

Noveno Concurso de Ensayo
Camino de la Libertad

Memorias

e t l

Noveno Concurso de Ensayo Camino*s* de la Libertad

r m

n

Coordinador:
Sergio Sarmiento

e

i r

a

d r t

t

s e

Memorias

a



n

i

n

Noveno Concurso de Ensayo “Caminos de la Libertad”

Memorias

Coordinación editorial:

Fomento Cultural Grupo Salinas

Mercedes García Ocejo

Emma J. Hernández Tena

Diseño:

Vidar Hagerman

Cuidado de la edición:

Rafael Falcón

Caminos de la Libertad:

Sergio Sarmiento, Bertha Pantoja, José Torra Alfaro, María Teresa de Velasco,
Ana Elisa Artigas, Sergio García Weber, Alan Torices Vite.

Agradecimientos:

Carlos Hesles Flores, Tomás Silva Basso, Paul Hernández, Miguel Ángel Hernández,
Juan Carlos Martínez García, Claudia Morales Flores, Rosa Aurora Pérez Alemán,
Susana Rodríguez Ramírez.

Retratos:

Santiago Ruiseñor, pág. 12.

Marco Vallejo Paquini, págs. 16, 20, 28, 50, 68, 124, 148, 168, 202, 220, 260, 292.

DR© 2015 Grupo Salinas

Caminos de la Libertad, Ideas y Debate, A.C.

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: 978-607-9076-23-8

Reservados todos los derechos.

Prohibida la reproducción total o parcial de la presente publicación, incluido el diseño de la cubierta, el almacenamiento 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

e

i

b

a

d

a

d

r

b

t

d

L

i

b

e

r

t

a

d

d

i

r

e

i

a

b

e

r

i

L

i

t

b

a

i

i

d

i

a

e

a

a

a

r

y

i

a

d

i

Ricardo B. Salinas Pliego	
La libertad económica	12
Sergio Sarmiento	
El Estado confundido	16
Niall Ferguson	
¿Por qué no amamos la libertad?	20
Premio “Una Vida por la Libertad”	

Premios

Primer lugar	
Alberdi y Hayek caminan Buenos Aires	26
Gustavo Lazzari	
Segundo lugar	
Quiero un hospital	48
José Benegas	
Tercer lugar	
George Orwell y su relevancia para el siglo XXI	66
Julio H. Cole	
Tercer lugar	
Prometeo desencadenado: la propiedad privada como incentivo del progreso	102
Ricardo López Göttig	
Premio categoría “Estudiantes”	
La franquicia del socialismo del siglo XXI	122
Fabián Pozo Neira	

Menciones

La paradoja de la libertad	146
Miguel Cabrera Machado	
Libertad “a pesar de todo”: la palabra en los campos de concentración	166
Francisco Carrillo	
Batalla institucional para limitar el poder y preservar la libertad del progreso	200
Julio César de León Barbero	
Raíces y evolución del liberalismo de la Escuela Austriaca	218
Adrián O. Ravier	
De Münster a Kampuchea: el marxismo como religión	256
Guillermo Rodríguez González	
La cómoda vulnerabilidad de las materias primas: el otro lado de la debilidad institucional en América Latina	290
Martín Simonetta	

Noveno Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad

En el noveno concurso de ensayo Caminos de la Libertad participaron 643 trabajos. Los escritos llegaron de México, Cuba, Guatemala, Panamá, República Dominicana, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Uruguay, Argentina, España, Reino Unido, Panamá y Estados Unidos.

Para la categoría general el jurado estuvo compuesto por Birgit Lamm, director para América Latina de la Fundación Friedrich Naumann para la Libertad; Axel Kaiser, director ejecutivo de la Fundación para el Progreso de Chile; Arturo Damm, profesor de economía y filosofía de la Universidad Panamericana; Sergio Sarmiento y Bertha Pantoja, presidente y directora ejecutiva de Caminos de la Libertad.

En la categoría de estudiantes los jurados fueron Esteban González del CIDE; Eric Araujo, del Movimiento Libertario de México, y Adolfo Gutiérrez, del Banco de México.

El primer lugar fue concedido a Gustavo Lazzari, y el segundo, a José Benegas. Julio H. Cole y Ricardo López Göttig compartieron el tercer lugar. Fabián Pozo Neira fue el ganador en la categoría de estudiantes.



La libertad económica

Ricardo B. Salinas Pliego

Todas las libertades son importantes, pero la económica es crucial para la sociedad, ya que permite construir una mayor prosperidad para todos.

Quizá por eso la libertad económica ha sido siempre la más cuestionada por políticos e intelectuales. Incluso los que se dicen liberales, los que afirman defender las libertades políticas o la libertad de expresión, piensan que es correcto que el gobierno limite las libertades económicas.

Niall Ferguson conoce la historia y le gusta colocarla en perspectiva. En libros como *Civilization: The West and the Rest* y *The Great Degeneration* nos ha explicado cómo los países occidentales se alzaron por arriba de los demás gracias a la competencia, la ciencia, el Estado de derecho, la medicina, el consumo y la ética de trabajo.

También ha documentado cómo la intervención gubernamental ha socavado esas condiciones y ha llevado a una declinación económica relativa de los países occidentales. Nadie puede cerrar los ojos al hecho de que los países occidentales que se hicieron prósperos a partir del Renacimiento hoy están estancados mientras que China, Singapur o Corea del Sur están logrando construir una prosperidad que parecía imposible hace unas cuantas décadas.

En México quisiéramos estar del lado de los que prosperan y no de los que se quedan rezagados. Pero para eso es importante tomar medidas que preserven nuestras libertades económicas y que nos permitan crear las condiciones de competencia, ciencia, Estado de

derecho, medicina, consumo y ética de trabajo que han sido la clave para el ascenso de otros países.

TV Azteca es un ejemplo de lo que puede lograr una política económica adecuada. Nuestra predecesora, Imevisión, era una televisora gubernamental altamente burocrática. No solo no tenía público sino que era una carga para los contribuyentes. Como consecuencia de la privatización de 1993, TV Azteca compite hoy intensamente en el mercado de la televisión, tiene un público muy amplio, genera más empleos, gana dinero y aporta fuertes cantidades de impuestos al gobierno.

Algunos políticos e intelectuales piensan que no se debe prestar comercialmente a los pobres porque los pobres no pagan. Solo el gobierno debería prestarles porque al final a nadie le importa si nunca recupera su dinero. Esta filosofía dio lugar al surgimiento de una banca gubernamental que no prestaba sino que regalaba el dinero y que le costaba una enorme cantidad de dinero al erario. Nuestra empresa Elektra, en cambio, demostró no solo que se puede prestar a los pobres sino que se puede hacer de manera rentable y sostenible en el largo plazo.

Cuando lanzamos Banco Azteca, por otra parte, a mucha gente le pareció incorrecto que un banco nuevo, dedicado a prestar a los pobres, entrara al mercado. Hicieron todo lo posible por cerrarle las puertas para que solo los bancos con sucursales de mármol, los bancos para los ricos, pudieran operar en el país. Pero una vez que Banco Azteca pudo operar se convirtió en una de las mayores historias de éxito financiero del país.

Unefon entró a competir contra una empresa que dominaba de manera abrumadora el mercado de telefonía celular. Lo hizo ofreciendo servicios a aquellos que el monopolio había despreciado por tener pocos recursos. Iusacell se ha unido ahora a este esfuerzo con la convicción de que, si hay reglas claras que fomenten la competencia, los mexicanos podrán tener mejores comunicaciones a mejores precios.

La libertad económica es crucial para generar competencia y prosperidad. En este momento estamos viendo medidas en México que ayudan a promoverla. La reforma de telecomunicaciones, por ejemplo, abre las puertas a una mayor competencia en campos como el internet, la telefonía celular y, ¿por qué no?, la televisión. También es positiva una reforma energética que permite una mayor competencia en petróleo, gas y electricidad. La reforma educativa busca incrementar la competencia entre escuelas y maestros y quitarle al sindicato el monopolio de las plazas de maestros.

Del lado negativo, en cambio, la reforma fiscal busca simplemente recaudar más dinero de las empresas y las personas. Mantiene un sistema complejo e injusto en el que solo los contadores y los abogados salen ganando. Lo peor es que el dinero que el gobierno está obteniendo del alza de impuestos no se está usando para invertir en infraestructura sino simplemente para aumentar los programas asistencialistas.

Quienes trabajan y hacen negocios en México saben que el mayor obstáculo para aumentar la prosperidad radica en una regulación excesiva. Cada vez tenemos más reglas e impuestos para quienes trabajan en la economía formal. Con razón el 60% de los trabajadores prefiere refugiarse en una economía informal que no paga impuestos ni cumple las reglas que se aplican a los demás.

Niall Ferguson ha registrado con detalle e inteligencia el ascenso de los países prósperos, pero también su declinación. En el proceso ha subrayado la importancia de la libertad para el progreso de los países.

Por eso es un privilegio para nosotros en Grupo Salinas contar hoy con la presencia del profesor Ferguson y escuchar sus puntos de vista. Por eso es tan importante el trabajo que hace Caminos de la Libertad, que nos recuerda constantemente por qué debemos vivir en una sociedad de libertades.

*Palabras pronunciadas el 13 de octubre de 2014
en la entrega del reconocimiento Una Vida por la Libertad
y la premiación del Noveno Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad.*



El Estado confundido

Sergio Sarmiento

Pocas ideas dan lugar a reflexiones tan diversas y tan importantes como la libertad. Caminos de la Libertad y el concurso de ensayo de este nombre han sido desde hace una década un foro donde pretendemos dar voz a estas ideas y de ese modo abrir un espacio para la discusión en torno a la ellas. El premio Una Vida por la Libertad es una forma de reconocer a aquellos que han dedicado su tiempo y esfuerzo a defender la libertad, una parte fundamental de la esencia humana.

La libertad es una idea que no debería limitarse a los foros académicos sino permear en todas las esferas de la sociedad. Sin ella, perdemos la forma más importante de expresarnos, perdemos la capacidad de decidir y con ello una de las partes más importantes de nuestra humanidad.

En estos tiempos el mensaje de la libertad pareciera haberse diluido ya que, a pesar de que tiene muchos enemigos, no hay muchas voces que se atrevan a pronunciarse públicamente en su contra. Es sorprendente la forma en que muchos enemigos de la libertad la toman como bandera pero la combaten. Bajo la excusa de defender la libertad, se impulsan con demasiada frecuencia políticas que atentan contra las libertades que aún conservamos.

La libertad económica es la que más sufre ataques. Día con día surgen nuevos críticos que, sin prueba alguna, afirman que hay una contradicción entre libertad y equidad y que por lo tanto es necesario sacrificar la primera para acercarse a la segunda. Esto a pesar de que la libertad económica

ha demostrado a lo largo de la historia ser uno de los detonadores más importantes de la prosperidad.

Donde hay libertad existe una mayor certeza para los agentes económicos, que saben que se les permitirá tomar sus propias decisiones y defender sus intereses. Donde no la hay, la incertidumbre sobre la actuación del Estado y el riesgo de despojo del producto del trabajo individual apagan la inversión, la innovación y la actividad económica y llevan por lo tanto al fracaso y a la pobreza.

No solo la libertad económica ha estado bajo asedio. Las libertades políticas aún son inexistentes en muchos lugares del mundo donde los gobernantes han sido impuestos y donde a la población se le ha negado un derecho fundamental: el de elegir libremente a sus gobernantes y su forma de gobierno. El siglo XX fue un periodo de enfrentamientos entre las democracias liberales y el totalitarismo. El triunfo del bloque democrático pareció ser definitivo, pero no todos los regímenes autoritarios desaparecieron. Los que quedaron se convirtieron en símbolos, en referentes imaginarios que los enemigos de la libertad siguen usando como excusa para negar la libertad y con ello la capacidad de decidir.

Es fácil defender las libertades cuando los ataques son abiertos, pero las restricciones suelen presentarse bajo disfraces de distinto tipo. Los gobiernos promueven desvergonzadamente medidas que limitan las libertades individuales con el pretexto de defenderlas. Los políticos consideran un peligro las libertades que permiten a los individuos desarrollarse de la forma en que desean. Pero si las autoridades tienen el derecho a decirnos lo que podemos o no hacer, si nos niegan el derecho a decidir, nos niegan el derecho a ser nosotros mismos. Esto es inaceptable para una persona que desea preservar su dignidad.

Vivimos en una era en la que el gobierno se preocupa por todo menos por lo que debería. Las autoridades deberían concentrarse en garantizar la seguridad para sus gobernados y en generar condiciones que permitan un mayor desarrollo económico. No tienen por qué buscar maneras de inmiscuirse en la vida de sus gobernados y en su toma de decisiones personales.

Vivimos la era del Estado confundido, un Estado que hace todo lo que no debe pero olvida sus responsabilidades fundamentales.

Somos afortunados de contar con la presencia de un símbolo de la lucha por la libertad, a quien hoy le otorgamos el premio Una Vida por la Libertad. Las obras de Niall Ferguson señalan que la prosperidad de

las sociedades depende de instituciones que permitan al individuo tomar decisiones libremente y que garanticen que sus derechos sean respetados. Nos recuerdan que la libertad debe ser indivisible, que la lucha por ella debe concentrarse siempre en defender la capacidad del individuo de tomar sus propias decisiones.

