquiler y ya son gratuitos los servicios de agua, luz, teléfono, funerales y espectáculos deportivos. Los gastos en servicios sociales crecieron cinco veces en pocos años.”

No cabe duda de que en un primer momento, en el cortísimo plazo, la socialización de los medios de producción, o la socialización de la riqueza en general, atrae beneficios para ciertos sectores. Algo semejante ocurrió en Rusia ante la implementación del socialismo. Pero con el tiempo los problemas aparecen.

Se sincera al respecto Galeano (1971, pág. 103): “Pero ahora que todos tienen educación y zapatos, las necesidades se van multiplicando geométricamente y la producción solo puede crecer aritméticamente. La presión del consumo, que es ahora consumo de todos y no de pocos, también obliga a Cuba al aumento rápido de las exportaciones, y el azúcar continúa siendo la mayor fuente de recursos.”

Galeano (1971, pág. 102) advierte que “[l]a revolución descubrió, entonces, que había confundido al cuchillo con el asesino. El Azúcar, que había sido el factor del subdesarrollo [en manos del imperialismo], pasó a convertirse en un instrumento del desarrollo [en manos de la revolución cubana]. No hubo más remedio que utilizar los frutos del monocultivo y la dependencia, nacidos de la incorporación de Cuba al mercado mundial, para romper el espinazo del monocultivo y la dependencia”.

“En verdad”, reconoce Galeano (1971, pág. 104), “la revolución está viviendo tiempos duros, difíciles, de transición y sacrificio. Los propios cubanos han terminado de confirmar que el socialismo se construye con los dientes apretados y que la revolución no es ningún paseo.”

Nosotros pensamos que el camino tomado por Cuba no solo no trajo la libertad del pueblo, sino que lo esclavizó en la miseria innecesaria, esclavitud que además se profundiza por la imposibilidad de los isleños de abandonar su país. Si bien más arriba criticamos el aporte de Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Álvaro Vargas Llosa (1996) por calificar de “idiota” al pensamiento de Galeano en este libro, no podemos dejar de coincidir con la enorme evidencia empírica en contra de los argumentos aquí vertidos, y de los resultados alcanzados por la revolución cubana.

La reseña de Hermógenes Pérez de Arce (1996) es muy clara cuando dice que aunque “ellos”, los destinatarios, estén tan visiblemente equivocados, no por eso, reflexionamos, se les debiera tildar de “idiotas”. Idiotez a la que, además, no han escapado los autores del libro. En efecto, aparecen citados Plinio Apuleyo Mendoza, en 1971, propiciando la revolución socialista en América; Carlos Alberto Montaner pronosticando, en 1959, tras el ascenso de Fidel Castro, que a Cuba le espera un futuro de libertad y prosperidad “como la Isla nunca ha conocido”; Álvaro Vargas Llosa manifestando frente a la Casa Blanca, en 1984, y coreando: “US out of El Salvador! US out of El Salvador!”; y su padre, el prologuista y presentador, el mismísimo Mario, profetizando, en 1967, con entera certidumbre: “Dentro de diez, veinte o cincuenta años habrá llegado a todos nuestros países, como ahora a Cuba, la hora de la justicia social y América Latina entera se habrá emancipado del imperio que la saquea, de las castas que la explotan, de las fuerzas que hoy la ofenden y la reprimen.”

De ahí que invitemos a los lectores a profundizar también en este libro, más allá de lo desafortunado de su título, como un complemento a nuestro propio estudio. Después de todo, aquí no encontrará datos contundentes como los que allí se esbozan como el subsidio de cien mil millones de dólares recibido por Cuba de la Unión Soviética a lo largo de tres décadas o la tentación de reproducir el pronóstico genial del “Che” Guevara en 1961, al anunciar las nuevas políticas económicas de la Cuba socialista y sus resultados previsibles: “¿Qué piensa tener Cuba en el año 1980? Pues un ingreso neto per cápita de unos tres mil dólares. Más que Estados Unidos.” Todo un profeta.

La reseña de Hermógenes Pérez de Arce (1996) resume nuestra posición sobre lo dicho más arriba por Galeano. El gran mito cubano queda mal parado ante las cifras y al ser confrontado con las realidades. El lugar común de “salud y educación”, como los logros castristas que permiten soslayar los tremendos problemas económicos y de falta de libertad de la isla, queda desprovisto de verdad cuando se demuestra que otras naciones del hemisferio, sin pagar esos costos, avanzan aceleradamente en el tema sanitario y educacional. Y los autores se preguntan, desde luego, si es una “educación” deseable la que está constreñida a la enseñanza dogmática de una sola ideología; vigilada y limitada para no abandonar los rígidos cánones impuestos desde el gobierno.

En cuanto a los logros en salud, se han convertido en una broma de mal gusto: la población cubana hoy día, sufriende de avitaminosis y neuritis óptica, debidas a la pobreza de la alimentación; hospitales carentes de los elementos quirúrgicos esenciales, por un lado, mientras, por otro, y en un rasgo típico de la asignación irracional de recursos propia de la planificación socialista, cuenta con un médico por cada 225 habitantes, mientras Dinamarca, por ejemplo, modelo de sistema de salud exitoso, tiene uno por cada 450.

Caído el mito cubano, las comparaciones resultan casi crueles. Por ejemplo, con la cercana Puerto Rico, que ha seguido un camino inverso al de Cuba: en 1959, cuando comenzó la revolución en Cuba, ambos países tenían aproximadamente el mismo ingreso per cápita. “Treinta y siete años más tarde los puertorriqueños tienen diez veces el per cápita de los cubanos.”

2.5 La estructura contemporánea del despojo

Dice Galeano (1971, pág. 267) que “[c]uando Lenin escribió, en la primavera de 1916, su libro sobre el imperialismo, el capital norteamericano abarcaba menos de la quinta parte del total de las inversiones privadas directas, de origen extranjero, en América Latina. En 1970, abarca cerca de las tres cuartas partes. El imperialismo que Lenin conoció —la rapacidad de los centros industriales a la búsqueda de mercados mundiales para la exportación de sus mercancías; la fiebre por la captura de todas las fuentes posibles de materias primas; el saqueo del hierro, el carbón, el petróleo; los ferrocarriles articulando el dominio de las áreas sometidas; los empréstitos voraces de los monopolios financieros; las expediciones militares y las guerras de conquista— era un imperialismo que regaba con sal los lugares donde una colonia o semicolonias hubiera osado levantar una fábrica propia. La industrialización, privilegio de las metrópolis,

resultaba, para los países pobres, incompatible con el sistema de dominio impuestos por los países ricos. (...) A partir de la Segunda Guerra Mundial se consolida en América Latina el repliegue de los intereses europeos, en beneficio del arrollador avance de las inversiones norteamericanas”.

Y luego Galeano (1971, pág. 269) se pregunta: “¿Qué suerte correría el Imperio sin el petróleo y los minerales de América Latina? Pese al descenso relativo de las inversiones en minas, la economía norteamericana no puede prescindir (...) de los abastecimientos vitales y las jugosas ganancias que le llegan desde el sur. Por lo demás, *las inversiones que convierten a las fábricas latinoamericanas en meras piezas del engranaje mundial de las corporaciones gigantes no alteran en absoluto la división internacional del trabajo. No sufre la menor modificación el sistema de vasos comunicantes por donde circulan los capitales y las mercancías entre los países pobres y los países ricos. América Latina continúa exportando su desocupación y su miseria: las materias primas que el mercado mundial necesita y de cuya venta depende la economía de la región y ciertos productos industriales elaborados, con mano de obra barata, por filiales de las corporaciones multinacionales. El intercambio desigual funciona como siempre: los salarios de hambre de América Latina contribuyen a financiar los altos salarios de Estados Unidos y Europa.*”

Nuevamente vemos aquí una combinación de aciertos y desaciertos. En primer lugar, debemos reconocer que desde aquella famosa frase “América para los americanos” que está detrás de la Doctrina Monroe, se estableció que cualquier intervención de los estados europeos en América sería vista como un acto de agresión que requeriría la intervención de Estados Unidos. En la tercera sección ahondaremos precisamente en cómo ciertas políticas imperialistas comenzaron a desarrollarse a partir de 1914.

Dicho ello, esto no significa que el comercio entre Estados Unidos y América Latina desarrollado durante todo el siglo pasado deba ser visto como una política de saqueo, ni que los insumos provistos por América Latina eran el requisito para que Estados Unidos se convirtiera en la potencia económica que hoy es. Si Estados Unidos fue la fábrica del mundo en el siglo xx, China constituye la nueva fábrica del mundo en el siglo xxi. China demanda insumos de América Latina, como en su momento lo hizo Estados Unidos. Si un país se rehúsa por cuestiones culturales a comerciar con la principal fábrica del mundo –sea esta norteamericana o china–, entonces tiene mucho más que perder la economía pequeña que la grande. Basta comparar a Cuba con Puerto Rico para notar los resultados a partir de la revolución y el aislamiento del primero, para comprender las consecuencias de esa política.

De ser necesario, con la excepción de los metales, todos los productos –y claramente todos los mercados– pueden ser sustituidos. Un buen ejemplo lo constituye hoy el mercado de la carne en Argentina, reconocida por su buena calidad. El gobierno argentino ha impuesto controles a la exportación de carne para estimular su consumo interno, lo cual se ha convertido en una enorme oportunidad para Uruguay y Brasil de ganar mercados, a pesar de su inferior calidad. Está claro que el producto no es el mismo, pero ante ciertas restricciones la función empresarial siempre encontrará alternativas.

Por otro lado, hay que decir que el dato es engañoso. Estados Unidos en 1916 no se había constituido aún como la fábrica del mundo, ni pasó a tener la posición de acreedor que alcanzó después de la Segunda Guerra Mundial. Si miramos el intercambio de Estados Unidos con otras regiones como Europa o Asia en ese mismo período entre 1916 y 1970, observaremos que la expansión del comercio creció a un ritmo similar. Incluso entre los mismos estados dentro de los Estados Unidos, el comercio se aceleró fuertemente junto con su desarrollo.

En el extremo, cada hombre que trabaja en un mundo globalizado forma parte del engranaje mundial necesario para producir los bienes y servicios que consumimos. Pero mientras estos intercambios sean voluntarios, en un sistema de división internacional del trabajo, cada individuo que participa gana. Se trata de un juego de suma positiva.

Galeano descarga luego su antipatía con el Fondo Monetario Internacional, que, como siempre, la izquierda identifica con una herramienta fundamental del orden internacional vigente, y a sus recetas, como útiles para que los *conquistadores extranjeros entraran pisando tierra arrasada*. Concluye Galeano (1971, pág. 286) que “desde fines de la década del cincuenta, la recesión económica, la inestabilidad monetaria, la sequía del crédito y el abatimiento del poder adquisitivo del mercado interno han contribuido fuertemente en la tarea de voltear a la industria nacional y ponerla a los pies de las corporaciones imperialistas”, además de generar lo que los economistas llaman, y también Galeano (1971, pág. 305) la *explosión de la deuda*, ese “círculo vicioso de la estrangulación”.

Los liberales, sin embargo, se han mantenido siempre críticos de esta institución y los empréstitos que otorga a los países, aun cuando a cambio de los mismos promueva ciertas políticas que consideramos acertadas. El punto lo ha dejado muy claro Henry Hazlitt en un libro titulado *La conquista de la pobreza* (1974, pág. 194): “Si no existiese la ayuda exterior, los gobiernos que hoy la reciben encontrarían aconsejable tratar

de atraer la inversión privada extranjera. Para hacerlo, tendría que abandonar la política socialista e inflacionaria, el control de cambios y las prohibiciones de sacar dinero del país; renunciar a la continua presión sobre los negocios privados, a la legislación laboral restrictiva y a los impuestos discriminatorios, y dar seguridades contra la nacionalización, la expropiación y la confiscación.”

De ello se deduce que tanto los defensores como los críticos del capitalismo abogan por el fin del Fondo Monetario Internacional. Una extensa literatura ha reconocido los errores del FMI en la crisis argentina de 2001 y también en otros países, pero la crítica teórica sobre esta institución, especialmente por su efecto perverso sobre los incentivos a alcanzar una buena política económica, viene de más de medio siglo atrás.

Dicho esto, afirmar que el FMI y otros organismos multilaterales de crédito han trabajado para preparar una división internacional del trabajo en que –como dice Galeano (1971, pág. 15) en la apertura de su libro–, “unos países se especializan en ganar y otros en perder”, me parece un exceso.

Solo nos queda señalar que la incapacidad de América Latina para crear una industria fuerte jamás la encontraremos en Estados Unidos, ni en ningún colonialismo, sino en el fracaso continuo del intervencionismo y en la mala calidad institucional que refleja la política económica de nuestras naciones.

Me he preguntado muchas veces qué hubiera sido de la vida de Steve Jobs si en lugar de trabajar en el garaje de una casa en Estados Unidos, lo hubiera hecho en un garaje de Cuba. No me cabe duda de que todas sus ideas habrían conformado buenas conversaciones y sueños a compartir con amigos, pero jamás habrían salido de su mente, o del mismísimo taller.

2.6 *El capital y la invasión de los bancos*

No podía dejar de tratar el autor “la invasión de los bancos” (1971, pág. 289), explicando que “[l]a canalización de los recursos nacionales en dirección a las filiales imperialistas se explica en gran medida por la proliferación de las sucursales bancarias norteamericanas que han brotado, como los hongos después de la lluvia, durante estos últimos años, a lo largo y a lo ancho de América Latina. La ofensiva sobre el ahorro local de los satélites está vinculada al crónico déficit de la balanza de pagos de los Estados Unidos, que obliga a contener las inversiones en el extranjero, y al dramático deterioro del dólar como moneda del mundo. *América Latina proporciona la saliva además de la comida, y los Estados Unidos se limitan a poner la boca. La desnacionalización de la industria ha resultado un regalo*”.

Nosotros, sin embargo, pensamos que *el capital no tiene patria*. En un mundo globalizado nadie desea ni necesita tener sus empresas operando en el país en el que reside. Quien posee capital solo piensa en multiplicarlo, y por ello lo dirigirá a aquel lugar donde encuentre el máximo retorno y el menor riesgo. Son *empresas multinacionales* o, en este caso, bancos internacionales, porque no pertenecen a ninguna nación. Pueden tener la casa matriz en el país donde fueron fundadas, pero se trata de firmas que no solo se establecen en su país de origen, sino que también tienen presencia en otros, no solo en la venta de sus productos sino con establecimientos que elaboran sus productos.

América Latina es en este sentido un mundo de oportunidades, con enorme potencial para la inversión extranjera, sin embargo, el riesgo de nacionalización y expropiación es tan grande, que los capitales exigen retornos altísimos para hundir en nuestra región su capital.

El desafío está en construir *instituciones* sólidas, un término ignorado o incomprendido en la región. Siguiendo a Douglass North (1990) “[I]as *instituciones* no son personas, *son costumbres y reglas* que *proveen un conjunto de incentivos y desincentivos* para individuos. Implican un mecanismo para *hacer cumplir los contratos*, sea personal, a través de códigos de comportamiento, sea a través de terceros que controlan y monitorean. Debido a que, en último término, la acción de terceros siempre implica al estado como fuente de coerción, la teoría de las instituciones incluye un análisis de las estructuras políticas de la sociedad y el grado en que estas proveen un marco para que el ‘hacer cumplir’ –*enforcement*– sea efectivo. *Las instituciones surgen y evolucionan por la interacción de los individuos*. La creciente especialización y división del trabajo en la sociedad es la fuente básica de esta evolución institucional”.

De ahí que nosotros enfatizamos que el principal desafío de América Latina es institucional, y esto no es algo que se pueda imponer desde el estado, más allá de que se puede importar una constitución y cierta legislación de países donde las instituciones son más sólidas, sino que debe darse cierta evolución institucional hacia el respeto por la propiedad, la integración comercial y los intercambios libres y voluntarios.

Volviendo sobre la *invasión de los bancos*, en un sentido contrario al de Galeano, afirma Henry Hazlitt (1973, pág. 182) que “en cualquier país atrasado hay actividades potenciales, ‘oportunidades de inversión’, casi ilimitadas, ante todo por falta de capital para iniciarlas. Es esta falta de capital lo que hace tan difícil para el país ‘subdesarrollado’ salir del pozo

de su penuria. El capital exterior puede acelerar enormemente su ritmo de mejora”. Expulsar a los bancos o limitar sus operaciones, tan solo puede agregar restricciones a la función empresarial, y con ello se hunde un poco más en la pobreza a la sociedad latinoamericana.

3. El análisis político, las instituciones y el principio de no intervención

Si es un mito pensar que la riqueza del pueblo de Estados Unidos es la contrapartida de la pobreza de América Latina, entonces debemos dar una respuesta adicional a la causa del desarrollo económico norteamericano. Después de todo, Galeano no pudo escapar al pensamiento mercantilista del siglo XVI y XVII, alegando en el siglo XX que en los metales y productos saqueados se encuentra la riqueza misma.

Adam Smith justamente titula su obra maestra *La riqueza de las naciones* (1776) para señalar *el error mercantilista de que la riqueza está en los metales*, y explicar, más bien, que *la riqueza de una sociedad está en los bienes materiales que se puedan producir*. Más tarde la literatura extenderá el análisis de Adam Smith también a los servicios, e incorporará nuevos aportes de varios autores como Frank Knight –separando la incertidumbre del riesgo–, Ludwig von Mises –advirtiendo del carácter subjetivo del capital–, Joseph Schumpeter –enfaticando el rol de la innovación– o Israel Kirzner (1973) –concentrando la atención en la creatividad empresarial–, por tomar algunos de los autores más destacados en el campo.

Al respecto, ni Marx ni Galeano le otorgan al empresario el valor que merece en el proceso de producción, ni les parece justa la retribución correspondiente a la creatividad que origina un proyecto de inversión, aspecto que posiblemente encuentra su causa en la *teoría objetiva del valor* en la que basan su estudio. Quizás lo más curioso del análisis comparado entre el capitalismo y el socialismo, es que de sustituir el segundo al primero, se supondrá una *sustitución de la planificación descentralizada de millones de personas por la planificación centralizada de unas pocas*, quienes a través de mandatos intentarán imponer a la sociedad un orden ajeno a la voluntad de los individuos, tal como ocurrió en Cuba o Rusia, o en cualquier nación donde estas ideas intentaron ser impuestas.