Parece poco. Pero de esa libertad individual surge la dignidad de la persona y su capacidad de transformar su vida y la de los demás.

*Palabras pronunciadas el 13 de octubre de 2014
en la entrega del reconocimiento Una Vida por la Libertad
y la premiación del Noveno Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad.*



¿Por qué no amamos la libertad?

Premio “Una Vida por la Libertad”

Niall Ferguson

Antes que nada, quisiera agradecer a Caminos de la Libertad por este maravilloso premio, Una Vida por la Libertad. Me siento muy honrado.

Desde que, como estudiante, comencé a entender el significado de libertad, he tratado de dedicar mi vida a ella.

Lo que esto ha significado en la práctica ha sido pensar, enseñar, escribir y hablar en público. No puedo decir que he peleado por la libertad en la forma en que mi abuelo lo hizo en la Segunda Guerra Mundial.

Ni he sabido lo que es no ser libre, en la forma en que mi esposa Ayaan Hirsi Ali lo experimentó como una niña en Somalia y Arabia Saudita.

He sido muy afortunado.

De cualquier modo, también sirven de algo aquellos que solo escriben y hablan. Y esta noche quisiera ofrecer algunas palabras sobre la libertad. En particular, quisiera reflexionar sobre el hecho de que la libertad no es amada.

Si lo único que usted hubiera leído fuera a los grandes pensadores de la Ilustración, se le perdonaría si pensara que ya para estas fechas –2014– la libertad sería universal.

Sin embargo, la realidad es que, a pesar de que indudablemente se han dado grandes avances en cuanto a las libertades económicas, cívicas y políticas desde los días de Adam Smith e Immanuel Kant, la humanidad aún tiene un largo camino por recorrer.

De hecho, en muchas partes del mundo la libertad va en retroceso.

En términos de libertad económica, como el reporte anual “Libertad económica en el mundo” muestra, la mitad de los países califica con un 7 en una escala del 1 al 10: cuatro países califican con menos de 5 –de los cuales dos son países de Latinoamérica: Argentina y Venezuela.

En términos de libertad política, las cifras son aún más alarmantes. El “World Justice Project” evalúa las instituciones políticas y legales de una forma similar a la del Fraser Institute, solo que en su base de datos 0 es el mínimo y 1 es el máximo.

Más de veinte países tienen una calificación menor a 0.5 en la defensa de “derechos fundamentales”.

Más de treinta países tienen una calificación menor a 0.5 en poner límites al poder del gobierno (Nicaragua es el quinto peor) y en justicia civil (Venezuela, Bolivia y México están entre los peores diez).

Más de cuarenta países tienen una calificación menor a 0.5 en la aplicación de regulaciones.

Y cincuenta países califican por debajo de la mitad en “ausencia de corrupción”, mientras que más de cincuenta reprueban las pruebas de “apertura de gobierno” y “justicia criminal”.

Es interesante que gran parte de los países obtuviera una calificación por encima de 0.5 para “orden y seguridad”. Solo siete obtuvieron menos: Paquistán, India, Colombia, Nigeria, Uganda, Rusia y México.

¿Qué nos dice esto? El bajo desempeño de la libertad ya no puede solamente explicarse por el hecho de que muchos países del mundo son gobernados por dictadores. Desde el final de la Guerra Fría cada vez son menos los países que no cuentan con elementos de democracia en sus sistemas, incluso si –de Caracas a Moscú– suele existir una miserable caricatura de libertad política.

No, la realidad es que en muchos países del mundo es muy fácil convencer a las personas de votar en contra de la libertad. Como el gran pensador francés Alexis de Tocqueville evidenció hace más de siglo y medio, en un mundo de democracia creciente generalmente se tenderá a votar más por la igualdad que por la libertad. Y siempre será más fácil movilizar a personas, en nombre de alguna identidad colectiva u otra –sea esta económica o tribal o nacional o sectaria–, a favor de políticas que generalmente son perjudiciales para la libertad del individuo.

En pocas palabras, la libertad no es amada como debería serlo. Y eso hace que la vida sea todo un reto para aquellos que instintivamente la amamos y queremos compartir sus beneficios con el resto de la humanidad.

Permítanme ahora decir unas palabras más sobre México, este maravilloso país que visité por primera vez en 1981, cuando tenía 17 años.

Soy uno de esos observadores extranjeros que han sido impresionados por la determinación del gobierno mexicano actual para implementar un ambicioso programa de reformas. No hay muchos líderes políticos en el mundo hoy con una lista de cambios constitucionales y legislativos más larga que la del presidente Enrique Peña Nieto.

Pero también soy uno de esos observadores externos que reconocen los grandes obstáculos que aún existen para alcanzar una libertad plena en materia económica y cívica en México hoy, y por lo tanto que existen grandes retos que un gobierno reformador enfrenta cuando intenta implementar un programa.

Reformar es algo de lo que se habla poco y que rara vez se ha hecho antes en México. Pero el ranking del Fraser Institute muestra el pequeño progreso que se ha logrado y el largo camino que queda. Ser el país 91 de 152 en la tabla de la libertad económica no es algo de lo que se deba alardear. Es aún más triste darse cuenta de que, desde 1995, la calificación de México del Fraser Institute ha subido solo 5%.

Como he mencionado antes, el World Justice Project pone a México aún más cerca del fondo de sus rankings mundiales de orden, seguridad y justicia civil.

Otra fuente clarificadora es la base de datos de los “Indicadores de gobernanza global”, que se producen bajo el auspicio del Banco Mundial. Estos sugieren que México ha logrado un progreso mínimo desde que estos datos se comenzaron a recopilar en 1996. De hecho, los indicadores de control de la corrupción y la violencia política en 2012 volvieron a los mismos niveles de dieciséis años antes.

Sin embargo, creo que esto no debería descorazonarnos. Ni deberían los mexicanos volver al habitual fatalismo que tienen sobre el futuro de su país.

En lugar de eso, necesitamos aprender las siguientes lecciones sobre la libertad y el predicamento de los regímenes liberalizadores.

La primera es que, como dije, la libertad no es amada.

La segunda, que le sigue a esa, es que las reformas que intentan aumentar la libertad son, al menos inicialmente, muy poco populares.

La tercera es que, cuando esas reformas producen resultados, usualmente estos ocurren algunos años después de haberse promulgado y que muchas veces no son los amantes de la libertad sino sus oponentes los que cosechan esos beneficios.

Nadie nunca voltea hacia atrás y pregunta dónde estaría el país si la oposición hubiera estado en el poder y las reformas no hubieran sido implementadas.

Todo esto significa que cualquier líder que busque reformas económicas serias se está embarcando en una tarea por la cual no recibirá agradecimientos. Incluso Margaret Thatcher, quien lograra cambiar por completo el país donde yo nací y quien es uno de los líderes más notables de los ochenta, fue objeto de las injurias de la izquierda después de su muerte. Ronald Reagan –un desregulador que es recordado cariñosamente aun por los Demócratas– es la excepción a la regla.

Denle un vistazo a la lista de países que han mejorado más su calificación del Fraser Institute desde 1995: entre 48% y 98%, comparados con el insignificante 5% de México.

Aquí está la lista: Ruanda, Rumania, Ucrania, Guinea-Bissau, Sierra Leona, Nigeria, Zambia, Bulgaria, República Democrática del Congo y Siria.

De esos diez, dos son claramente beneficiarios de su integración a la Unión Europea. El resto son, en distintos grados, altamente inestables. De hecho, siete de los ocho que quedan recientemente han experimentado, o se encuentran en medio de, alguna forma de guerra civil.

En contraste, los países que no han hecho nada para mejorar su calificación de libertad económica, pero que han ido hacia atrás 5% o más, incluyen a Luxemburgo, Singapur, Nueva Zelanda y Estados Unidos.

¿Quiere esto decir que la búsqueda de libertad es una causa perdida en el siglo XXI? Al contrario, países como Nueva Zelanda y Estados Unidos pueden dormirse en sus laureles precisamente porque siglos de libertad económica los han hecho parte de los más ricos del mundo.

La verdadera lección en el camino hacia la libertad no es una especie de “Autobahn” alemana sin límite de velocidad. Por supuesto que siempre existe algo atractivo en la idea de la liberalización como una loca carrera que debe ser tomada a cien millas por hora. Pero los resultados de esa “terapia de shock”, para cambiar la metáfora, pueden causar una verdadera conmoción; pregúntenle a cualquier ruso.

Más bien, yo creo, es que los verdaderos caminos hacia la libertad son como los caminos de mi historia favorita de Jorge Luis Borges, “El jardín de senderos que se bifurcan”.

El autor imagina un laberinto-novela diseñado por un imaginario sabio chino, Ts’ui Pên, en el cual “el tiempo se bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros”. Escribe Borges:

Me detuve, como es natural, en la frase: *Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan*. Casi en el acto comprendí; *el jardín de los senderos que se bifurcan* era la novela caótica; la frase *varios porvenires (no a todos)* me sugirió la imagen de la bifurcación en el tiempo, no en el espacio (...) En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts'ui Pên, opta –simultáneamente– por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan (...) En la obra de Ts'ui Pên, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones.

La clave para el éxito de cualquier país que intente mejorar sus instituciones económicas, sociales, y políticas es estar consiente de estos caminos que se bifurcan y, aún más importante, educar a su gente para que comprenda que, en cada paso en el proceso de las reformas, hay bifurcaciones: decisiones difíciles.

No siempre es fácil saber qué camino tomar. La mayoría de las veces el camino que se ve más fácil es el equivocado.

Pero mientras más conscientes estemos de que estamos en un jardín de senderos que se bifurcan –y mientras más podamos recordar los senderos no tomados e imaginar a dónde nos hubieran llevado– tendremos mayores posibilidades de llevar nuestro camino, cuidadosa y pragmáticamente, lejos de falsas utopías que en realidad significan servidumbre y hacia aquel destino malquerido de la libertad que sabemos que es la mejor esperanza para la humanidad.

*Palabras pronunciadas el 13 de octubre de 2014
en la entrega del reconocimiento a Una Vida por la Libertad
y la premiación del Noveno Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad.*

Primer lugar

Alberdi y Hayek caminan Buenos Aires

Gustavo Lazzari



Gustavo Lazzari (Buenos Aires, 1967) es licenciado en Economía por la Universidad Católica de Argentina. Exprofesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Cámara Argentina de Comercio, actualmente es director de Políticas Públicas de la Fundación Atlas 1853. Con Martín Simonetta, es autor de *Economía K. ¿Cómo llegamos? ¿Cómo estamos? ¿A dónde vamos?* (2008). Su dirección de correo electrónico es gdlazzari@infovia.com.ar.

Una reunión cancelada, sumada a mi poco habitual puntualidad, generaron la combinación exacta para sentarme en un bar de Buenos Aires.

El Café Tortoni, fundado en 1858, es un icono de la ciudad, ubicado en pleno corazón de la clásica Avenida de Mayo. Allí históricamente se reunían intelectuales, políticos, poetas, bohemios. Cita obligada de los turistas que visitan Buenos Aires. Mobiliario antiguo, de una época gloriosa de la ciudad.

Un salón donde diariamente se escucha tango, poesía, conferencias. Un subsuelo dedicado a espectáculos de música, especialmente jazz, y un espacio para la histórica biblioteca del lunfardo. El lunfardo es una jerga originada y desarrollada en Buenos Aires a principios del siglo XX. Llamada también el “dialecto de los ladrones”, era utilizada por personas de mala vida a los efectos de diferenciarse y ocultarse de los ciudadanos y las fuerzas policiales.¹

Cada vez que ingreso a un bar de Buenos Aires recuerdo un artículo de la revista *Todo es Historia* que rezaba que “La ventana de un bar es una institución adentro de otra institución” y daba cuenta de todo lo que se piensa, observa y reflexiona desde la ventana de un bar.²

Un día de sol agradable. Esos días fríos y soleados en que la atmósfera parece más transparente, ideal para no sumarse al ritmo vertiginoso de una ciudad.

¹ Ver “lunfardo” en <http://es.wikipedia.org/wiki/Lunfardo>

² Ver revista *Todo es Historia*. <http://www.todoeshistoria.com.ar/>

Dentro del café, clientes ocasionales y una mesa con parroquianos que, por lo distendido de la discusión, estimo bastante habituales.

La mesa de parroquianos me resultaba atractiva. Inevitable escuchar una discusión interminable sobre fútbol, como en todos y cada uno de los bares de Buenos Aires, a cualquier hora.

Esta vez el debate era entre el Huracán del 73³ y el Argentinos Juniors del “piojo Yudica” en 1985,⁴ ese tipo de discusiones que, tengo la sensación, solo puede dividir a los argentinos. Rica e interminable discusión. Cada argumento, cada relato, contaba con detalles casi televisivos. De alguna manera las imágenes se reflejaban en una suerte de pantalla. Los parroquianos conocían y revivían cada jugada y cada gol que conformaba la conversación.

Mientras las anécdotas y los razonamientos se cruzaban, ingresó al bar una cara extrañamente conocida. En esos momentos el cerebro busca imágenes como un buscador de computadora. Las fotos se suceden hasta identificar el nombre exacto. Cerré fuertemente los ojos como hidratándolos porque no podía creer lo que estaba viendo. Se sentó cerca mío, traje oscuro, sobretodo negro, bastón y mirada relajada. No tenía apuro, pero la ansiedad le brotaba por los ojos.