Lo cierto es que la función empresarial, por su carácter creativo, *crea valor* y solo en ella uno puede encontrar explicación al bienestar de un pueblo.

A continuación estudiaremos la arquitectura institucional que surge en Estados Unidos tras su declaración de independencia en 1776, pues solo

ella puede explicar el *American way of life* y el milagroso desarrollo que esta nación joven pudo disfrutar durante el siglo XIX y principios del siglo XX.

3.1 *Arquitectura institucional de Estados Unidos*

Consistente con el análisis de McCloskey reseñado más arriba para explicar el desarrollo económico europeo, Alberto Benegas Lynch (h) resume en cinco elementos el *American way of life*: respeto, generosidad, realización, religiosidad y libertad. “La columna vertebral sobre lo que estuvo asentado todo el esqueleto estadounidense es el sentido del respeto recíproco. Que el fuero personal de cada uno es inviolable y que las personas pueden hacer de sus vidas lo que les plazca, siempre y cuando no lesionen derechos de terceros” (Benegas Lynch, 2008, pág. 27).

El quinto de los elementos, *la libertad*, implicó una *desconfianza en el poder político*, lo que llevó a los primeros norteamericanos a aprender de las lecciones europeas y crear un dique de contención ante los excesos públicos, dique que más tarde se verá desbordado y que amenaza con terminar con este estilo de vida en el siglo XXI.

Al respecto, los *padres fundadores* (Benjamin Franklin, George Washington, John Adams, Thomas Jefferson, John Jay, James Madison, Thomas Paine y Alexander Hamilton) desarrollaron una *arquitectura institucional basada en ocho elementos para detener la amenaza del poder político contra la vida, la libertad, la propiedad, la libertad de expresión, la prensa libre, la libertad de culto y de reunión y otros derechos fundamentales*: “en primer lugar, la noción misma de los derechos de las personas y la consiguiente arquitectura del gobierno para preservarlos basada en la división de poderes, en el contralor recíproco y en el modo de elegir a cada uno de los integrantes de los distintos departamentos. En segundo término la concepción sobre la guerra y las fuerzas armadas. Tercero, la libertad de prensa. Cuarto, la instauración del debido proceso. Quinto, la oficialización de lo ya mencionado en cuanto a la separación entre las iglesias y el estado y la consecuente libertad de culto. Sexto, la tenencia y portación de armas. Séptimo, el resguardo de la privacidad, y octavo, el federalismo” (Benegas Lynch, 2008, pág. 29).

No tendremos espacio aquí para desarrollar los ocho elementos, pero sí profundizaremos en dos de ellos. Primero, en el *federalismo estadounidense*, definido como un sistema de gobierno en el que las facultades y los poderes, se ejercitan de modo concurrente entre el gobierno central y los estados miembros con esferas bien definidas y establecidas constitucionalmente. Los

padres fundadores se preocuparon por crear un marco institucional en el que los estados miembros competían sin restricciones para atraer inversiones y poblaciones a través del manejo independiente de su política tributaria. Esto aseguraba cierto “voto con los pies”, y cada individuo o empresa tenía libertad para movilizarse en función del nivel de impuestos que deseaba pagar y el nivel de servicios públicos que quería recibir –dentro de los límites de la oferta de los distintos estados.

Esta competencia horizontal entre estados aseguró incentivos para mantener un gasto público limitado; de otro modo, incrementaban el costo tributario y ahuyentaban a las empresas, con su consecuente generación de empleo.

El segundo punto tiene que ver con la guerra, las fuerzas armadas y, en términos más generales, la *política exterior*. Al respecto, George Washington decía en 1796, en ejercicio de la Presidencia de la nación, que “[e] stablecimientos militares desmesurados constituyen malos auspicios para la libertad bajo cualquier forma de gobierno y deben ser considerados como particularmente hostiles a la libertad republicana”. En el mismo sentido, Madison anticipó que “[e]l ejército con un Ejecutivo sobredimensionado no será por mucho un compañero seguro para la libertad” (citados por Benegas Lynch, 2008, pág. 39).

Durante mucho tiempo el gobierno de Estados Unidos fue reticente a involucrarse en las guerras a las que fue invitado. Robert Lefevre (1954/1972, pág. 17) escribe que entre 1804 y 1815 los franceses y los ingleses insistieron infructuosamente para que Estados Unidos se involucrara en las Guerras Napoleónicas; lo mismo ocurrió en 1821, cuando los griegos invitaron al gobierno estadounidense a que envíe fuerzas en las guerras de independencia; en 1828 Estados Unidos se mantuvo fuera de las guerras turcas; lo mismo sucedió a raíz de las trifulcas austríacas de 1848, la Guerra de Crimea en 1866, las escaramuzas de Prusia en 1870, la Guerra Chino-Japonesa de 1894, la Guerra de los Bóeres en 1899, la invasión de Manchuria por parte de los rusos y el conflicto ruso-japonés de 1903, en todos los casos, a pesar de pedidos expresos para tomar cartas en las contiendas.

Volviendo sobre la pregunta central de este apartado, esto es, sobre las causas del crecimiento económico norteamericano, no podemos desconocer el impacto de la inmigración, pero sin un marco institucional adecuado –provisto por la Constitución, la división de poderes, el federalismo, la estabilidad monetaria que implicaba el patrón oro clásico, ciertas reglas fiscales o el mismo principio de no intervención en política exterior–, no

solo menos personas se habrían sentido estimuladas a abandonar Europa y asentarse en Estados Unidos, sino que incluso el impulso empresarial habría sido menor. La función empresarial encontró en Estados Unidos la calidad institucional que hacía tiempo se había perdido en varios países de Europa.

3.2. *El comienzo de la declinación*

El abandono del legado de los *padres fundadores* comienza a darse con el inicio de la Primera Guerra Mundial. No solo comienza un abandono de la política exterior de *no intervención*, sino que también se observa un estado creciente, más intervencionista y un paulatino abandono del patrón oro y del federalismo. El poder ejecutivo comenzó a ejercer poco a poco una creciente autonomía, y a pesar de las provisiones constitucionales en contrario opera con una clara preeminencia sobre el resto de los poderes, avasallando las facultades de los estados miembros.

Lefevre escribe que desde la Primera Guerra Mundial en adelante “la propaganda ha conducido a aceptar que nuestra misión histórica [la estadounidense] en la vida no consiste en retener nuestra integridad y nuestra independencia y, en su lugar, intervenir en todos los conflictos potenciales, de modo que con nuestros dólares y nuestros hijos podemos alinear al mundo (...) La libertad individual sobre la que este país fue fundado y que constituye la parte medular del corazón de cada americano [estadounidense] está en completa oposición con cualquier concepción de un imperio mundial, conquista mundial o incluso intervención mundial (...) En América [del Norte] el individuo es el fundamento y el gobierno un mero instrumento para preservar la libertad individual y las guerras son algo abominable. (...) ¿Nuestras relaciones con otras naciones serían mejores o peores si repentinamente decidiéramos ocuparnos de lo que nos concierne?” (Lefevre, 1954/1972, págs. 18-19).

A partir de las dos guerras mundiales y la gran depresión de los años treinta se nota un quiebre en la política internacional americana respecto de su política exterior. De ser el máximo opositor a la política imperialista, pasó a crear el imperio más grande del siglo xx. Pero no se trató solo de la política exterior. Robert Higgs (1989) desarrolló su teoría del efecto trinquete (o “*ratchet effect*”) para mostrar que cada vez que el gobierno crece a través de una guerra o crisis, la disminución de los gastos después de la guerra no es suficiente para hacer que el nivel de gasto básico retorne al nivel previo (Ravier y Bolaños, 2013, pág. 66). Esto significa que introducirse en

conflictos bélicos no solo llevó a Estados Unidos a abandonar el *principio de no intervención*, sino que también lo llevó a abandonar el gobierno limitado, y su significativa carga tributaria sobre la economía de mercado.

De ahí que Galeano (1971, pág. 309) guarde plena razón cuando critica la política proteccionista norteamericana: “Del mismo modo que desalientan fuera de fronteras la actividad del estado, mientras dentro de fronteras el estado norteamericano protege a los monopolios mediante un vasto sistema de subsidios y precios privilegiados, los Estados Unidos practican también un agresivo proteccionismo con tarifas altas y restricciones rigurosas, en su comercio exterior.”

Y es que se trata de un paquete. Si Estados Unidos abandona el *principio de no intervención* y decide participar activamente en los conflictos bélicos, entonces no puede depender de la importación de alimentos para abastecer el consumo local. *No hay un argumento económico para los subsidios, sino un argumento político*, fundado esencialmente en la política imperialista.

A partir de allí ya no hubo retorno. Alberto Benegas Lynch (h) (2008) es muy gráfico al enumerar las intromisiones militares en el siglo XX en que Estados Unidos se vio envuelto, las que incluye a Nicaragua, Honduras, Guatemala, Colombia, Panamá, República Dominicana, Haití, Irán, Corea, Vietnam, Somalia, Bosnia, Serbia-Kosovo, Iraq y Afganistán. Esto generó en todos los casos los efectos exactamente opuestos a los declamados, pero, como queda dicho, durante la administración del segundo Bush, la idea imperial parece haberse exacerbado en grados nunca vistos en ese país, aún tomando en cuenta el establecimiento anterior de bases militares en distintos puntos del planeta, ayuda militar como en los casos de Grecia y Turquía o intromisiones encubiertas a través de la CIA.