Con movimientos lentos guiaba sus ojos hacia la puerta y hacia otras mesas que indiferentes lo ignoraban.

Evidentemente esperaba a una persona. Con cierto desconcierto comencé a prestarle atención, tratando de ningunear la futbolera discusión de la mesa de atrás.

A los cinco minutos exactos ingresó por la puerta otra cara muy conocida. Traje gris, los mismos movimientos pausados, hombre mayor, delgado, pero pasos firmes.

Difícil de creer, más difícil de contar. Miré a los costados porque no era real. Detrás mío la misma discusión, como si nada hubiera cambiado.

La mesa de parroquianos hizo silencio solo cuando uno de ellos monopolizó el discurso describiendo los movimientos del “panza Videla” y del “bichi” Borghi en la final 2-2 contra la Juventus en Tokio. Los mozos miraban la nada como si ya hubieran encontrado algo.

³ Histórico plantel del club Atlético Huracán, destacado por su vistoso juego; campeón del Torneo Metropolitano de 1973; dirigido técnicamente por César Luis Menotti. Héctor Roganti, Nelson Chabay, Daneil Buglione, Alfio Basile, Jorge Carrascosa, Miguel Brindisi, Francisco Russo, Carlos Babington, René Houseman, Omar Larrosa y Roque Avallay.

⁴ Histórico equipo del club Atlético Argentino Juniors que, tras ganar la Copa Libertadores de América, perdió la final de la Copa Intercontinental contra el gran equipo italiano Juventus. Destacado por un juego muy vistoso y contundente, aclamado por hinchas de todos los equipos. Fue dirigido por José “el Piojo” Yudica y estaba compuesto por Enrique Vidallé, Carmelo Villalba, José Luis Pavoni, Jorge Olguín, Adrián Domenech, Emilio Nicolás Commisso, Sergio Batista, Mario “Panza” Videla, José “Pucho” Castro, Claudio “Bichi” Borghi y Carlos Ereros.

Otro cliente miraba la borra del café y otros mas conversaban casi sin mirarse, celular de por medio.

Todo normal. ¿Ninguno ve lo que estoy viendo? Miré al mozo como buscando una curiosidad cómplice. Y nada.

Me froté la cara y volví a mirar a los recién llegados, que luego de estrechase las manos se sentaron. Evidentemente venían de lugares distintos pero todo indicaba que acordaron encontrarse en este bar, a esta hora. Estaban un poco cansados, dos hombres mayores, con saludable aspecto y trajes de época.

Volví la vista hacia la mesa de parroquianos. Y la discusión seguía, ahora comentando las corridas del “pucho Castro” y los cañonazos de “Eredos”. Me convencí de que, salvo que los recién llegados hubieran jugado al menos en el fútbol de ascenso, nada iba a distraer la atención de aquella mesa.

Se les acercó un mozo y sacudió las pocas migas con los clásicos latigazos hechos con la servilleta. Porteña modalidad de higienizar las mesas.

Evidentemente, o se trataba de una alucinación mía, o eran dos personas medianamente parecidas a dos próceres de la libertad.

El señor de traje más oscuro, un poco mayor, tenía canas, anteojos y esa sonrisa que dan los años intensamente vividos.

El otro, de traje más claro, parecía más familiar, como si viviera en Buenos Aires o en este país. Pero me llamaba poderosamente la atención la curiosidad que brotaba de los ojos de ambos.

Evidentemente no eran lugareños y por algún motivo decidieron encontrarse allí. Justamente en una mesa muy cercana a la mía.

Le pregunté a un mozo si los conocía. Los hombros hacia arriba y una extraña mueca bucal revelaron que mi pregunta fue al menos desubicada.

Acerqué mi mirada, fijé toda mi atención y no pude creer lo que estaba viendo. Miraba alrededor como queriendo compartir mi sorpresa.

Alberdi y Hayek se habían encontrado.

De alguna manera coordinaron ese encuentro y allí estaban. Se debían una charla. Durante décadas seguidores de ambos hablamos de las extrañas coincidencias de sus pensamientos y aportes.

El abrazo inicial, el fuerte apretón de manos, las miradas brillosas de uno hacia el otro señalaba que con mucho placer estaban saldando una cuenta.

En vida no se conocieron. Juan Bautista Alberdi nació en San Miguel de Tucumán el 29 de agosto de 1810. Fue abogado, jurista, economista,

político, escritor, músico y autor intelectual de la Constitución Nacional. Me atrevo a decir, la mentalidad más lúcida de la historia argentina. Falleció en Francia el 19 de junio de 1884.

Friedrich August von Hayek nació en Viena, Austria, el 8 de mayo de 1899. Fue filósofo, jurista, y economista de la Escuela Austríaca. Recibió el premio Nobel de Economía en 1974 y falleció el 23 de marzo de 1992 en Alemania.

Alberdi falleció antes de que naciera Hayek. Tampoco hay registros de que Hayek haya leído a Alberdi.

Pero por razones que desconozco ahí estaban. Nuevamente me froté los ojos. El celular me sirvió para cancelar mi reunión. Las circunstancias habían cambiado y los planes también.

Rompí programas y me olvidé del decoro. Los seguí lo más cerca que pude, cual espía de la historia. No podía perder lo que no podía creer. Pagaron la cuenta y, al paso lento de los dos protagonistas, comenzamos la marcha.

El aura me atraía. Me senté lo más cerca posible y comencé a escuchar con cierto disimulo la conversación que evidentemente habían acordado en forma previa.

Tras unos minutos comenzaron a caminar. Buenos Aires es una ciudad que claramente es prueba de lo que sus ideas pueden hacer y de lo que pueden deshacer sus detractores.

Rápidamente bajaron por las escaleras de la estación Perú del subte A. La intención era observar la primera línea de Metro de América Latina. Hoy Recorre desde la Plaza de Mayo hasta la estación de Nazca en el barrio de Flores. El centro geográfico de la ciudad. Pero durante muchas décadas mantuvo su recorrido original hasta Primera Junta.

El 15 de septiembre de 1911 comenzó la construcción de la línea Anglo Argentina, a cargo de la contratista Philipp Holzmann & Cía. La construcción de esta línea implicó la contratación de 1,500 obreros y la utilización de 31 millones de ladrillos, 13,000 toneladas de hierro y 90,000 metros cuadrados de capa aisladora. En 1939 fue denominada Línea A, como se la conoce actualmente.

El tramo Plaza de Mayo-Plaza Miserere del subterráneo fue inaugurado el primero de septiembre de 1913. Se convertía en la primer línea de subte de Latinoamérica y la primera del hemisferio sur. Buenos Aires se volvía así la decimotercera ciudad en contar con este servicio, después de Londres, Atenas, Estambul, Viena, Budapest, Glasgow, París, Boston, Berlín, Nueva

York, Filadelfia y Hamburgo. Cada estación tenía una longitud de 100 metros y poseía frisos de un color determinado para facilitar su identificación, teniendo en cuenta el alto nivel de analfabetismo que existía en la época. Aún se conserva esa vistosa característica.

Maravillados ambos. El subte es una de las muestras de opulencia de un país que durante algunas décadas, hace muchas, abrazó las ideas de la libertad. Esas ideas que nuestros dos caminantes comprendieron y a las que les dieron forma.

Observando la estación de Subterráneos escucho que Alberdi le dice a Hayek:

¿Qué exige la riqueza de parte de la ley para producirse y crearse? Lo que Diógenes exigía de Alejandro: que no le haga sombra.

En efecto, ¿quién hace la riqueza? ¿Es la riqueza obra del gobierno? ¿Se decreta la riqueza? El gobierno tiene el poder de estorbar o ayudar a su producción, pero no es obra suya la creación de la riqueza.⁵

La sonrisa comprensiva de Hayek auguraba un recorrido a pie que sería inolvidable para ellos y para el polizón que los observaba.

Caminaron por Avenida de Mayo, con sus edificios de diferentes estilos arquitectónicos, reflejo del crisol de razas que poblaron la Argentina. Comprendí que en Buenos Aires, con un golpe de vista, se puede recorrer no solo la historia sino también las ideas imperantes en cada período.

Con solo levantar la vista más de tres metros se puede observar una ciudad opulenta en la que el progreso privado se traduce en arquitectura agradable y estética, y en la que los particulares contrataban los mejores arquitectos y los mejores constructores para competir entre ellos. Una Buenos Aires de cúpulas imponentes y edificios de estilo.

Antes de llegar al Congreso Nacional y la plaza de los dos Congresos, se detuvieron intempestivamente ante la imponentia y la estética del Pasaje Barolo. En la Avenida de Mayo, al 1300, se levanta un edificio bellísimo. Llamó la atención de nuestros visitantes. Como casi todos los edificios del centro porteño, fue construido por particulares: empresarios, productores agropecuarios, profesionales que, con obras de arquitectura, sellaron su pasado en el viejo continente y rindieron honor a la ciudad donde se destacaron.

Luis Barolo, poderoso productor agropecuario, llegó a la Argentina en 1890. Fue el primero que trajo máquinas para hilar el algodón y se

⁵ Alberdi, Juan Bautista. *Obras completas*. Tomo IV, pág. 150.

dedicó a la importación de tejidos. Instaló las primeras hilanderías de lana peinada del país e inició los primeros cultivos de algodón en el Chaco.

Barolo pensó el edificio exclusivamente para rentas. Desesperado por conservar las cenizas del famoso Dante Alighieri, quiso construir un edificio inspirado en la obra del poeta, “la Divina Comedia”. En 1919 comenzó la edificación del palacio que se convirtió en el más alto de Latinoamérica, y en uno de los más altos del mundo en hormigón armado. Con un total de 24 plantas, 100 metros de altura y 16,630 metros cuadrados resultó ser un fiel exponente de la opulencia de una época soñada. Una usina propia la autoabastecía de energía. En la década de los veinte, esto lo convertiría en lo que hoy denominaríamos “edificio inteligente”. De estilo gótico romántico, castillo de arena, o cuasi gótico veneciano, la construcción finalizó en 1923. Un récord para la época.

Alberdi y Hayek se detuvieron unos minutos observando el Pasaje Barolo. Pero en el fondo estaban pensando lo que puede hacer el hombre solo con un marco de normas adecuado. El arte es hijo de la libertad.

Cuando comenzó a construirse el Pasaje Barolo, en 1919, habían pasado 66 años desde la sanción de la Constitución Nacional en 1853. Alberdi tuvo mucho que ver en la sanción de dicha norma. Los constituyentes del 53 fueron instigados por Urquiza, vencedor del tirano Rosas. Tras la batalla de Caseros en 1852, el país se encaminaba a una costosa y dolorosa normalización y modernidad.

Alberdi envió un “escrito rápido de ideas pensadas en reposo”. Era lo que luego se conocería como el libro *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Ese libro analizaba todas las constituciones de América y recomendaba emular la Constitución del estado de California, el cual “sin doctores ni universidades se ha dado una constitución que está llamada a constituir una gran nación”.

Sonrieron Hayek y Alberdi. El austriaco, reafirmando lo que decía Alberdi, le recordó que hoy el estado de California individualmente considerado está entre los primeros diez países del mundo en términos de PIB.

El paseo continuó por la imponente Plaza del Congreso, con el edificio del Congreso Nacional de frente. La Avenida de Mayo une al Poder Ejecutivo con el Poder Legislativo. En cada extremo de dicha avenida está el edificio central de cada uno de estos poderes.

La cúpula de 80 metros de altura se impone desde lejos a lo largo de la avenida. Alberdi y Hayek se detuvieron nuevamente a hablar. Me quedé imperceptiblemente cerca para escuchar sin molestar. (A estas alturas intuyo que ya se dieron cuenta, pero no les molesta.)

El rol de la Constitución y las leyes parecía ser el tema.
Dijo Alberdi:

La Constitución sabía que lo que ha existido por tres siglos no puede caer por la obra de un decreto. Muchos años serán necesarios para destruirlo. Se puede derogar en un momento una ley escrita, pero no una costumbre arraigada: un instante es suficiente para derrocar a cañonazos un monumento de siglos, pero toda la pólvora del mundo sería impotente para destruir de golpe una preocupación general hereditaria. Así la costumbre, es decir la ley encarnada, la ley animada por el tiempo, es el único medio de derogar la costumbre. Un siglo de libertad económica, por lo menos, será necesario para destruir del todo nuestros tres siglos de coloniaje monopolista y exclusivo.⁶

En una frase, Alberdi señaló que la ley es necesaria pero no suficiente y que las instituciones informales son más difíciles de remover que la ley escrita.

En este punto la coincidencia con Hayek los sorprendió a ambos. Los seguidores tenían razón.

Agregó Hayek:

La vida de los hombres en sociedad, o incluso la de los animales gregarios, se hace posible porque los individuos actúan de acuerdo con ciertas normas. Con el despliegue de la inteligencia, las indicadas normas tienden a desarrollarse y partiendo de inconscientes, llegan a ser declaraciones explícitas y coherentes a la vez que más abstractas y generales. Nuestra familiaridad con las instituciones jurídicas nos impide ver cuán sutil y compleja es la idea de delimitar las esferas individuales mediante reglas abstractas. Si esta idea hubiese sido fruto deliberado de la mente humana, merecería alinearse entre las más grandes invenciones de los hombres. Ahora bien, el proceso en cuestión es, sin duda alguna, resultado tan poco atribuible a cualquier mente humana como la invención del lenguaje, del dinero o de la mayoría de las prácticas y convenciones en que descansa la vida social.⁷

Frente al “palacio legislativo”, nuestros visitantes conversaron sobre el rol de las otras normas, las que no surgen de los congresos:

⁶ Alberdi, Juan Bautista. *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853*. Buenos Aires, Editorial Raigal, 1954, pág. 53.

⁷ Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Unión Editorial, cap. X, 1982.

Las normas abstractas son instrumentales, son medios puestos a disposición del individuo y proveen parte de la información que, juntamente con el conocimiento personal de las circunstancias particulares de tiempo y lugar, puede utilizar como base para sus decisiones personales (...) Cuando decimos que la ley es instrumental queremos significar que al obedecerla el individuo persigue sus propios fines y no los del legislador.⁸

Vi en el rostro de Alberdi un dejo de admiración. Una sensación de conformidad. Intentando comprender lo que dice Hayek, Alberdi agregó que las normas abstractas improductivas son difíciles de demoler. El hábito productivo es una norma abstracta positiva, pero el hábito improductivo es un “monumento difícil de demoler”:

A los tiranos se imputa de ordinario la causa de que la libertad escrita en la Constitución no descienda a los hechos. Mucha parte tendrán de ello: pero conviene no olvidar que la peor tiranía es la que reside en nuestros hábitos de opresión económica, robustecidos por tres siglos de existencia; en los errores económicos, que nos vienen por herencia de ocho generaciones consecutivas, sobre todo, en nuestras leyes políticas, administrativas y civiles (...) Somos la obra de esos antecedentes reales, no de las proclamas escritas en la revolución. Esas costumbres, estas nociones, esas leyes son armas de opresión que todavía existen y que harán renacer la tiranía económica porque han sido hechas justamente para consolidarla sostenerla.⁹

Alberdi hablaba de “hábitos rentísticos y fiscales, de ordinario más fuertes que nuestros principios”. El concepto de “hábito laborioso” y de “hábito rentístico y fiscal” es el concepto más “hayekiano” de Alberdi.

En varios párrafos Alberdi advierte de los “hábitos del legislador, que ha sido colono español”, entendiendo que el rol del Congreso es más “derogatorio del sistema legal español antes que creador de nuevas leyes”.

El riesgo de que la “reglamentación” de las leyes se vuelva contra la Constitución lo obnubilaba. Por eso en 1854, un año después de la sanción de la Constitución de 1853, escribió *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución*, a los efectos de interpretar y comprender el real alcance de cada artículo y el espíritu de la Carta Magna.

⁸ Hayek, Friedrich, “Leyes, mandatos y orden social”, en *Lecturas de Economía Política*, comp. Jesús Huerta de Soto, vol. II. Madrid, Unión Editorial, 1987, pág. 147.

⁹ Alberdi, Juan Bautista. *Op. cit.*, pág. 35.

Poco antes de fallecer, Alberdi describió los riesgos de alejarse de dicho espíritu:

La omnipotencia de la patria, convertida fatalmente en omnipotencia del Gobierno en que ella se personaliza, es no solamente la negación de la libertad, sino también la negación del progreso social, porque ella suprime la iniciativa privada en la obra de ese progreso.¹⁰

Nuestros visitantes recorrían una ciudad plagada de comercios y empresas, alternada con edificios públicos con cientos de ordenanzas y decretos para regularlos.

El progreso los obsesiona. Saben que el bienestar de la gente depende de que las normas formales e informales garanticen la libertad de los individuos:

Recordemos a nuestro pueblo que la patria no es el suelo. Tenemos suelo hace tres siglos, y solo tenemos patria desde 1810. La patria es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización organizados en el suelo nativo, bajo su enseña y en su nombre.¹¹

La libertad no es una mera idea, una linda abstracción, más o menos adorable. Es el hecho más práctico y elemental de la vida humana. Es tan prosaico y necesario como el pan. La libertad es la primera necesidad del hombre, porque consiste en el uso y gobierno de las facultades físicas y morales que ha recibido de la naturaleza para satisfacer las necesidades de su vida civilizada, que es la vida natural del hombre, por excelencia.¹²

En esas calles es asombroso ver la competencia. Resulta difícil comprender a los críticos del mercado cuando dicen que la libre competencia tiende al monopolio. Alcanza con caminar por una ciudad como Buenos Aires. En una trasversal a la Avenida Callao, por donde circulan nuestros visitantes, hay decenas de tiendas de instrumentos musicales. Al principio, necesariamente, hubo una sola, la primera. Sin embargo, fue la competencia la que llamó a más y más competidores.

Nuestros caminantes destacaron las bondades de la competencia, maravillados por la cantidad de comercios competitivos en tan breves pasos.

Dijo Hayek:

¹⁰ Alberdi, Juan Bautista. *La omnipotencia del Estado*.

¹¹ Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*.

¹² Alberdi, Juan Bautista. *Op. cit.*

El liberalismo económico se opone, pues, a que la competencia sea suplantada por métodos inferiores para coordinar esfuerzos individuales. Y considera superior la competencia, no solo porque en la mayor parte de las circunstancias es el método más eficiente conocido, sino, más aún, porque es el único método que permite a nuestras actividades ajustarse a las de cada uno de los demás sin intervención coercitiva o arbitraria de la autoridad. En realidad, uno de los principales argumentos en favor de la competencia estriba en que ésta evita la necesidad de un “control social explícito” y da a los individuos una oportunidad para decidir si las perspectivas de una ocupación particular son suficientes para compensar las desventajas y los riesgos que lleva consigo.

Y es esencial que el acceso a las diferentes actividades esté abierto a todos en los mismos términos y que la ley no tolere ningún intento de individuos o de grupos para restringir este acceso mediante poderes abiertos o disfrazados. Cualquier intento de intervenir los precios o las cantidades de unas mercancías en particular priva a la competencia de su facultad para realizar una efectiva coordinación de los esfuerzos individuales, porque las variaciones de los precios dejan de registrar todas las alteraciones importantes de las circunstancias y no suministran ya una guía eficaz para la acción del individuo.¹³

Alberdi comprendió lo que estaba diciendo. Él vivió en tiempos de intervención al comercio y fue un férreo defensor de la libertad comercial.

Comentó el tucumano:

En efecto, los medios ordinarios de estímulo que emplea el sistema llamado protector o proteccionista y que consiste en la prohibición de importar ciertos productos, en los monopolios indefinidos concedidos a determinadas fabricaciones y en la imposición de fuertes derechos de aduanas, son vedados de todo punto por la Constitución argentina, como atentatorios de la libertad que ella garantiza a todas las industrias del modo más amplio y leal, como trabas inconstitucionales opuestas a la libertad de los consumos privados y sobre todo, como ruinosas de las mismas fabricaciones nacionales que se trata de hacer nacer y progresar. Semejantes medios de protección son la protección dada a la estupidez y a la pereza, el más torpe de los privilegios.

¹³ Hayek, Friedrich. *Camino de Servidumbre*. Madrid, Alianza Editorial, 1976, pág. 65.

Se puede decir que en este ramo toda la obra del legislador y del estadista está reducida a proteger las manufacturas nacionales, menos por la sanción de nuevas leyes, que por la derogación de las que existen.¹⁴

De allí a la Avenida Callao, donde es más visible aún la diferencia entre las ciudades de más de tres metros y las marquesinas del subdesarrollo.

Al llegar a la Avenida Quintana, ya en pleno barrio de Recoleta, Alberdi comentó sobre la inmigración, sobre lo que fue de Buenos Aires como receptora de millones de migrantes.

Le escuché decir: “Es asombroso; en 1853 hablábamos de que ‘gobernar era poblar’, que la ‘civilización se transmite en gajo’, y cincuenta años después en esta ciudad había mas personas de lengua extranjera que locales.” Distintas nacionalidades conviviendo. Vinieron por motivos diferentes pero se quedaron por el mismo motivo. El progreso.

En el primer Censo Nacional de 1869, en los tiempos de Alberdi, el país contaba con poco menos de dos millones de habitantes. En 1914 el censo inmediato posterior al centenario de 1910, reflejaba que el 30% de la población del país era de origen extranjero. En Buenos Aires ese porcentaje llegaba al 47%, en tanto que en Rosario era del 60%.

Ninguna libertad debe ser más amplia que la libertad de trabajo, por ser la destinada a atraer la población. Las inmigraciones no se componen de capitalistas sino de trabajadores pobres; crear dificultades al trabajo es alejar las poblaciones pobres que vienen a buscándolo como medio de subsistencia. (...) Siendo el trabajo libre, la principal fuente de la riqueza, embarazarlo por reglamentos no es otra cosa que contrariar y dañar el progreso de la riqueza en su fuente mas pura y abundante.¹⁵

Caminaron en forma zigzagueante, como “gambeteando” cuadras. Muy porteños los paseos por las avenidas Callao, y luego por Santa Fe, en dirección al río.

La Plaza San Martín ofrece un compendio de edificios que constituyen un buen resumen de la Argentina. El palacio San Martín, sede de la Cancillería, fue en sus orígenes el lugar de residencia de una tradicional familia porteña. Fue diseñado para Mercedes Castellanos de Anchorena en 1905 e inaugurado hacia el festejo del centenario en 1910. El palacio

¹⁴ Alberdi, Juan Bautista. *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853*. *Op. cit.*, pág. 33.

¹⁵ Alberdi, Juan Bautista. *Op. cit.*, pág. 48.

Anchorena fue comprado por el gobierno argentino en 1936, y desde entonces se denominó palacio San Martín, sede de la Cancillería.

Frente al palacio San Martín hay otro palacio que desde 1938 es el Círculo Militar, Biblioteca Militar y Museo Nacional de Armas. Fue propiedad de José C. Paz, fundador del diario *La Prensa*. Este palacio, reflejo del estilo Chantilly de la arquitectura francesa de principios del siglo XX, tiene la particularidad de haber sido diseñado con el objeto ser la residencia presidencial. José C. Paz tenía el sueño de presidir la Argentina.

A cien metros del palacio Paz se encuentra el Plaza Hotel, un emprendimiento del empresario Ernesto Tornquist con motivo del centenario de la revolución de Mayo. Un lujoso edificio con 325 habitaciones inaugurado en 1909. El edificio muestra la opulencia de la época y la visión de un empresario privado, como otros tantos, olvidado en la Argentina. En su momento fue considerado como el primer hotel del lujo de Sudamérica con red de agua fría y caliente, ascensores y centrales telefónicas.

Unos metros más adelante, en dirección al río, se levanta el célebre edificio de departamentos Kavanagh, una torre considerada el primer rascacielos de América Latina. Inaugurado el 3 de enero de 1936, con 120 metros de altura en hormigón armado, fue también el primer edificio de Buenos Aires en contar con aire acondicionado central.

La velocidad de la construcción da cuenta del progreso de una ciudad que aún hoy sorprende. Las obras habían comenzado el 16 de abril de 1934 y la estructura llegó a su altura máxima muy rápidamente, el 3 de noviembre de ese mismo año. Su construcción escalonada dio lugar a terrazas jardín. Posee una forma similar a la proa de un barco, y por la orientación del edificio da lugar a la similitud de la misma apuntando hacia el Río de la Plata.

Una historia cuenta que el “origen de dicho edificio” fue una frustrada relación de amor entre un joven Anchorena y una despechada jovencilla llamada Corina Kavanagh. El desamor habría motivado a la familia Kavanagh a construir un edificio de tal tamaño que “tapara la vista que los Anchorena tenían desde el palacio San Martín hacia la Iglesia del Santísimo Sacramento”.¹⁶ Un rascacielos para tapar una vista. Cosas de la Buenos Aires opulenta y progresista.

La Plaza San Martín, con sus palacios y edificios históricos, muestra una ciudad opulenta, producto de un crecimiento sin precedentes históricos y

¹⁶ Ver Watson Ricardo, Rentero Lucas y Di Meglio Gabriel, “Buenos Aires tiene historia”, en *Buenos Aires*, Aguilar, 2008, pág. 140.

pocos espejos internacionales. Argentina, solo cinco décadas antes de la construcción de estos edificios, era poco más que un caserío sin población, ni capitales ni obras de infraestructura.

La Constitución que Alberdi proyectó en 1852 permitió un país que cincuenta años después emulaba a París e intentaba competir con Estados Unidos.

Alberdi y Hayek, en su caminata porteña, quedaron absortos. Alberdi, al ver el producto de su obra; Hayek, por encontrar “en el fin del mundo” una confirmación más del poder de las ideas de la libertad.

Observaron con atención esas esquinas porteñas. También observaron rincones con basura y gente buscando comida en ellas.

Argentina es uno de los pocos países del mundo que pasó de un estadio de desarrollo a otro de subdesarrollo. Con mayor o menor velocidad, los países caminan en sentido opuesto.