Poco a poco Estados Unidos fue copiando el modelo español. Copió su proteccionismo, luego su política imperialista, y ahora hacia comienzos del siglo XXI su estado de bienestar, el que ya deja al gobierno norteamericano con un estado gigantesco, déficits públicos récord y una deuda que supera el 100% del PIB (Ravier y Lewin, 2012).

El estudio de William Graham Sumner (1899/1951, págs. 139-173) nos es de suma utilidad al comparar el imperialismo español con el actual norteamericano, aun cuando sorpresivamente su escrito tiene ya varias décadas: “España fue el primero (...) de los imperialismos modernos. Los Estados Unidos, por su origen histórico, y por sus principios constituye el representante mayor de la rebelión y la reacción contra ese tipo de estado. Intento mostrar que, por la línea de acción que ahora se nos propone,

que denominamos de expansión y de imperialismo, estamos tirando por la borda algunos de los elementos más importantes del símbolo de América [del Norte] y estamos adoptando algunos de los elementos más importantes de los símbolos de España. Hemos derrotado a España en el conflicto militar, pero estamos rindiéndonos al conquistado en el terreno de las ideas y políticas. El expansionismo y el imperialismo no son más que la vieja filosofía nacional que ha conducido a España donde ahora se encuentra. Esas filosofías se dirigen a la vanidad nacional y a la codicia nacional. Resultan seductoras, especialmente a primera vista y al juicio más superficial y, por ende, no puede negarse que son muy fuertes en cuanto al efecto popular. Son ilusiones y nos conducirán a la ruina, a menos que tengamos la cabeza fría como para resistirlas.”

Y más adelante agrega (1899/1951, págs. 140-151): “Si creemos en la libertad como un principio americano [estadounidense] ¿por qué no lo adoptamos? ¿Por qué lo vamos a abandonar para aceptar la política española de dominación y regulación?”

Reflexiones finales

Hemos hecho un esfuerzo en este ensayo por condensar en unas pocas páginas una enorme literatura de signo contrario al compilado en *Las venas abiertas de América Latina*, no con el ánimo de convencer a Galeano y sus seguidores de nuestra posición, sino para ofrecer al lector latinoamericano una fuente de información en la que indagar para descubrir una línea de pensamiento alternativa al anti-capitalismo dominante.

El lector que haya recorrido estas páginas atentamente comprenderá que para nosotros ese *anti-capitalismo* que se refleja en *Las venas* es la causa de nuestros males, lo que en el siglo XXI también está afectando a Estados Unidos y a la Unión Europea.

Si bien sentimos haber perdido al *benchmark* práctico liberal que supo ser Estados Unidos durante mucho tiempo, y si bien reconocemos hoy en Norteamérica cierta política imperialista, no leemos el mundo del mismo modo que Galeano, y no pensamos que su política exterior, o las empresas multinacionales y bancos, estén en el siglo XXI absorbiendo nuestra riqueza.

Por el contrario, el mundo está necesitando ahora más que nunca, de la integración y del proceso de globalización, para compensar los efectos perversos del intervencionismo creciente. Afortunadamente, las locomotoras China y la India han resultado ser ese contrapeso en los últimos años,

empujando al mundo tras ellos, inundando los mercados con productos industrializados a precios bajos, y en especial para América Latina, demandando sus insumos y alimentos. Pero ese desarrollo tiende a decaer, y tanto Europa como Estados Unidos no logran, y quizás ni siquiera buscan por el momento, abandonar el estado de bienestar cuyo costo las empresas locales ya no pueden soportar.

En un mundo globalizado ya no hay ellos y nosotros. Debemos intentar abandonar las fronteras políticas, e integrarnos pacíficamente como un solo pueblo, más allá de nuestras obvias diferencias culturales.

En definitiva, Galeano nos deja una propuesta, que se resume en un camino de violencia y sangre. Nosotros, intentamos dar un mensaje de esperanza, porque queda otro camino para alcanzar la libertad, y este es un camino pacífico, que depende del intercambio voluntario, del ahorro, de la división del trabajo y de la cooperación social espontánea. No tenemos que abandonar el capitalismo, solo debemos purificarlo.

Bibliografía

Apuleyo Mendoza, Plinio, Carlos Alberto Montaner, y Álvaro Vargas Llosa. *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Barcelona: Editorial Atlántida, 1996.

Ayau Cordón, Manuel F. *Un juego que no suma cero*. Guatemala: CEES, Universidad Francisco Marroquín, 2006.

Benegas Lynch (H), Alberto. “Bienes públicos, externalidades y los *free-riders*: el argumento reconsiderado”. *Estudios Públicos* no. 71 (1998).

-----, *Estados Unidos contra Estados Unidos*. México: Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

Coase, Ronald H. “The Lighthouse in Economics”. *The Journal of Law and Economics* no. 17 (octubre 1974).

-----, “The Problem of Social Cost”. *The Journal of Law and Economics* no. 3 (octubre 1960).

Cowen, Tyler (ed.). *The Theory of Market Failure*, Fairfax, Virginia: George Mason University Press, 1998.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general sobre las Indias*. Madrid, 1959.

Flynn, John T. *The decline of the American Republic*, Nueva York: The Devin-Adair Company, 1955.

Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, Biblioteca Eduardo Galeano, 1ra. edición, 1ra. reimpresión, 2010 [1971].

Hayek, Friedrich A. (ed.). *Collectivist Economic Planning*. Londres: Routledge & Sons, 1935. Reeditado por Clifton Augustus M. Kelley, 1975 [1935].

-----, “The use of knowledge in society”. *American Economic Review* no. 35 (1945): 519-30.

-----, “El significado de la competencia”. *Libertas* no. 13 (octubre 1990) [1946].

-----, *Individualism and Economic Order*. Chicago: Gateway Edition, Henry Regnery, 1972.

Hazlitt, Henry. *La conquista de la pobreza*. Madrid: Biblioteca de la Libertad, Unión Editorial, 1974.

-----, *La economía en una lección*. Madrid: Unión Editorial, 1973 [1946].

Huerta de Soto, Jesús. *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*. Madrid: Unión Editorial, 1992.

Johnson, Paul. *A history of the modern world*. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1983.

Kirzner, Israel M. *Competition and Entrepreneurship*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

Lefevre, Robert. "From that days to this". *Faith and Freedom* vol. V, no. 8 (abril 1954/1972).

Mazzina, Constanza. "¿Qué es la libertad?" *Laissez Faire* no. 26-27 (marzo-septiembre 2007).

McCloskey, Deirdre (2010a). *Bourgeois Dignity: A Revolution in Rhetoric*. Lead Essay. Cato Unbound, 2010.

----- (2010b), *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

----- (2010c). *Language and Interest in the Economy: A White Paper on "Humanomics"*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Mises, Ludwig von. *Socialismo*. Madrid: Unión Editorial, 1968 [1922].

----- *Liberalismo*. Madrid: Unión Editorial, 1982 [1927].

----- *La acción humana: Tratado de Economía*, 4ta. ed. Madrid: Unión Editorial, 1986 [1966].

----- *Teoría e Historia*. Madrid: Unión Editorial, 1975 [1957].

----- *La mentalidad anticapitalista*. Madrid: Unión Editorial, 2011 [1979].

North, Douglass. "La nuevas economía institucional". *Libertas* no. 12, (mayo 1990).

Pérez de Arce, Hermógenes. Reseña del *Manual del perfecto idiotia lationamericano*. *Estudios Públicos* no. 62 (otoño 1996): 329-335.

Rand, Ayn. *La virtud del egoísmo*. Buenos Aires: Grito Sagrado, 2006 [1961].

Ravier, Adrián O. "James M. Buchanan y el análisis económico de la política". *Laissez Faire* no. 30-31 (marzo-septiembre 2009).

----- *En busca del pleno empleo. Estudios de macroeconomía austriaca y economía comparada*. Madrid: Biblioteca Austriaca, Unión Editorial, 2010.

----- Reseña de *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*. *Cuadernos de Economía Política* vol. 30, no. 54 (2011).

----- *La globalización como un proceso espontáneo*. Madrid: Biblioteca Austriaca, Unión Editorial, 2012.

-----, y Lewin, Peter. "The Subprime Crisis". *The Quaterly Journal of Austrian Economics* vol. 15, no. 1, (primavera 2012): 45-74.

-----, y Bolaños, Stefany. "Fundamentos de la expansión del Estado moderno en el siglo xx". *Criterio Libre* vol. 11, no. 18 (2012): 55-72.

Read, Leonard. “Yo, el lápiz”. *The Freeman, Ideas on Liberty* vol. 45, no. 5 (mayo 1996).

Rothbard, Murray N. “Monopolio y competencia”. *Libertas* no. 34 (mayo 2001) [1962].

-----. *La ética de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1995 [1982].

-----. *Historia del pensamiento económico*, vols. 1 y 2. Madrid: Unión Editorial, 1999 [1995].

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

Sumner, William Graham. *The Conquest of the United States by Spain and other Essays*. Chicago: Henry Regnery, M. Polner (eds.), 1899/1951.

Thomsen, Esteban F. “Precios e información”. *Libertas* no. 11 (1989).

Zanotti, Gabriel. “La filosofía política de Ludwig von Mises”. *Procesos de Mercado* vol. VII, no. 2 (otoño 2010): 109-145.

a
d
d
e
r
r
b
i
a
t
r
a
e
i
e
d
a
e
a
d
e
i
a
b
d
a

Mención

Limitar al Leviatán: el desafío de frenar la redistribución y liberar las energías individuales

Martín Simonetta



Martín Simonetta (Buenos Aires, Argentina, 1970) es licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad del Salvador y maestro en Política Económica Internacional por la Universidad de Belgrano, ambas en Argentina. Profesor de Economía en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales en la Cámara Argentina de Comercio y director ejecutivo de la Fundación Atlas para una Sociedad Libre de Argentina, es autor de diversas obras, entre ellas el *best-seller* *El vaso. El éxito depende de ti* (2011). Su correo electrónico es mcjsimonetta@gmail.com.

Leviatán: Estado todopoderoso

La limitación del poder ha sido un gran desafío a lo largo de la historia de la humanidad. El paso de la ley del más fuerte a la vigencia de normas fue fruto de un arduo y largo camino recorrido por el hombre. Si bien tomamos la existencia de derechos como algo dado en el presente, la mayor parte de nuestra historia como especie ha sido de salvajismo. Tal como en otras especies, solo la capacidad de imponer la voluntad por parte de unos sobre otros era suficiente para hacer valer la voluntad de unos sobre otros. No importaba el débil, solo el fuerte.

Los pensadores llamados “contractualistas” –Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778)– reflexionaron desde diferentes perspectivas acerca del fenómeno del nacimiento de la “civilización”, o –dicho de otra forma– del fin de la ley del más fuerte y el paso al predominio de otro tipo de reglas. Con diferentes perfiles y fundamentos teóricos, buscaron en distintos modelos (en muchos casos antagónicos) de lo que denominaron “contrato social” –y contrastantes fundamentos filosóficos– el origen de la sociedad civil.

Thomas Hobbes se refirió al hecho de que el hombre –en el estado pre-civilizatorio– era esencialmente “lobo del hombre” (“*homo homini lupus*”) y en ese contexto la vida no es otra cosa que “desagradable, solitaria, brutal y corta” (“*nasty, solitary, brutish and short*”).¹ A partir de esa visión, justificó el

¹ Thomas Hobbes. *El Leviatán*. 1651.

absolutismo monárquico, como una opción de segundo mejor a “la ley de la selva” que caracterizaba al salvaje estado de naturaleza. El mítico monstruo marino Leviatán representaba –en su pensamiento– la opción posible de un Estado absoluto con un enorme poder que evitara que el hombre actuara autodestruyéndose salvajemente. En su visión, la monarquía absoluta era una opción buena, comparándola con la vida salvaje.

Por su parte, Jean Jacques Rousseau –inspirador de la Revolución francesa– centró su propuesta para escapar al estado de naturaleza en mayorías todopoderosas capaces de imponerse por encima de las irrelevantes minorías.² De esta forma, los gobiernos democráticos sin límites reemplazaban a los gobiernos monárquicos sin límites. Esta alternativa cambiaba el despotismo monárquico por un despotismo democrático. La protección de las libertades y de los derechos individuales no era relevante en su razonamiento.

Una visión menos pesimista respecto de la salida del salvajismo es la de John Locke, quien desarrolló la idea del contrato social como forma para escapar del estado de naturaleza. En su razonamiento, la defensa de la vida, la libertad y la propiedad eran elementos clave en el nacimiento de la civilización.³ En este contexto, el gobierno limitado y el desafío de maniar al soberano eran puntos clave para alcanzar las metas señaladas.

Contractualistas: Parecidos pero muy distintos				
Del “estado de naturaleza” a diferentes formas de gobierno				
Pensador	Obra central	Perfil de gobierno emergente	Límites al poder absoluto	Riesgo para los derechos individuales
Thomas Hobbes	<i>El Leviatán</i>	Monarquía absoluta	No	Alto
Jean Jacques Rousseau	<i>El contrato social</i>	Democracia mayoritaria	No	Alto
John Locke	<i>Ensayos sobre el gobierno civil</i>	Gobierno limitado	Sí	Bajo

La necesidad de limitar al soberano es un punto clave en el pensamiento de Locke, quien encuentra en la limitación del poder político la única garantía de la libertad individual. Señala Locke:

Por tanto es evidente que la monarquía absoluta, que para algunos hombres es considerada como el único gobierno en el mundo, es de hecho inconsistente con la sociedad civil. Pero yo deseo que estos que hacen estas objeciones recuerden que

² Jean Jacques Rousseau. *El contrato social*. 1762.

³ John Locke. *Tratado sobre el gobierno civil*. 1689.

los monarcas son solo hombres. Es como si los hombres al abandonar el estado de naturaleza, acordaran que todos ellos excepto uno deban estar bajo la restricción de la ley; pero que él debería retener toda la libertad del estado de naturaleza, aumentada con poder y hacerse licenciosa por impunidad.⁴

A efectos de comprender cuán altos deben ser los costos de vivir en sociedad, James Buchanan considera que en el mundo hobbesiano cualquier persona en esa selva valoraría la seguridad y la propiedad tanto que cualquier contrato con el soberano le resultaría altamente beneficioso. Ergo, dado este alto costo de permanecer en el estado de naturaleza, Hobbes justificaba el absolutismo monárquico como proveedor de seguridad y orden, aunque con poder ilimitado. Por su parte, Montesquieu, John Locke y los padres fundadores de los Estados Unidos son más optimistas que Hobbes en el sentido de su concepción del contrato constitucional como potencial limitador de las actividades del gobierno.⁵

Incentivos redistributivos en las democracias mayoritarias y en las democracias limitadas

En las diferencias esenciales existentes en las visiones de Locke y Rousseau podemos hallar los orígenes de dos concepciones sobre la democracia, con fuertes implicancias prácticas. Ambas líneas de pensamiento dieron origen a dos visiones con un “sonido” aparentemente similar pero con dramáticas diferencias respecto a sus fundamentos y sus implicancias.

Mientras el pensamiento de Locke alertó sobre los riesgos del gobierno sin límites y aconsejó limitarlo, el de Rousseau solo se enfocó en realizar un “enroque” respecto del portador del poder absoluto. Así, la monarquía absoluta dejó lugar a la democracia absoluta, sin límites, y con capacidad de pasar por encima de los derechos individuales.

En los pensamientos de Locke podemos encontrar los valores prevalecientes en la Revolución Gloriosa de 1688, que derrocó a Jacobo II, limitando el poder absoluto de la monarquía y estableciendo la Declaración de Derechos, que se constituiría en uno de los documentos más relevantes de la historia británica. También los antecedentes de la Revolución de Estados Unidos. Los padres fundadores de ese país hallaron en la división de poderes, esbozada por Montesquieu reflejando

⁴ Armando Ribas. “El pensamiento de John Locke y David Hume”. *Héroes de la libertad*. Fundación Atlas para una Sociedad Libre y Fundación Hayek, 2006.

⁵ James Buchanan. “Politics without Romance: A Sketch on Positive Public Choice Theory and Its Normative Implications”, pág. 15. *The Theory of Public Choice II*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

el sistema británico, una forma de controlar a ese monstruo incontenible que parecía ser el Estado, lo cual fue consagrado en la primera constitución escrita de la historia de la humanidad. Del mismo modo, el federalismo emergió como forma espontánea de organización desde las colonias hacia el gobierno central, contribuyendo más aún a establecer un control cercano de los ciudadanos como *tax-payers*, votantes y beneficiarios de los servicios del Estado.

Mientras tanto, el pensamiento de Rousseau se encuentra como gran inspirador de la dinámica de la Revolución francesa. Algunos pensadores como Armando Ribas sugieren que “el racionalismo político que viera su alborada en la Revolución francesa de 1789 se desarrolla para alcanzar los totalitarismos que asolaron al mundo durante el siglo XX”.⁶

Bajo el mismo concepto de democracia, traducido generalmente como “gobierno del pueblo”, se denominaron instituciones con profundas y esenciales diferencias. En el pensamiento de Rousseau prevaleció la visión de un régimen basado en la voluntad de las mayorías, de cambios bruscos sobre las normas positivas que generen un quiebre sobre las instituciones previas; en el de Locke, contrariamente, el establecimiento de límites por parte de los ciudadanos al poder monárquico. Esta visión tiene que ver con la historia británica de gradual limitación del poder a través de una burguesía próspera que, lentamente, fue logrando el reconocimiento de derechos por parte de la monarquía. El derecho, en este caso, no es otra cosa que el fruto de la evolución lenta, espontánea y sólida de un conjunto de normas evolutivas, tal como lo refleja el *common law*.

En el presente trabajo nos preguntaremos si una democracia ilimitada –equiparable a un Estado Leviatán todopoderoso– es la mejor alternativa posible para la ciudadanía o si, por el contrario, constituye un enorme peligro para la defensa de los derechos de las personas. En este contexto, reflexionamos sobre la situación actual en algunos países de América Latina y sus implicancias en términos de la concentración del poder en la región.

Populismos en la América Latina actual

Desde la década de 1980, la democracia ha regresado a América Latina. Pero ¿qué democracia? ¿La de Locke o la de Rousseau? ¿Una democracia como herramienta de elección de mandatarios con poderes limitados o una democracia que elige a un mandatario sin mayores restricciones que las formas legales que puede utilizar?