Ver la pobreza y la desigualdad motivó nuevas reflexiones:

Un sistema que descansa sobre las fuerzas espontáneas del mercado, una vez alcanzado cierto nivel de riqueza, no es en absoluto incompatible con un gobierno que, al margen del mercado, proporcione ciertas seguridades frente a las carencias más llamativas. Pero el intento de garantizar a todos lo que cada uno considera que merece, imponiendo a la colectividad un sistema de fines comunes concretos hacia los cuales sean dirigidos por la autoridad los esfuerzos individuales, como pretende el socialismo, significa un paso atrás que nos priva de la utilización de los conocimientos y aspiraciones de millones de individuos y que por consiguiente nos niega las ventajas de la civilización libre.¹⁷

El hecho importante que muchos se resisten a admitir, a pesar de ser cierto en la mayoría de los casos, es que, mientras que la persecución de las aspiraciones egoístas suele llevar al individuo a contribuir al interés general, las acciones colectivas de los grupos organizados suelen ser casi siempre contrarias al citado interés.¹⁸

Lo que, de hecho, conduce a que se condene como antisocial la persecución de los intereses individuales que contribuyen al interés general y a calificar de “social” la prevalencia de aquellos intereses sectoriales que destruyen el orden general, son sentimientos heredados de las formas sociales primitivas:

¹⁷ Hayek, Friedrich. “La disciplina de las normas abstractas y los impulsos emocionales de la sociedad tribal”, en *Lecturas de Economía Política*, *op. cit.*, págs. 194 y 196.

¹⁸ Hayek, Friedrich. *Camino de servidumbre*, *op. cit.*, pág. 196.

La abolición de la pobreza absoluta no se consigue a través del empeño de realizar “la justicia social”, que, más bien, es uno de los mayores obstáculos para su eliminación. Los intentos de corregir los resultados del mercado según los dictados de la “justicia social” han producido probablemente más injusticias en forma de nuevos privilegios, obstáculos a la movilidad y frustración de esfuerzos, que alivio de los más necesitados.¹⁹

Alberdi escuchó con atención y miró la fotografía que ofrecía la ciudad a esa hora. Edificios opulentos del pasado y un presente que no puede resolver cuestiones básicas de pobreza y marginalidad.

Miró a su compañero y dijo:

La libertad considerada por la Constitución en sus efectos y relaciones con la producción económica es principio y manantial de riqueza pública y privada, tanto como condición de bienestar moral. Toda ley, según esto, todo decreto, todo acto, que de algún modo restringe o compromete el principio de libertad es un ataque más o menos serio a la riqueza del ciudadano, al Tesoro del Estado y al progreso material del país. El despotismo y la tiranía, sean del poder, de las leyes o de los reglamentos, aniquilan en su origen al manantial de la riqueza, que es el trabajo libre, son causas de miseria y de escasez para el país y origen de todas las degradaciones que trae consigo la pobreza.²⁰

*

Se estaba haciendo de noche. Nuestros paseantes, ya un poco cansados, comenzaron a caminar en dirección al inicio de la recorrida. Cruzaron el centro porteño por el distrito financiero. Al llegar a la calle Reconquista, en su intersección con Sarmiento, se detuvieron para observar, hacia un lado, la sede de la Bolsa de Comercio de Buenos Aires y, hacia el otro, en diagonal, el edificio central del Banco Central de la República Argentina.

Hicieron un alto, miraron el edificio y la gente que caminaba en paso raudo hacia sus hogares.

El centro porteño, en especial el distrito financiero, era, hasta la difusión de los medios de comunicación, el punto de encuentro de la discusión política y económica.

Hasta los años noventa era muy habitual ver grupos de personas ignotas entre sí discutiendo política frente a las pizarras de las casas de cambio o

¹⁹ Hayek, Friedrich. “La disciplina de las normas abstractas y los impulsos emocionales de la sociedad tribal”, op. cit., pág. 197.

²⁰ Alberdi, Juan Bautista. *Obras completas*. Tomo IV, pág. 161.

en la sede de algunos diarios porteños. *La Nación* y *La Prensa*, por ejemplo, tenían la costumbre de publicar titulares en sus vidrieras. Frente a ellas, la tradición de discutir.

La puerta del Banco Central sobre la calle Reconquista 265 era un lugar típico de reunión para estos auténticos “foros de transeúntes”.

Alberdi y Hayek se detuvieron frente al Banco Central. Los observé desde prudente distancia para estar presente no solo en la conversación sino también en un momento histórico. Nadie los reconoció, pero no fueron pocas las personas que se detuvieron como atento auditorio.

Frente a ellos, la puerta de la autoridad monetaria, fundada en 1935 con el principal objetivo de preservar el valor de la moneda. Cualquier argentino nacido en 1935, hoy (2014) es un anciano de 79 años. Dicho señor o señora, lejos de vivir en un país custodiado por una autoridad monetaria que cumpla el objetivo de mantener el valor de la moneda, vio que al momento de cumplir sus 34 años el peso moneda nacional era reemplazado por otra denominación (“Pesos ley 18188”) con dos ceros menos.

Lo mismo sucedió cuando cumplió 48 años (en 1983), cuando cumplió 50 (en 1985) y cuando cumplió 57 (en 1992).

La moneda argentina con la cual nació perdió dos ceros en 1969, cuando el “peso Ley 18.188” reemplazó al “peso moneda nacional”. Perdió cuatro ceros en 1983 cuando “el peso argentino” reemplazó al peso ley 18.188. Perdió otros tres ceros en 1985 con la sanción del “austral” y perdió los últimos cuatro ceros en 1992 cuando se instituyó el actual “peso”. En total, perdió trece ceros.

Desde 1935 hasta la actualidad, la inflación fue el común denominador de todas las décadas en la Argentina. Salvo algunos años de la convertibilidad, la palabra inflación estuvo siempre en las portadas de los diarios y en la matriz de comportamiento de todos los agentes económicos.

Diecisiete años consecutivos con tasas anuales superiores al 100% (1973-1990), dos hiperinflaciones, incontables mega-devaluaciones, y una interminable rotación de planes fallidos y ministros salientes.

El BCRA no cumplió su cometido. Actualmente, tras la última reforma de su carta orgánica, “mantener el valor de la moneda” ni siquiera está entre sus objetivos.

Alberdi y Hayek, tras mirar con detenimiento la “geografía del microcentro”, comenzaron a hablar.

Dijo Alberdi, casi en tono de queja:

Respecto a la manera de emplear el crédito público por la emisión de papel moneda (...) la Confederación tiene la ventaja inapreciable de no poder ejercer, aunque quiera, ese terrible medio de arruinar la libertad política, la moralidad de la industria y la hacienda del Estado.

Es una ventaja positiva para las rentas de la Confederación la impotencia en que se halla de hacer admitir como valor efectivo un papel, sin más valor ni garantía que el producto de las contribuciones tan inciertas como la estabilidad del orden, y que jamás alcanzaría para amortizar una deuda que se agranda por su misma facilidad de dilatación, y que ensanchándose da al gobierno el hábito de una dilapidación para que no bastarán todas las rentas del mundo.

Mientras el gobierno tenga el poder de fabricar moneda con simples tiras de papel que nada prometen, ni obligan a reembolso alguno, el “poder omnímodo” vivirá inalterable como gusano roedor en el corazón de la Constitución misma.²¹

Al escucharlo, sin saber de quién se trataba, varios transeúntes hicieron la clásica ronda. Escucharon con atención. Para mi sorpresa, ningún “ministro de economía” improvisado emitió opinión. Un halo de acuerdo y aceptación parecía envolver la conversación. Había dos tipos de personas en esa reunión. Dos mayores que estudiaron y previeron y una veintena de personas de a pie que sufrieron años y décadas de inflación, impuesto inflacionario y sueños frustrados.

Tras un silencio no pautado, Hayek acotó como dando una solución definitiva al tema:

Mi propuesta concreta (...) consiste en que los países se comprometan mediante un tratado formal a no obstaculizar en manera alguna el libre comercio dentro de sus territorios de las monedas de cada país (incluidas las monedas de oro) o el libre ejercicio, por instituciones legalmente establecidas en cualquiera de los aludidos territorios, de la actividad bancaria sin trabas.

Tal supuesto conduciría en primer término a la supresión de todo tipo de control de cambios y de regulación del movimiento de dinero en estos países y también a la plena libertad de utilizar cualquiera de esas monedas tanto en la contratación como en la contabilidad. Aún más, significaría la oportunidad para cualquier banco radicado en tales

²¹ Alberdi, Juan Bautista. *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853*. *Op. cit.*, págs. 377 y 197.

países de abrir sucursales en cualquier otro en iguales condiciones que los ya existentes.

La finalidad de este esquema es imponer a las agencias monetarias y financieras existentes una disciplina necesaria desde hace mucho al objeto de impedir a cualquiera de ellas y durante no importa qué período de tiempo la emisión de un tipo de dinero sustancialmente menos seguro y útil que el de cualquier otra de las aludidas agencias. Tan pronto el público se familiariza con las nuevas posibilidades, toda desviación de la línea de suministrar buen dinero conduciría rápidamente al desplazamiento de la moneda de peor calidad por otras. Los países se verían obligados a mantener estable el valor de las monedas.²²

Otro silencio. Rarísimo en Argentina, donde es muy poco frecuente que una reflexión llame a silencio. Como si la charla hubiera terminado, nuestros visitantes continuaron su pausada marcha.

Los transeúntes se dispersaron. Algunos con sorpresa, otros con resignación. Alcancé a escuchar a una persona mayor, junto a su nieto, probablemente, decir: “Qué extraño, es la primera vez que escucho frente al Banco Central la palabra ‘solución’.” Su nieto lo miró y rieron. Tras lo cual, compraron el clásico paquete de garrapiñadas calientes al vendedor de la esquina. Pagaron 5 pesos argentinos, o lo que es lo mismo, 50,000 australes, o 50,000,000 de pesos argentinos, o 500,000,000,000 de pesos ley 18188, o 50,000,000,000,000 de pesos moneda nacional –la moneda con la cual el abuelo en cuestión compró su primer paquete de garrapiñadas calientes.

Trescientos metros hacia el sur, llegaron nuevamente a la Plaza de Mayo. El epicentro de la política argentina. Una plaza donde cada gobierno tuvo su manifestación a favor y en contra. No son pocos los argentinos los que fueron a todas.

Un chiste dice que no se sabe si los argentinos son locos por el cambiante clima o el clima es cambiante porque los argentinos somos locos.

En un extremo de la Plaza de Mayo hay una baldosa muy particular. Es un punto, inexplicablemente no señalado por las oficinas de turismo, desde donde se puede observar la sede de los tres poderes. Hacia el este, cruzando la plaza, la Casa Rosada, sede del Poder Ejecutivo. Con solo girar el cuerpo hacia el oeste uno puede ver al final de la Avenida de Mayo el Congreso de la Nación, sede del Poder Legislativo. Y girando un poco

²² Hayek, Friedrich. *La desnacionalización del dinero*. Barcelona, Biblioteca de Economía Folio, 1996, pág. 19

y agudizando la vista hacia el noroeste, al final de la coqueta Avenida Diagonal Norte, se observa la sede del Palacio de Justicia, sede del Poder Judicial.

La división de poderes mediante la república y el federalismo que Alberdi plasmó en su proyecto de Constitución, y que finalmente fue adoptada, fue el último tema sobre el cual nuestros visitantes cambiaron opiniones:

Libertad es poder, fuerza, capacidad de hacer o no hacer lo que nuestra voluntad desea. Como la fuerza y el poder humano residen en la capacidad inteligente y moral del hombre más que en su capacidad material o animal, no hay más medio de extender y propagar la libertad, que generalizar y extender las condiciones de la libertad, que son la educación, la industria, la riqueza, la capacidad, en fin, en que consiste la fuerza que se llama libertad. La espada es impotente para el cultivo de esas condiciones, y el soldado es tan propio para formar la libertad como lo es el moralista para fundir cañones.²³

Dos horas de caminata para recorrer la historia de una gran ciudad que supo progresar sin ser sajona. Que intentó, o creyó hacerlo, competir con las grandes urbes de su tiempo. Que generó siete millones de migrantes netos. En un país que solo tenía uno. El 10% de la población que huyó de Europa durante cinco décadas vino a la Argentina. El progreso llama.

Alberdi y Hayek caminaron Buenos Aires. Sus seguidores sabían que dicho encuentro se iba a dar. Ellos seguramente no.

Ya con poco hablar, caminaron en silencio, observando cómo caía la noche.

Antes de despedirse, Alberdi agradeció la visita y la caminata. En el último abrazo, le regaló una reflexión final:

Decir que hay tierras que producen algodón, seda, caña de azúcar, etc., es como decir que la máquina de vapor produce movimientos, el molino produce harina, el telar produce lienzo, etc. No es la máquina la que produce sino el maquinista. La máquina es el instrumento de que se sirve el hombre para producir; y la tierra es una máquina como el arado mismo en manos del hombre, único productor. El hombre produce en proporción, no de la fertilidad del suelo que le sirve de instrumento, sino en proporción de la resistencia que el suelo le ofrece para que él produzca. El suelo pobre produce al hombre rico, porque la pobreza

²³ Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*.

del suelo estimula el trabajo del hombre al que más tarde debe éste su riqueza. El suelo que produce sin trabajo, solo fomenta hombres que no saben trabajar. No mueren de hambre, pero jamás son ricos. Son parásitos del suelo y viven como las plantas, la vida de las plantas naturalmente, no la vida digna del ente humano, que es el creador y hacedor de su propia riqueza.