⁶ Armando P. Ribas. “Populismo: Etapa superior del socialismo. Soberanía del pueblo y soberanía del Estado”.

Parecen existir dos grandes tendencias en la región. Por un lado, algunos países caracterizados por una estabilidad macroeconómica, apertura comercial y alternancia política. Por el otro, países con fuertes desequilibrios macro, comercio internacional administrado y fuertes restricciones a la competencia política. Mientras en el primer grupo podemos encontrar a países como Chile y México, en el segundo hallamos a naciones como la Venezuela de Chávez-Maduro, la Bolivia de Evo Morales, el Ecuador de Rafael Correa y la Argentina de Néstor y Cristina Kirchner. Una América Latina que –no sin dificultades– se intenta integrar a la economía global. Otra que da la espalda al mundo, aunque se integra solo a través de la venta de *commodities* agropecuarios o minerales.

Entre ellos destacamos a la Venezuela que por varios lustros estuviera bajo el dominio de Chávez y, actualmente, de Maduro. Cabe señalar que cuando asume Chávez, el precio del petróleo se encontraba en nueve dólares el barril, mientras en la actualidad ronda los cien dólares por barril, habiendo llegado cerca de ciento cincuenta por barril. Algunos analistas se refieren la “maldición de los recursos naturales” para calificar casos donde los excelentes precios internacionales de los *commodities* brindan rienda suelta a los deseos políticos de los gobernantes. El petróleo en Venezuela y Ecuador, el gas en Bolivia y la soja en Argentina representan una enorme “billetera” para gobiernos que se apropian de estos recursos para financiar sus políticas populistas.

Recursos naturales en manos del Estado como instrumento de financiamiento del gasto público en Argentina, Bolivia, Ecuador y Venezuela				
País	Presidente	Inicio de mandato	Cantidad de años de mandato a la fecha	Commodity
Venezuela	Hugo Chávez-Maduro	1999	14	Petróleo
Argentina	Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner	2003	10	Soja
Bolivia	Evo Morales	2006	7	Gas
Ecuador	Rafael Correa	2007	6	Petróleo

Las llamadas “misiones” venezolanas son un ejemplo tangible y concreto de la forma en que los populismos distribuyen beneficios sobre los votantes. Las hay educativas, tales como las destinadas al analfabetismo (Misión Robinson I), a la educación básica (Misión Robinson II), a la educación media (Misión Ribas), a los estudios universitarios (Misión Sucre). También

referidas a aspectos alimentarios y servicios básicos (Misión Barrio Adentro), habitacionales (Gran Misión Vivienda Venezuela), vinculadas a mercados y supermercados (Misión Mercal), entre otras.

Paradójicamente, los discursos populistas de estos países –que más se refieren a pobreza y más quieren luchar contra ella– son los menos efectivos en ese fin. Contrariamente, los que más resultados obtienen son los que menos referencia hacen a este tema y se enfocan en generar condiciones para el desarrollo empresarial exitoso como base del crecimiento económico.

Estas democracias mayoritarias son electas por voto popular (en algunos casos en elecciones cuestionadas) pero avasallan los derechos de las minorías que subsidian a las mayorías. Los intentos de terminar con la división de poderes caracterizan a estos regímenes: parlamentos y poderes judiciales que se someten al Poder Ejecutivo son parte del escenario institucional.

Recientemente, en Argentina se ha logrado frenar una profunda reforma judicial que apuntaba a terminar con la independencia del Poder Judicial. Bajo el lema de “democratizar la Justicia” se intentó terminar con el sistema de frenos y contrapesos. Afortunadamente, la iniciativa fue bloqueada por la misma Justicia. Al menos hasta el momento de escribir estas líneas.

Entonces nos preguntamos sobre la rentabilidad política de los populismos mencionados en América Latina. Más allá de la inmejorable situación de los precios de los mercados internacionales para los productos que los países elaboran, no han logrado reducir los niveles de pobreza de la población. La pregunta es si no han podido o no han querido. O si el voto del pobre y hambriento es un voto más fácil de conquistar que el voto “con el estómago lleno” y educado.

Economía política de la democracia sin límites

Los enormes incentivos redistributivos de las democracias sin límites siempre fueron vistos como una amenaza potencial a la calidad de las instituciones.

En este sentido, Wilfredo Pareto desarrolló lo que es conocido como el “principio de Pareto” o la “ley del 80/20”, mostrando con gran claridad los incentivos redistributivos de las democracias sin límites. Sostenía Pareto que el 80% de la tierra en Italia era poseída por el 20% de la población y que esta relación se verificaba también en otros países europeos. Entonces, si esto era así, lo que se debía hacer para contentar al 80% de la población

era bastante simple: sacarle recursos al 20% de la ciudadanía y repartirlo entre el 80%. Diversos autores, encuentran en la figura de Pareto a uno de los inspiradores de la economía redistributiva de Mussolini.

La rentabilidad política de repartir lo ajeno

El incremento del gasto público suele apoyarse en la obtención de recursos tributarios de sectores relativamente más pequeños que aquellos que reciben el beneficio. Un ejemplo claro es la situación actual de la Argentina, donde a través de subsidios el gobierno beneficia a alrededor de 18.3 millones de personas a través de 58 programas diferentes: prácticamente uno de cada dos argentinos recibe un subsidio.⁷ Mientras tanto la recaudación tributaria se obtiene de grupos relativamente pequeños en términos del total. La rentabilidad política de la medida es clara: tomar recursos de los pocos votantes y distribuirlos entre muchos votantes.

Los Estados capturados por grupos de intereses específicos son estudiados en diversas obras, tales como *La república corporativa*, de Jorge Bustamante, quien hace referencia explícita a la rentabilidad política de hacer reglas de juego a medida en lugar de permitir que exista una competencia abierta en el mercado, lo cual daría lugar a un juego positivo. La economía del Medioevo se caracterizaba justamente por estos gremios que operaban en mercados cautivos, lo cual generaba poco incentivo a la mejora y la innovación. En este sentido, afirma Bustamante con gran claridad:

Cuanto más poder se atribuye al Estado para administrar privilegios en la sociedad, son necesarios mayores controles que aseguren su otorgamiento no arbitrario y la posterior utilización correcta de los mismos por parte de los beneficiarios. Reglamentos, normativas, manuales, dictámenes y opiniones, primero. Inspecciones, verificaciones, supervisiones y fiscalizaciones, después. Sin embargo, las fuerzas espontáneas que mueven los intereses personales prevalecen sobre los incisos y los controles, sobre todo cuando las sumas en juego permiten que las inspecciones se demoren, las interpretaciones se flexibilicen y las resoluciones se modifiquen.

Una incomprensible ceguera del sistema corporativo impide percibir que la sociedad tiene vasos comunicantes y que no es posible parcializar los beneficios en compartimentos estancos, aunque se aposte un gendarme al pie de cada regulación. Pensar que el crédito barato se usará para el destino establecido en la circular; que en la promoción fabril no se “inflarán” costos para obtener mejores beneficios; que los prestadores de servicios médicos no abusarán de las obras

⁷ Mariano Obarrio. “El Gobierno reparte \$ 64.400 millones en 58 planes sociales”. *La Nación* (20 de marzo, 2013).

sociales o Que la prefinanciación de exportaciones no será aplicada a carpetas fraguadas, es desconocer la naturaleza humana y continuar legislando en contra de la mayoría.

Detrás de cada subsidio o regulación del Estado emerge un “mercado secundario” de intermediarios, influyentes, gestores y oficinas clandestinas que obtienen, negocian o revenden los privilegios a sus valores reales. La sociedad corporativa, al atribuir beneficios discrecionales y diferenciales, genera simétricamente una sociedad de controles. Controles que nunca pueden efectivizarse con éxito por la propia mecánica del sistema, que lleva en sí el germen de su propia frustración. Si el Estado es ineficiente para cumplir con los servicios más elementales (...) ¿qué puede esperarse de aquellas funciones donde debe fiscalizar a grupos de presión?⁸

Democracia limitada	Democracia sin límites
Gobierno limitado, restringido en su accionar por la división de poderes y la Constitución.	Gobierno absoluto de las mayorías.
Incentivos de crecimiento	Incentivos redistributivos
Crea valor	Distribuye beneficios a grupos de intereses específicos
Crecimiento económico	Estancamiento económico
Pobreza como problema a solucionar	Pobreza como voto de fácil seducción a través de beneficios específicos

La generación de cotos de caza también es analizada por Guillermo Yeatts, quien, en su obra *Plunder in Latin America*, toma el análisis de Mancur Olson para explicar diversas políticas orientadas a la búsqueda de rentas en América Latina. Cuando hablamos de búsqueda de rentas (o *rent seeking behaviour*) en la lógica de la Escuela de la Elección Pública nos referimos a reglas de juego hechas a medidas de grupos de interés que generan beneficios específicos (rentas) a costa de bienestar de la población. Subsidios, proteccionismo, impuestos, restricciones legales a la competencia, son ejemplos de este tipo de políticas.⁹ Olson sostiene que el Estado puede ser entendido como un bandido estacionario que se instala para dominar un territorio por un período determinado. Analiza lo que era una práctica habitual en el Medioevo y toma en cuenta aquellas bandas de asaltantes y saqueadores que atacaban por sorpresa y con violencia a los pobladores, robando sus pertenencias y sin respetar ningún tipo de derechos. Un estado de naturaleza en la máxima expresión.¹⁰

⁸ Jorge Bustamante. “La República corporativa”. *Centro de Estudios Económicos y Sociales* año 32, no. 695, 1990.

⁹ Guillermo Yeatts. “Plunder in Latin America”. CreateSpace, 2010.

¹⁰ Mancur Olson, *Power and Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*. Oxford University Press, 2000.

Gobiernos buitres, políticos golondrinas

Dada esta naturaleza del comportamiento de “lo público”, podemos decir que las expresiones “fondos buitres” y “capitales golondrina” –utilizadas con la meta de denigrar a la inversión financiera, dando por sentado la prevalencia de reglas de juego caníbales donde la búsqueda de ganancia empresaria de algunos malintencionados se contraponen al bienestar del resto de la sociedad– puede ser aplicada a la acción de los Estados y los gobiernos. Estas expresiones, que extrapolan prácticas predatorias del mundo animal a las relaciones humanas, ignoran el hecho de que –por definición– todo intercambio voluntario es ex ante mutuamente beneficioso, motivo por el cual se concreta.

En este sentido, podemos decir que sería más adecuado hablar de gobiernos buitres y políticos golondrinas. Buitres en tanto se alimentan de la riqueza generada por el sector privado, ya que gastan lo que no generan. Es justamente la falta de correspondencia entre quienes pagan por el gasto público y quienes gozan los beneficios de este gasto, la fundamental fuente que incentiva este comportamiento. De ahí la importancia de limitar el poder que se les entrega a los políticos y recortar las funciones del gobierno como forma de frenar el abuso estructural. Políticos golondrina en tanto no son responsables por los costos de los dislates que provocan.

Dado el comportamiento predatorio, sería mucho más adecuado hablar de gobiernos buitres y de políticos golondrina. Gobiernos buitres en tanto se alimentan de la riqueza generada por el sector privado, ya gastan lo que no generan. Nada es gratis en la vida, la pregunta es quién lo paga. Friedman en su célebre frase “no existe tal cosa como un almuerzo gratis” (“*There’s no such thing as a free lunch*”) pretende transmitir la idea de que, en la medida en que existan involuntarios “almuerzos gratis” en la sociedad, se aniquila la semilla de la productividad. El comportamiento buitre por parte de los gobiernos minimiza las conductas productivas y orienta las energías de la sociedad hacia actividades predatorias.

El que gasta no paga

Desde una perspectiva de la teoría de la Elección Pública, podemos decir que algunos de los factores que caracterizan a la naturaleza redistributiva de la Elección Pública (en ausencia de límites institucionales) son difíciles de refrenar.

Uno de ellos es la citada situación de que “el que gasta no paga”. No existe un principio de correspondencia entre quién es beneficiado por el gasto público y quién lo carga sobre sus espaldas. Tal como hemos mencionado la reflexión de Friedman, nadie gasta con tanto cuidado el dinero ajeno como el propio. También el recientemente fallecido historiador y abogado José Ignacio García Hamilton hizo referencia a esta naturaleza en el gasto público del peronismo, especialmente al referirse a Eva Perón como “la dama buena que regala lo ajeno”. El populismo es generoso con el dinero de los demás. Entonces, ¿por qué no gastar más y ser más generosos? (obtener más votos).

Otro factor (que se potencia con el recién mencionado) es la situación en la que se da “beneficio presente, costo futuro” en lo referente al gasto público y, en especial, al endeudamiento. Si las personas tenemos una propensión mayor a gastar usando nuestra tarjeta de crédito que utilizando dinero de nuestro bolsillo, ya que el “plástico mágico” ha logrado el “milagro” de permitir que gastemos hoy y paguemos mañana, imaginemos el tamaño de la tentación para quien gasta hoy en beneficio de políticas propias, y el pago deberá ser realizado por ciudadanos “*tax payers*” de la generación siguiente. Por eso es que James Buchanan ha propuesto la restricción constitucional al endeudamiento, a los efectos de intentar quebrar esta irrefrenable tentación. En el caso de Estados Unidos, la deuda por habitante es superior a los 53,000 dólares, según lo muestra el dinámico reloj de US Debt Clock.¹¹

El aporte de la visión de la Escuela de la Elección Pública

Nadie corta la rama sobre la que está parado.
Dicho popular

Everybody's looking for something.
Annie Lennox

¿Por qué el gobierno parece tener esta tendencia irreversible e irrefrenable a crecer? ¿Por qué es tan dificultoso disminuir su tamaño inclusive cuando en muchas sociedades ha colapsado en los fines propuestos? Durante las últimas cuatro décadas, la Escuela de la Elección Pública ha intentando responder estas preguntas a partir de la aplicación de la lógica de las relaciones del mercado a la comprensión del comportamiento humano

¹¹ US Debt Clock: <http://www.usdebtclock.org/>.

en las relaciones políticas. Su fundador, el premio Nobel 1986 James M. Buchanan definió la teoría de la elección pública como la teoría económica de la política o la nueva economía política.

En su ensayo “Politics Without Romance”, Buchanan afirma que la teoría de la elección pública ha sido un camino por el cual las nociones románticas e ilusorias sobre la forma de trabajo del gobierno y el comportamiento de las personas han sido reemplazadas por otras que corporizan más escepticismo sobre lo que los gobiernos pueden hacer y lo que los gobernantes harán, nociones que son más consistentes con la realidad política.

En consecuencia, el análisis del proceso de formación de políticas se realiza a través de la aplicación del método de la economía, asumiendo supuestos tales como la acción racional y la maximización de la utilidad de los actores políticos, ya sean políticos propiamente dichos, la burocracia o los grupos de interés. Hasta la aparición de esta teoría, predominó el supuesto de que un planificador benevolente implementa las políticas recomendadas por el economista lo cual es simplista, erróneo e incluso peligroso además de ser inconsistente con los postulados básicos de la microeconomía.

Cada cual atiende su juego

Así, por ejemplo, la Escuela de la Elección Pública se preguntaba por qué si la teoría nos enseña que el empresario busca maximizar su ganancia y el consumidor su ingreso, los gobernantes buscarán el bien común. ¿No es esta una visión peligrosamente inocente sobre una realidad más compleja? A partir de ello, señalan que los gobernantes buscarán votos – como símbolo del poder en una democracia– y los burócratas (empleados del sector público) su estabilidad y permanencia.

La visión realista de la Escuela de la Elección Pública: “Política sin romanticismo”	
•	El empresario busca maximizar su ganancia
•	El consumidor busca maximizar su ingreso
•	El político busca maximizar sus votos
•	El burócrata busca maximizar su permanencia y estabilidad

Entre las diversas obras influyentes que ha escrito James Buchan, encontramos *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (1962), junto con Gordon Tullock; *Cost and Choice* (1969); *The Limits of Liberty* (1975); y *Liberty, Market, and State* (1985). El concepto de “El cálculo del consenso” refleja con sofisticación la interacción de conceptos que tradicionalmente caracterizaron a la metodología económica –el cálculo– aplicados a temas abordados desde la ciencia política –el consenso. En consecuencia, la escuela del Public Choice ha desarrollado una “teoría del fracaso del gobierno” que es totalmente comparable con la “teoría del fracaso del mercado” que emergiera de la teoría económica del Estado de bienestar en las décadas de 1930 y 1940.¹²

El punto de partida de la teoría de la elección pública es que los políticos y burócratas deben ser pensados como gente común buscando maximizar su propio interés y no como altruistas “dioses del Olimpo” concentrados en el bien común. Los políticos quieren ser elegidos. Frente a los votantes y ofrecen bienes y servicios provistos por el Estado y constituyen coaliciones con grupos que desean esos bienes y servicios. Por su parte, los burócratas buscan mayores presupuestos para contratar mayor cantidad de empleados e incrementar los niveles salariales.

¿Por qué crece tan fácilmente el gasto público?

El profesor Buchanan explica que el problema es la “concentración de los beneficios y la dispersión de las cargas” que emergen de los programas de gobierno y las actividades. En este contexto, los grupos de intereses especiales, representando diferentes sectores de la economía, tienen un enorme incentivo a mantener e incrementar los programas de gobierno dirigidos hacia ellos, y esos grupos tienen incentivos a formar coaliciones de asistencia mutua a efectos de obtener incrementos en los gastos de gobierno de los que se benefician.

El costo de estos programas de gasto del gobierno se dispersa a través de la sociedad a través de mayores costos desparramados sobre toda la ciudadanía. Este peso puede tomar la forma de mayores precios o menor variedad de productos en el mercado (debido a políticas regulatorias) o mayores impuestos (para financiar diferentes programas). Pero, desde el punto de vista del ciudadano, no se justifica el costo de intentar pelear contra cada grupo de interés especial a título personal por unos pocos

¹²James Buchanan. “Politics without Romance: A Sketch on Positive Public Choice Theory and Its Normative Implications.” *The Theory of Public Choice II*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

dólares que se reflejan en el mayor precio de un bien o en mayores impuestos.