La riqueza natural y espontánea de ciertos territorios es un escollo de que deben preservarse los pueblos inteligentes que los habitan. Todo pueblo que come de la limosna del suelo, será un pueblo de mendigos toda su vida. Que el pródigo o benefactor sea el suelo o el hombre, el mendigo es el mismo.

La tierra es la madre, el hombre es el padre de la riqueza. En la maternidad de la riqueza no hay generación espontánea. No hay producción de riqueza si la tierra no es fecundada por el hombre. Trabajar es fecundar.

El trabajo es la vida, es el goce, es la felicidad del hombre. No es su castigo. Si es verdad que el hombre nace para vivir del sudor de su frente, no es menos cierto que el sudor se hizo para la salud del hombre; que sudar es gozar, y que el trabajo es un goce más bien que un sufrimiento. Trabajar es crear, producir, multiplicarse en las obras de su hechura: nada puede haber más plácido y lisonjero para una naturaleza elevada.

Se saludaron con cordialidad y afecto. Como si esas dos horas hubieran sido el corolario de una tradición de pensamiento de muchas décadas. Cada uno marchó por su lado, a paso sereno, con una sonrisa dibujada en la cara.

Se saludaron como gladiadores de un ideario.

Posiblemente no vuelva a verlos. El último adiós fue en la puerta del bar donde dio origen la caminata.

Adentro, en la misma mesa continuaba la misma discusión. Por lo menos ya habían concluido que el “loco Houseman” fue uno de los mejores “wines”²⁴ de la Argentina y que el gringo Larroza no se puede comparar al Panza Videla.

Pedí un café queriendo internalizar cada palabra que había escuchado. Miré al cielo por la ventana del bar, “esa institución dentro de la institución”, y dije gracias.

Mientras esté vivo el ideario de la libertad, las esperanzas están intactas.

²⁴ Argentinismo de la palabra “wing”, “puntero, delantero que iba pegado a la raya de costado”. Ver Talio Daniel y De Lucca Guillermo en *Diccionario de fútbol*. Buenos Aires, Claridad, 2009, pág. 313.

Segundo lugar

Quiero un hospital

José Benegas



José Benegas (Buenos Aires, Argentina) es abogado por la Universidad de Buenos Aires y maestro en Economía y Ciencias Políticas por el ESEADE. Analista político y periodista especializado en sistemas políticos e institucionales latinoamericanos, edita la revista electrónica *Crónicas Inconexas* (www.cronicasinconexas.com). Sus libros más recientes son *Hágase tu voluntad. Bajar del cielo para conseguir un cargador de iPhone* (2015) y *10 ideas falsas que favorecen al despotismo. Las dictaduras del siglo XXI en las mentes de sus víctimas* (2014). Su dirección de correo electrónico es josebenegas@gmail.com.

Una señora se queja frente a las cámaras de televisión por falta de insumos en un hospital público en el que su hijo está siendo atendido y declara que él “también tiene derecho a la salud”.

Es ya parte del sentido común general que la salud es un derecho que como tal habilita un reclamo hacia unos protectores descuidados, irresponsables o incluso indolentes. No solo la salud, pero en este trabajo preferí tomar el caso más crítico de esta expansión del derecho, como algunos la han llamado y que está implícita en ese tomar el lugar de acreedores (aquí adelanto opinión) de aquello que debemos en realidad conseguir.

La salud es nuestra principal preocupación como seres vivientes y la salud de un hijo no puede ser más acuciante como problema. Creo que si podemos transformar la desesperación en acción en la situación más dramática, seremos capaces de generar un cambio político gigantesco que nos ofrezca menos angustias en el futuro. Por eso titulé a esta obra “Quiero un hospital”, como la alternativa a la mano a simplemente exigirlo.

Si siguiéramos explicando, como se ha hecho habitualmente, que el método de colaboración al que se llama “mercado” es genial para tener automóviles y no tuviéramos el valor de cuestionar a la autoridad bienhechora como concepto en sí, llegando a las situaciones más extremas, nunca se terminaría de entender el problema. Tendríamos automóviles y seguiríamos implorando al cielo por los hospitales que no llegarían nunca. Es donde estamos ahora.

El pensamiento erróneo fundamental que me propongo responder es este:

Puedo prescindir del automóvil, pero no de la salud, ergo aprendamos economía para entender el proceso de producción de automóviles y hagamos apelaciones morales para tener salud.

La primera parte es verdadera, la segunda corresponde al pensamiento mágico y es la causa de la condena de mucha gente a no tener acceso a una salud que de verdad está disponible. En tanto esta dualidad para juzgar la realidad de nuestras necesidades se mantiene, la cuestión del poder y su relación con el capitalismo aún no se ha resuelto.

Antes de continuar es necesario aclarar que a mí también me encantaría que las cosas fueran dependientes de una sensibilidad en la determinación del “deber ser”. Sería cómodo sumarse al coro de nuestro tiempo que explica que está bien que “nos sometan” a la “molestia” de tener que trabajar y correr riesgos para comprar una heladera o irnos de vacaciones con la familia, pero que aquello indispensable esté disponible y pueda ser nada más exigido a “alguien”.

Por desgracia a la naturaleza le es por completo extraña incluso nuestra idea de lo que es indispensable. Aunque eso se pueda encuadrar de alguna manera dentro de la fe religiosa, el reclamo de esta señora al que me refero no es una oración ofrecida a una deidad trascendente, sino una exigencia muy concreta hacia las autoridades que le fue inculcada por gente que está mucho mejor que ella y que se supone que sabe más que ella. Como decía, a la naturaleza no le importa ni el pedido, ni tampoco la categorización de algo como indispensable. Eso nos corresponde a nosotros como aspirantes a sobrevivir.

En tanto existe esta indiferencia natural a los deseos (la supremacía de la existencia, en palabras de Ayn Rand a las que me referiré después), cualquier pretensión de este tipo se traduce de hecho en un acto de la autoridad que intente realizarla. Sabemos que de manera voluntaria no se está suministrando esa salud, que elegí por razones didácticas simbolizar en un hospital. Alguien, por lo tanto, debe ordenar que el hospital bien provisto esté.

De alguna manera se asume que está la salud allí y están los que no la reconocen y la arruinan. No se trata del ambiente natural o microorganismos infecciosos; se trata de desconocidos que hacen que la salud deje de estar donde debería.

La señora en cuestión responde a un *programa* cultural que mezcla los resultados de un cambio relativamente reciente en la relación del hombre con su entorno con una perspectiva previa mística aplicada a todos los

fenómenos. Por un lado, la abundancia conocida por la humanidad con el capitalismo, y por otro, el autoritarismo primitivo, que es parte de la herencia de la humanidad.

De nuevo, una aclaración. Sospecho que a mucha gente le chocará que endilgue a la mujer del ejemplo el carácter de autoritaria. Es que, por una parte, no es consciente de que lo es y solo estoy describiendo aquí como autoritarismo a la apelación injustificada a la autoridad; no es un juicio moral, aunque podría hacerlo. Por otra, estoy refiriendo a la esperanza depositada en quien tiene la fuerza de su lado para que resuelva todas las carencias. Ese es su autoritarismo.

El problema es que los resultados de aquel cambio acontecido con la irrupción de la vida privada libre y el autoritarismo aplicado al stock de bienes y servicios producidos bajo reglas de colaboración, no son compatibles. Lo segundo destruye el *fluir* que generó lo primero.

La subsistencia de apelaciones morales para resolver cuestiones que requieren producción y comercio, evadiendo condiciones de la existencia que no son modificables, entorpece las soluciones posibles y disponibles. Esta distorsión pertenece sobre todo al mundo hispánico, heredero de los buscadores de la fuente de la eterna juventud. La magia es parte de nuestra cultura, y con ella los demonios que se interponen con nuestra plenitud.

Sin embargo, el principal problema con el derecho a la salud es que es un enorme peligro para la salud. Porque si lo tenemos y no tenemos salud, entonces intentaremos hacer justicia en lugar de medicina y trabajo empresario de coordinación y organización.

No es a esta señora a quien se le ocurrió la idea del derecho a la salud, sino que es producto de las supuestas mentes más esclarecidas en los ambientes académicos. Ellos han pergeñado un credo fantástico sobre la vida que, al igual que en las cavernas, explica carencias como el producto del mal que hay en algunos, a los que a continuación habrá que eliminar o corregir. Solo que ya no se le llama religión sino, en general, Derecho.

La señora es víctima de un sistema de dominación que es consecuencia de esa prédica en que el deterioro de la salud de su hijo es utilizado como un disparador de la concentración de poder de unos supuestos justicieros, que son bendecidos por los gurúes de las “ciencias” sociales. Ellos hacen muchos esfuerzos, hasta de buena fe en algún sentido, pero no consiguen más que fracasar una y otra vez en su propósito. Algunos optan por no querer oír lo que la economía tiene que decirles porque los obligaría a dejar sus apelaciones morales sobre la existencia y perderían su papel de gurúes.

Nada les molesta más que pensar que la gente, siguiendo su propio interés, pueda producir efectos benéficos para todos. Eso debe ser producto de su vigilancia, de su protagonismo en el sostenimiento del bien.

Otros optan por generar sus propias ideas productivas autoritarias tratadas con mucha generosidad como “otro pensamiento económico”.

Hay ciencias sociales verdaderas, me adelanto a aclarar, pero no vienen de la mano de los que parten de una condición de inicio falsa, esotérica diría, de satisfacción total como axioma, a partir de la cual señalan todo problema como la consecuencia de algún pecado. Es decir, como una extrapolación de la idea del paraíso perdido a consecuencia de la tentación.

En esta vida nadie dispone de nuestra salud, salvo que seamos víctimas de un crimen. Pero no es el caso que estamos pensando, de manera que reclamarle a alguien que nos la devuelva no conduce a ninguna parte. La salud es la continuación de la vida y la vida es una lucha, una acción, algo que debemos hacer, algo que queremos tener. Encima, sabemos que al final la naturaleza nos vencerá, es decir, los cementerios están llenos de gente con sus “derechos a la salud” vulnerados. Allí estaremos nosotros también.

En nuestra época el Estado es la oficina donde se reclaman todos los derechos; en las etapas primitivas de nuestra evolución (si es que han terminado) ese papel lo cumplían los dioses. Las legislaturas son los lugares donde unos benefactores imaginan cada vez más de esos “derechos”. El Estado, por supuesto, fracasa en su cometido —el hospital de aquella señora carece de lo indispensable—, pero todo esto actúa como un círculo vicioso porque el fracaso es de nuevo explicado como injusticia y a la larga tenemos manifestaciones masivas de “indignados” incapaces de comprender (pese a ser universitarios) que lo que les pasa es consecuencia de la incongruencia de sus esperanzas, no de que los políticos les estén fallando.

La realidad es que la salud, la educación, la vivienda, las vacaciones, no son derechos sino aspiraciones. Cosas que necesitamos todos tener. No es injusto que no las tengamos; es nada más (y nada menos) un problema. No todo problema es una injusticia. Los únicos problemas que son injusticias son los que nos causan otras personas. Es injusto responsabilizar a otros como causantes de lo que no tenemos, y además es por completo inútil. Los condenaremos, los perseguiremos y no tendremos lo que queríamos tener.

Dicho esto, la perspectiva de la realidad nos permite enfocar la cuestión de modo tal que seamos capaces de tener los servicios necesarios para conservar nuestra salud y ser asistidos por otros en el momento necesario. La condición es renunciar a la exigencia según la cual tenemos un “derecho”

a la salud, para ponernos en marcha y hacer lo necesario para obtener la colaboración de otros en ese cometido.

Un hospital concentra todo tipo de servicios médicos. Se necesita un edificio con todas sus instalaciones eléctricas y sanitarias, el equipamiento específico, camas, ambulancias, etc. También se requieren médicos, así como enfermeras y personal administrativo y de mantenimiento. Habrá que incluir toda clase de insumos, material descartable y demás. Los rubros son muchísimos y también los recursos que se necesitan para mantener todo eso en funcionamiento a lo largo del tiempo.

¿Cómo se obtienen estas cosas? Una hipótesis podría ser que declaremos que el organizador del hospital tiene “derecho” a que le manden todo aquello. La otra posible es pagar.

Si hablamos de un hospital público, el Estado recauda dinero (despreocupándose por las necesidades y derechos de los contribuyentes) y procede a pagar por el suministro de cada uno de los ítems que implican la existencia y mantenimiento del hospital.

¿Por qué el Estado no proclama su derecho a tener lo necesario para el hospital y en lugar de eso paga? La razón es muy sencilla: es más barato conseguir colaboración a cambio de un pago que usando la fuerza. El Estado puede organizar una recaudación de dinero, pero le resulta imposible recaudar colaboración, debe pagar con la cantidad recaudada por cada cosa que usa. Esta es la gran contradicción en todo esto. Mi argumento es que lo que le pasa al Estado, que es un aparato de autoridad y que se ve tan limitado de usarla, es aplicable como regla general a todos. Es más barato y fácil pagar por la salud que intentar obligar al Estado a que obligue a los demás a poner en funcionamiento un hospital.

Tener derecho a algo no le alcanza ni al Estado; tampoco funcionará para la población. El Estado recauda dinero para usarlo en el mercado. El uso de la fuerza es infinitamente más débil que la colaboración y más caro que la colaboración. Más derecho a la salud es menos salud.

Lo que ocurre es que el dinero, que es una creación del mercado de la que el Estado se apropió, abarata la recaudación. El botín fiscal es el único logro real del gobierno; para lo demás requiere voluntades interesadas en participar en sus proyectos. Se recauda dinero para comprarlas.

Pensemos las cosas de otra manera. La vida es un proceso de conseguir cosas para subsistir en primer lugar. Los organismos que solo viven de otros se definen como parásitos. En la cultura que lleva a la mujer del inicio a reclamar el “derecho a la salud”, se inculca por distintas vías que

la mayor parte de la población está condenada a un destino parasitario de reclamarle a los otros los medios necesarios para su subsistencia. Se los trata como incapaces y como víctimas, porque eso es fuente de poder para los protectores y benefactores.

Para convertir a un ser humano en un parásito primero se lo debe convencer de su impotencia. Ese papel lo cumplen las doctrinas apocalípticas sobre una sociedad según las cuales si cada uno persiguiera lo que quiere entonces la civilización desaparecería. En este grupo de doctrinas incluyo creencias de todo tipo que condenan el impulso vital llamado “afán de lucro”. Lo condenan por considerarlo antisocial. Pero es todo lo contrario.

Según esta explicación inquietante, en una lucha de todos contra todos causada por ausencia de una autoridad controladora de nuestras tendencias individuales, la mayoría definida como débil pierde. A los débiles les queda pedir, a los fuertes definir esos pedidos como derechos y erigirse en proveedores a cambio de que se les conceda la legitimidad de usar la fuerza contra quienes han sido señalados como explotadores, aventajados o suertudos, sin que a estos les quepa excepción o defensa alguna. Esta perspectiva no obedece a un análisis sobre hechos, sino a un dogma fundante del poder y a la aplicación de etiquetas de modo arbitrario. La idea marxista de lucha de clases es una derivación de ese mismo pesimismo.

Aunque no responda a la realidad este escenario de puja por dominarse unos a otros, está ínsito en las creencias humanas desde tiempo inmemorial. Así es como el mal se crea y luego se extirpa. La irracionalidad explica los problemas como pecados y los pecados se asignan a través de un purificador, que también castiga. La última versión del druida es el Estado.

Por supuesto que hay faltas morales (una de las principales es la pereza intelectual de explicarlo todo por la magia y el “mal”) e injusticias. Están en el plano de lo que las personas sí se deben unas a otras por haberse comprometido en concreto a dárselas, pero no nacemos acreedores de nadie.

“Tengo derecho a un hospital” excluye la posibilidad vital que es “quiero un hospital”. Como quiero respirar, alimentarme, tener abrigo, acceso a los libros y a internet.

Cuando tengo derecho a algo, pareciera que ya me correspondía. De algún modo estaba ahí y no me lo están dando. Pero ¿dónde está el hospital al que tengo derecho? No está, salvo en mi deseo.

En vez de deseo se usa la palabra *necesidad*. Claro, es correcta; el problema es la connotación. Necesidad pareciera corresponder a una urgencia y por lo tanto requeriría de formas de satisfacción distintas a las del deseo. Sin embargo, los métodos, procesos e incentivos por los que llego a tener un hospital a mi disposición no se diferencian en nada si defino mi aspiración como deseo o como necesidad, salvo que eso sea una forma de cambiar mi propio comportamiento al asignar prioridades a mi acción. Es decir, si al definir algo como urgente, aplico mis energías de manera consecuente. Ahora, si esa diferencia solo influye en que pida, grite o patalee para obligar a otros, no solo no cambiará mucho, sino que, al aplicar más racionalidad y menos reclamo a los deseos que a las necesidades, es mucho más probable que pueda satisfacer los primeros que los segundos. Todas son en verdad necesidades y el orden de su satisfacción depende de una escala de valores.

El esquema de los derechos a las cosas condena a esa mayoría estigmatizada como débil a ser sirviente del poder.

Muchos tal vez dirían que cambiar la óptica requeriría renunciar a ese mecanismo que con sus defectos existe actualmente para atender urgencias. Objetivamente hay una población que no tiene acceso a la salud; entonces renunciar al esquema de los derechos por el de *querer y salir a buscarlo* implicaría un enorme riesgo o incluso una pérdida observable en lo inmediato. Pero en realidad no estoy pidiendo la renuncia a nada real. Estoy pidiendo la renuncia a un espejismo para llevar a la acción que conduce a la solución, a veces. El *a veces* no es una condición que se me ocurre poner por haberme atrevido a destruir a la ilusión tranquilizadora. Es nada más que una restricción de la existencia que está fuera del control de todos nosotros. Pero acá viene la parte más importante: eso no convierte a esta vida en un infierno; tenemos grandes habilidades para subsistir y somos el fruto de una infinita cadena de aciertos de nuestros antepasados que lograron vivir lo suficiente para reproducirse. Solo pido no negar las restricciones y no evadirlas con ilusiones que nos condenan a no lograr nada.

El principal problema que enfrentamos es que, si hay un “derecho a un hospital”, esa oficina que se encarga de repartir tendrá poder. Es decir, estos derechos se han convertido en la nueva legitimidad de la política, esto es, de la dominación, del mando y obediencia, de la recaudación compulsiva de recursos y del monopolio en el uso de la fuerza. El enemigo número uno de lo que queremos, que está interesado en suplantarlo por lo que “tenemos derecho a tener”, colocándonos antes en una posición de pobrecitos necesitados de asistencia, es el gobierno.

El poder se justifica, se agranda y consume cada vez más dinero de acuerdo con esta nueva legitimidad que se impone en el último siglo en todo el mundo. Poder que es convalidado en aquellos centros académicos con el mismo tipo de dogmatismo y complicidad con el que en otras etapas de nuestra existencia como especie las religiones explícitas sostenían al poder político.

Solo mirar un par de siglos hacia atrás y las pretensiones que acompañan estos “derechos” sonarían absurdas. La gente moría en hambrunas, la expectativa de vida a principios del siglo XIX era de 35 años. La media mundial hoy es de casi el doble. La diferencia no es trabajo de los abogados y legisladores, sino de empresarios, médicos, bioquímicos y todas las ciencias que giran alrededor de la salud y la higiene, que han sido libradas del control político.

El hospital que “quiero” requiere por lo tanto acción.

Hay derechos comprometidos en el proceso productivo, pero no derechos en cuanto cosas que los demás deberán proveernos, sino en tanto no agresión y respeto para que podamos actuar, no reclamar. El médico vendrá si no es asaltado en el camino, el enfermero se formará si su salario no es confiscado. Ese es el lugar reservado al derecho, el de la paz, no el del abastecimiento. El abastecimiento requiere paz, pero para permitir a la acción desarrollarse según los intereses de quienes actúan.

Fue hace solo un par de siglos que la humanidad dio un salto evolutivo dramático. Algunos lo explican por cambios económicos, otros por ideas que a su vez trajeron esos cambios. El hecho es que el individuo en tanto tal, desprovisto de una pertenencia específica, fue reconocido como sujeto de derechos en el sentido original del término, es decir, como sinónimo de libertades. Se le quitó de encima el tutelaje, el dominio y la servidumbre y se le reconoció el centro neurálgico de su vida independiente, esto es, el derecho de propiedad.

La independencia de los Estados Unidos en 1776 marca un hito como el nacimiento del primer proyecto político en el que los sujetos privados son el centro y fin del gobierno, que es entendido a su vez como un servicio sostenido en el consentimiento de los ciudadanos.

En ese proceso se conciben los derechos individuales como el quitarse de encima el control del poder político, mediante el reconocimiento a cada persona de la facultad de obrar en búsqueda de su propia felicidad. Tal era el sentido de los derechos que de un modo sesgado se conocen hoy como “derechos de primera generación”. En realidad, son los únicos verdaderos.

Lo que me interesa destacar aquí, a los efectos de hacer posible el hospital, es que a partir de ese cambio la producción de todo tipo de bienes y servicios se multiplica, no porque nadie tuviera derecho alguno a nuevos bienes y servicios, sino porque, como resultado natural de simplemente poder producirlos e intercambiarlos sin control y de acuerdo con el criterio de quienes los crean, distribuyen y compran. Es la etapa en que del poder no se espera otra cosa que el que no estorbe. Su conversión en oficina de suministros es posterior; llega con la socialdemocracia. Pero nunca hubo tantos bienes y servicios disponibles como luego de aquella revolución original sin promesas.

La relación inversa que existe entre la fe en que el poder proveerá y la provisión en sí obedece a lo que Ayn Rand denominaba la tensión entre la supremacía de la existencia y la supremacía de la consciencia.

La supremacía de la consciencia pertenece el pensamiento mágico. La voluntad lo gobierna todo: tener es consecuencia de una decisión, la lluvia ocurre por el trabajo hecho por los brujos para agradar a una voluntad, los astros gobiernan nuestra suerte y lo más importante en la sociedad es la comunión, el rezo colectivo detrás de un relato que abarque a todos, del que no se pueda salir. Ahí se encuentra la abundancia. Si creemos, podemos cambiarlo todo.

La supremacía de la existencia corresponde a la aceptación de la realidad, al estudio, a la ciencia, al reconocimiento de las condiciones dadas como las leyes de la física o la propia naturaleza humana. Es el mundo del riego, de la máquina, del conocimiento sobre el clima y los ciclos para el cultivo. No importa un relato común, sino una pluralidad de explicaciones que deben pasar el filtro de la refutación y estar sometidas a su revisión y a la posibilidad de la aparición de otras mejores. Si conocemos, tenemos una oportunidad.

Esta es la lucha de la realidad contra la complicidad.

La política se alimenta del pensamiento mágico. Es esa voluntad colectiva que puede hacer que llueva cuando no *quiere* llover, encontrando al responsable y ajusticiándolo, la que es capaz de asegurarnos un “derecho a la salud”.

El comercio y el avance del conocimiento y del bienestar, que se producen cuando los manipulados toman protagonismo, cuando los privados son dotados de libertad y propiedad y cuando la vieja supremacía de la voluntad, expresada en títulos de nobleza, relatos épicos y fantasmas, se esfuma, logrando un resultado asombroso, son interpretados por el

pensamiento mágico como una magia alternativa (es el modo en que interpretan, por ejemplo, la metáfora de Adam Smith sobre la “mano invisible”).

Pero no sería tan sencillo terminar con el problema de la falsa autoridad protectora. Incluso llevará seguramente mucho más tiempo, hasta que aquel salto evolutivo termine de consolidarse, de comprenderse. Volverán las viejas creencias bajo todo tipo de formas y disfraces, no porque exista un plan orquestado para que así ocurra, sino porque el espíritu opresivo tribal está en nuestros genes compitiendo con nuestra capacidad racional todo el tiempo.

Hablar de derecho a la salud nos impide entender que la habrá sin proveedores místicos. Es una forma inadvertida de vuelta al pensamiento mágico según el cual lo que no tenemos es una consecuencia de alguna falta y por lo tanto será necesario un sacrificio para calmar a los dioses (a la supremacía de la voluntad). Como lo es la idea de luchas de clases, la visión fantasmal del capitalismo y la explicación de todo aquello de lo que carecemos como un producto de la maldad del ser humano.

Lo opuesto al pensamiento mágico en este caso sería la conciencia aplicada a la realidad que está sobre ella y entender que hay que “producir” un hospital para tenerlo. A partir de eso pensaremos en las condiciones para que ello ocurra.

En tanto la magia no fructifica, en la realidad se expresa solo a través del autoritarismo. Se espera que el Estado “obligue” a que el hospital exista. El autoritarismo barato es la recaudación; el caro es la imposición física a todos los que participan para que aporten lo necesario para el fin propuesto, desde el productor de las sábanas hasta el de las lamparitas, así como el transporte de los insumos hasta el edificio. Es infinita la cadena de acciones necesarias. El pensamiento mágico autoritario la imagina como el logro de una voluntad bienhechora y decidida. La ciencia económica, en tanto no se vea contaminada por el voluntarismo, observa un fenómeno de coordinación de voluntades individuales que, siguiendo sus propios fines, conducen a un resultado que es de mayor valor que la suma de todos los esfuerzos hechos para conseguirlo.

No fue un acto de justicia o de bondad, entendida como protección de una entidad superior hacia una inferior, lo que puso al almacén a nuestra disposición en la esquina. Fue el proceso de mercado, que el pensamiento mágico juzga como si fuera el fin de la bondad, pero en realidad es el fin de la magia. Lo que a veces desespera es no encontrar en el complejo

funcionamiento del mercado el tipo de acción benevolente que el hombre se inventa para enfrentar con impotencia la realidad.

De cualquier manera, estamos viviendo en el medio de un gran cambio de aquella impotencia a la potencia del conocimiento y la acción. El cambio ocurrido por el amplio espacio que ganó la vida privada a partir del liberalismo es más veloz que la adaptación psicológica-existencial al problema de la vida desde una perspectiva por completo diferente. Una nueva ética, mucho más conciente porque acepta la realidad más que el relato cohesionador imaginario, le debe seguir a esa revolución y todavía está en camino. No es que desaparezca la bondad, es que significa otra cosa. No es protección sino respeto y empatía entre iguales.