En consecuencia, los diferentes incentivos existentes en el proceso político producen una tendencia al crecimiento del gobierno tanto en términos de regulaciones como de gasto. Milton Friedman, premio Nobel de Economía 1976, se refirió a la naturaleza siempre creciente del incremento del gasto público y lo explica con un ejemplo simple y cotidiano:

Si uno gasta su dinero en uno mismo, se preocupa mucho por cuánto y cómo se gasta; si uno gasta su dinero en otro, sigue estando muy preocupado de cuánto se gasta, mas no tanto de cómo se gasta; si uno gasta el dinero de otro en uno mismo, no se preocupa tanto de cuánto se gasta, pero sí de cómo se gasta. Sin embargo, si uno gasta el dinero de otro en terceros, uno no se preocupa mucho de cuánto, ni de cómo se gasta.¹³

A partir de tal lógica, señalaba Friedman, se gastaba más del 40% de los ingresos de los ciudadanos de Estados Unidos.

Respecto a los regímenes electivos y la limitación del gobierno Leviatán, Mariano Tommasi y otros en *The Political Economy of Economic Reforms in Argentina*¹⁴ afirman que resulta particularmente dificultosa la implementación de reformas en contextos democráticos ya que una de las cuestiones salientes es la aparente inconsistencia entre los regímenes democráticos y las reformas económicas. Esta inconsistencia se origina en la necesidad de los políticos de responder al interés de su base electoral a efectos de permanecer en el poder. Al mismo tiempo, las políticas económicas ortodoxas implica asumir costos de corto plazo y brinda beneficios a largo plazo o inciertos.

Economía constitucional

En este sentido, dentro de la teoría de la Elección Pública se desarrolló una vertiente denominada economía constitucional (Constitutional Economics),¹⁵ enfocada en analizar la forma de limitar el poder de los gobiernos. A partir del razonamiento anteriormente señalado se ha supuesto la existencia del “gobierno Leviatán”, que se encuentra más allá del control de los individuos.

¹³ Roberto Salinas León. “Milton Friedman: El economista más famoso del siglo XX”. ElCato.org (31 de julio de 2002).

¹⁴ Mariano Tommasi, Juliana Bambaci, y Tamara Saront. *The Political Economy of Economic Reforms in Argentina*. Centro de Estudios para el Desarrollo Institucional, Fundación Gobierno y Sociedad.

¹⁵ James Buchanan. *Constitutional Economics*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991.

Afirma Buchanan que la teoría de la constitución o la economía constitucional, que constituye una parte central de la teoría de la elección pública, es en parte un retorno a dicha perspectiva del siglo XVIII, como opuesta a la del siglo XIX y XX. En consecuencia, la economía constitucional se pregunta cómo el gobierno puede ser restringido, qué se debe permitir a los gobiernos que hagan, cuál es la esfera apropiada para la acción política, qué porción del PBI debe estar disponible para la disposición política, qué clase de estructuras de decisión política debería ser adoptadas al nivel constitucional, entre otras.¹⁶

Luces de esperanza para la libertad

Las reflexiones previas muestran con claridad la importancia de limitar la acción del poder político en su tendencia redistributiva como forma de proteger los derechos individuales.

El hecho de que los grupos de intereses especiales procuren alcanzar sus objetivos por medios diferentes a la competencia en el mercado abierto es casi parte de la esencia humana y lo harán en la medida en que sea menos costoso influir en la determinación de las políticas públicas que persuadir a los consumidores de que compren su producto o servicio. En países en los que las instituciones son permeables a estos intereses prevalecen conductas y reglas de juego que orientan las energías sociales a la búsqueda de rentas —es decir, de rentabilidad empresarial derivada de privilegios, monopolios o favores— por sobre la búsqueda de legítimas ganancias a través de la creación de valor hacia el mercado consumidor. Tal ha sido la práctica predominante, por lo menos a lo largo del siglo XX, en la mayor parte de los países de América Latina.

Pero, más allá de esta visión que nos podría llevar hacia una perspectiva pesimista, existen factores novedosos que nos permiten abrigar un interesante optimismo, incrementando la competencia, el acceso a la información y el “empoderamiento” y la capacidad decisoria de los ciudadanos. Algunos de ellos son:

1. *La globalización tecnológica amplía el menú de opciones mental de los ciudadanos.* La tecnología de la información permite un mayor acceso a la información por parte de los habitantes de todo el mundo, en mayor o en menor medida, efecto que se logra aun en las sociedades económicamente más

¹⁶James Buchanan. Op. cit., pág. 16.

postergadas. Este acceso global a la información derriba mitos y permite que todos los ciudadanos del mundo contemos con la misma información. La globalización tecnológica pone a competir los valores de todo el mundo, lo cual acorta las distancias entre las sociedades. Fenómenos tales como la “primavera árabe” son claros indicadores de reclamos de cambios sociales iniciados y promovidos a través de las redes sociales y la tecnología de la información. El acceso a la telaraña global permite a las sociedades más disímiles observar cómo viven las demás y elegir qué camino seguir. Internet derriba los muros de información poniendo a competir los sistemas de organización de las sociedades.

2. *La consolidación de un cuarto poder informativo descentralizado.* Más allá de los tres poderes, señalados por Monstequieu, los medios de comunicación se consolidan como un cuarto poder sin fronteras y sobre el cual es más difícil de influir para los gobiernos deseosos de coartar libertades. El resultado: una mayor competencia y descentralización en materia informativa. La tendencia de los medios de comunicación hacia la desconcentración y la mundialización de los mismos representa un obstáculo insalvable para los intentos autoritarios. Un factor adicional vinculado es que las comunicaciones globales generan un costo extra a las acciones de los gobiernos: es mucho más complejo para los gobiernos lograr imponer con éxito una mentira de su conveniencia, ya que solo basta con “googlear” la información y chequear su veracidad. Asimismo, las herramientas de comunicación a través de internet posibilitan la rápida y espontánea organización ciudadana. El reciente caso del llamado 8N (manifestación multitudinaria desarrollada en la Argentina promovida por la ciudadanía de forma espontánea el 8 de noviembre de 2012) es un ejemplo de ello.

3. *Bienes y servicios como embajadores de libertad.* El comercio internacional ha crecido en los últimos sesenta años como nunca antes en la historia de la humanidad, a un ritmo muy superior al incremento de la producción. Según datos del GATT/OMC, los derechos de importación cayeron desde un 50% tras la Segunda Guerra Mundial hasta un promedio de 5% en los países miembros (si bien es cierto que aún existen restricciones no arancelarias que limitan –en muchos casos– los intercambios). Por su parte, los acuerdos comerciales –si bien en algunos casos han incrementado los niveles tarifarios– surten sobre los países firmantes el

efecto de “Constituciones externas”, es decir, de compromisos de alto costo de incumplimiento. La enorme red de acuerdos comerciales que caracterizan al comercio mundial actúan como redes de contención de alto cumplimiento (*enforcement*), ya que generan costo político a eventuales cambios en las reglas del juego. Ser parte del “club” del mundo abre puertas. Además de los beneficios netamente económicos, tales como la apertura de las economías, los acuerdos comerciales con países con mejores reglas de juego imponen normas de cumplimiento efectivo o alto costo de incumplimiento. Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776) se refirió a estos efectos “no comerciales” –efectos institucionales– del comercio. La siguiente frase así lo grafica:

el comercio y las manufacturas concurren para introducir el orden y el buen gobierno y, con estos, la libertad y la seguridad que antes no tenían los habitantes del campo, quienes habían vivido casi siempre en la guerra continua con sus vecinos y en estado de dependencia servil respecto de sus superiores.

4. *Mayor prosperidad, mayor capacidad de elección y demanda de calidad institucional.* Es sabido que es difícil votar “correctamente” con el estómago vacío. Las poblaciones que sufren hambre poco pueden pedir o exigir a sus gobiernos. Sin embargo, a pesar de que diversos procesos, como el chino, nacen como aperturas económicas no democráticas, la prosperidad –que lentamente ha ido edificándose en la ciudadanía– permite el surgimiento de la exigencia de una apertura institucional. El pobre es un voto fácil. Tal como en China, un efecto institucional del crecimiento económico es la demanda de mejora de la calidad de las instituciones por parte de ciudadanos que pueden exigir más, como es el caso del movimiento Falun Dafa que reclama –más allá de la apertura económica vigente– una fuerte apertura en materia de libertades políticas y civiles.

Menos pobres en el mundo Porcentaje de personas en pobreza extrema (menos de 1 dólar diario)	
Año	Porcentaje de población mundial
1950	54,8
1960	44
1970	35,6
1980	31,5
1992	23,7
Fuente: Bourguignon y Morrison (2002).	

El reconocimiento del gobierno como un omnívoro Leviatán es un giro copernicano respecto de la visión tradicional, y un primer paso necesario para establecer formas realistas de limitación del poder estatal. Solo a partir del reconocimiento de la verdadera esencia del comportamiento de los políticos y la burocracia es factible implementar soluciones que permitan contener la que hasta ahora ha sido la irrefrenable tendencia al crecimiento que ha experimentado el sector público, llevando a una situación de incertidumbre y falta de cumplimiento de los derechos – supuestamente protegidos por la Constitución– a la vida, la libertad y la propiedad.

Más allá del pesimismo inicial manifestado en el presente trabajo, los procesos señalados muestran la existencia de una interesante estructura de incentivos en pos de un avance de mejores instituciones y más libertad.

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

i

d

a

d

a

d

+

i

e

e

a

Octavo Concurso de Ensayo
Camino*s* de la Libertad
Memorias

Se terminó de imprimir el mes de septiembre de 2014
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