El obstáculo principal para avanzar es la subsistencia de esquemas políticos que me voy a tomar el enorme atrevimiento de llamar anacrónicos, los cuales crean incentivos para apostar a la supremacía de la voluntad desde la ignorancia o desde el beneficio de un grupo privilegiado disfrazado de altruista.

Pese a todo lo que estoy diciendo, es fácil de percibir en las últimas décadas una declinación del pensamiento liberal que explica todos esos cambios. Por supuesto, se terminaron las hambrunas y la población común alcanzó logros en su nivel de vida increíbles. No lo consiguió todo, muchas veces por la subsistencia del autoritarismo pero también porque el mercado no es magia y las necesidades no tienen límite. Vivimos en un tiempo en que la supremacía de la voluntad reaparece, con el nuevo piso logrado por la supremacía de la existencia, a proclamar que puede lograr más, cuando no había logrado lo menos.

De nuevo reaparece la autoridad todopoderosa capaz de controlar los malos pensamientos lucrativos de las personas, determinando quién debe ganar y quién debe perder, con un pretendido criterio protector que es un refugio para el pensamiento primitivo porque representa el beneficio de corto plazo, el asalto reparador inmediato.

En ese sentido, me permito ser igualmente optimista, porque el procedimiento estatista se agota a sí mismo, de otro modo podríamos languidecer en un largo camino de conformismo. Si bien, como dije antes, este autoritarismo de lo urgente tiene cierto espacio por funcionar con las voluntades individuales al recaudar dinero para comprarlas, a la larga de cualquier modo se agota. Cada vez más gente aprende a estar del lado de los beneficios y no de los costos del autoritarismo. Cada vez se necesitan más impuestos y a la vez hay menos gente en condiciones y

dispuesta a pagarlos. Es el destino señalado por Friedrich Hayek en *Camino de servidumbre*. Una intervención autoritaria crea nuevos problemas que a su vez son encarados con otras intervenciones autoritarias y así sucesivamente hasta que la sociedad se encuentra por completo regimentada.

La crisis de 2008 fue un golpe feroz al sueño del Estado de bienestar europeo, el de los derechos a las cosas y la protección mínima. Como toda crisis, es una oportunidad de volver a pensar esta idea de que es posible hacer convivir ese uso de la autoridad para cosas indispensables y un mercado que, además de satisfacerse, pague el autoritarismo. Esta es a mi juicio la etapa en la que el fenómeno incomprendido del capitalismo deberá ser entendido como el cambio drástico de paradigmas, que es desde la magia hasta la acción, con todas sus implicancias morales. Esa es la vía para conseguir el hospital que deseamos tener. Será una consecuencia de nuestra insolencia frente a la naturaleza que programa nuestra muerte y no del desigmo de ningún sistema público.

Soy consciente de hasta qué punto lo que digo puede sonar a salto al vacío, pero se trata de una apertura a la realidad, una chance de alcanzar los objetivos. Igual no quiero evadir el dilema de la mujer reclamando su derecho que usé para iniciar el análisis. Ella vive en un país con Estado de bienestar completo, hospitales públicos, seguros obligatorios de salud y también medicina privada. A pesar de “gozar” de una situación de teórica protección de lo urgente, está clamando por la concreción de sus aspiraciones más elementales. Para ella se presenta la cuestión de tener un paupérrimo resultado de las promesas del sistema o correr el riesgo de perderlo frente a una propuesta como la mía, en la que no está supuesto que ella tenga derecho a que se le dé absolutamente nada.

No quiero resolver de manera tajante ese dilema, pero no me parece muy diferente a la perspectiva de un esclavo al que se le invita a renunciar al techo y comida que le provee la plantación por la promesa de una vida mejor, en la que tiene todo para ganar y muy poco para perder. Esa es la situación de las barriadas pobres en toda Latinoamérica, enormes, vergonzosas, en países que practican la socialdemocracia como si fuera un dogma de fe. Allí el cielo de la declamación convive sin vergüenza con el infierno de la miseria.

La señora en cuestión se encuentra en esa posición en la que es difícil pensar que estará peor si se arriesga. La razón es que el autoritarismo, sea cuál sea su fin, da lo mismo si es para obligar a las personas a entregar a un bandido recursos o para repartir bienes entre la gente en peor situación,

opera como un costo del proceso productivo. Se traduce en impuestos que se suman en cada negocio a los otros costos y por tanto determinan la salida del mercado de todos los proyectos que no alcancen a cubrirlos con los beneficios. Lo que sale del mercado es siempre lo menos productivo. Es decir, los menos dotados son los primeros sacrificados por el autoritarismo y es toda una paradoja que se siga creyendo que el Estado es quién tiene a su cargo mitigar la pobreza, cuando no puede hacer otra cosa que crearla.

La sola reducción del costo fiscal del supuesto bienestar implica multiplicar la productividad y, con eso, reducir la pobreza.

Cuando aquello que se considera que no debe ser tratado como negocio porque es *demasiado importante para degradarlo a las leyes del vil dinero* se maneje con las reglas del mercado, pasará al tope de las prioridades de los empresarios, pues sabemos que el deseo de lograrlo de los consumidores es el más alto. Es el crecimiento de la oferta lo que hará realidad la salud, no la expansión del código de órdenes salidas del Congreso.

Me queda por mencionar en el limitado espacio de este trabajo el problema de cómo contribuir a que quienes se creen amparados por el Estado entiendan que están más amenazados que nadie.

La razón es que el poder político es manejado por una minoría; a él tiene acceso otra minoría. La seguridad basada en la posibilidad de influir sobre el poderoso está más lejos de la gente con menores recursos que de aquellos que están en una mejor posición. Esto es cierto en sociedades relativamente libres, pero mucho más en sociedades autoritarias.

Mi impresión es que lo que aleja de la solución a la señora que disparó todas estas reflexiones que acabo de exponer, no es ni de lenguaje ni algo que esté ínsito en el pensamiento liberal que lo haga particularmente accesible a pocos. Del otro lado, no se encuentra una comunicación más llana, sino el poder de fascinación del mito y la subsistencia de un presupuesto público con muchos interesados en justificarlo y de promover para eso un vínculo arcaico con el poder. Incluso puedo suponer que el cambio será más empujado por las restricciones que por las explicaciones, pero estas deberán estar disponibles, despejando todas las trampas dialécticas para que el fenómeno del capitalismo termine de florecer.

Lo que sí descarto es la incapacidad de esa mujer para comprender o su dependencia de aristócratas que tomen decisiones por ella. La protección a las ovejas es el corazón mismo de la ética autoritaria que intento combatir. No se trata de que descifre complicados enunciados de física cuántica sino de que se conecte con su existir. En eso sigo también a Ayn Rand cuando

afirma que todos necesariamente tenemos una filosofía en la que basamos nuestra presencia en este mundo, desde el erudito hasta el simple artesano. Me siento seguro al afirmar que nuestra amiga es incluso más libre de revisarla y de confrontar sus posibles contradicciones que muchos de los supuestos sabios que se proclaman sus benefactores.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

i

a

a

d

a

t

i

e

e

a

Tercer lugar

George Orwell y su relevancia para el siglo XXI

Julio H. Cole



Julio H. Cole (Zona del Canal, Panamá, 1955) es doctor en Economía por la Universidad Francisco Marroquín (Guatemala), donde actualmente es profesor en la Facultad de Ciencias Económicas. Es editor de la revista *Laissez-Faire* y autor de varios libros, incluyendo *Dinero y banca* (9ª ed., 2013) y *Elementos de Econometría Aplicada* (3ª ed., 2014). Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas y profesionales, tales como *Journal of Libertarian Studies*, *Cato Journal*, *Independent Review*, *Prometheus* y *Revista de Economía y Derecho*. Su dirección de correo electrónico es jhcole@ufm.edu.

Ningún escritor narrativo del siglo XX ha contribuido tanto como George Orwell a nuestro lenguaje político contemporáneo, empezando por el uso de su propio nombre: hoy en día el adjetivo “orwelliano” forma parte integral del lenguaje cotidiano, y la comprensión del término implica necesariamente cierta familiaridad –aunque sea muy de segunda mano– con la obra narrativa. La influencia de Orwell sobrepasa con creces su difusión estrictamente literaria. No poca cosa.¹

Por otro lado, se trata de un autor paradójico. Aunque fue un socialista convencido hasta el final de su vida, su famosa novela *1984* constituye una dramática y conmovedora denuncia del peligro totalitario que yace latente en el sistema económico que él mismo pregonaba y defendía. Debido a esto, Orwell siempre fue un autor problemático para la izquierda. En círculos libertarios, en cambio, ha sido leído y estudiado con simpatía, y con buena razón, porque pocos escritores del siglo XX han contribuido tanto como él a nuestra comprensión de las condiciones para el florecimiento de una sociedad libre. Pocos escritores, asimismo, han señalado tan claramente las amenazas que constantemente la acechan, tanto de un extremo ideológico como del otro.

¹ “*Orwelliano* – Adjetivo que describe la situación, idea o condición societaria que George Orwell identificó como contraria al bienestar de una sociedad libre y abierta. Connota actitudes que se asocian con una política de control draconiano por medio de propaganda, vigilancia, desinformación, negación de la verdad y manipulación del pasado, incluyendo el concepto de la ‘no-persona’ –la persona cuya existencia pasada es borrada de todo registro público y de la memoria colectiva– practicada por modernos gobiernos represivos. A menudo esto incluye las circunstancias descritas en sus novelas, particularmente *1984*.” *The Oxford Companion to English Literature*, 6ª ed. (Oxford University Press, 2000), pág. 726. Otro término literario de comparable difusión en el léxico cotidiano es “kafkiano,” que es usado (y comprendido) por personas que nunca leyeron una sola línea de la obra de Franz Kafka.

No es un cliché, por tanto, decir que Orwell es un autor “relevante” para nuestros tiempos, y seguirá siéndolo mientras haya enemigos de la libertad. Es un autor que vale la pena estudiar con cierto detalle.

I. Vida y trayectoria

Mientras siga con vida seguiré teniendo firmes opiniones sobre estilo literario, seguiré amando la superficie de la Tierra, y seguiré complaciéndome en los objetos sólidos y en los retazos de información inútil.

George Orwell (1946)²

Su verdadero nombre era Eric Arthur Blair, y nació el 25 de junio de 1903 en Motihari, un pequeño pueblo del norte de India, localizado a unos 40 kilómetros al sur de la frontera con Nepal. Su padre, Richard Blair, era un funcionario colonial británico, y su madre, Ida Limouzin Blair, era hija de un comerciante francés establecido en Birmania. Desde muy pequeño fue educado en colegios internados en Inglaterra, y en 1921 se graduó del prestigioso colegio Eton.

Sus años de escuela no fueron, al parecer, muy felices, y al graduarse del colegio decidió no proseguir estudios académicos. Más bien, optó por ingresar al servicio colonial y fue enviado a Birmania, donde prestó servicios durante cinco años como sub-oficial de policía. Sus experiencias allí lo llevaron a cuestionar la legitimidad del imperialismo británico –y del colonialismo europeo en general– y fueron la base de su primera novela, *Burmese Days* (1934), y de dos ensayos muy célebres: “A Hanging” (1931) y “Shooting an Elephant” (1936).³

En 1927 regresó a Inglaterra con la intención de convertirse en escritor, y en 1928-29 vivió por varios meses en Francia. En ambos países trató de convivir con la clase obrera en barrios marginales, y sus experiencias fueron relatadas en su primer libro, *Down and Out in Paris and London* (1933), publicado bajo el seudónimo de “George Orwell”, que desde entonces sería su *nom de plume* por el resto de su vida.

A fines de 1929 regresó a Inglaterra, y por varios años se dedicó a diversas ocupaciones –maestro de escuela, empleado de una librería– al

² “Why I Write,” en *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1968), vol. I, pág. 6. (En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra como *CEJL*.)

³ La subsiguiente historia política de Birmania (actualmente Myanmar) fue desastrosa, y aunque se comprende el desprecio que sentía Orwell por el colonialismo británico, es justo señalar, no obstante, que la calidad de vida del birmano promedio probablemente fue mucho mejor bajo el dominio británico que bajo los opresivos gobiernos militares que han predominado en ese país durante la mayor parte de su vida independiente. Un político birmano de oposición una vez declaró que “Orwell es reverenciado en Birmania, ya que escribió tres libros acerca de nuestro país: *Burmese Days*, *Animal Farm* [Rebelión en la granja] y *1984*” (citado por Christopher Hitchens, “On *Animal Farm*,” en *Arguably: Essays* [Nueva York: Twelve, 2011], pág. 234).

mismo tiempo que practicaba el periodismo literario y seguía escribiendo novelas (*A Clergyman's Daughter* se publicó en 1935, y *Keep the Aspidistra Flying* en 1936). En este periodo también maduraron sus convicciones socialistas, y en 1936 aceptó un proyecto, propuesto por el editor Victor Gollancz, de realizar una investigación sobre la situación de los mineros desempleados en el norte de Inglaterra. El resultado fue *The Road to Wigan Pier* (1937), que describe las deplorables condiciones de vida de los obreros de Lancashire y Yorkshire durante la Gran Depresión, al mismo tiempo que relata la evolución de la “conciencia política” del autor y las razones por las que consideraba que el socialismo era la solución a los males descritos.

Orwell, sin embargo, siendo Orwell, no podía dejar de ser también un crítico independiente, y dedicó una buena parte de *Wigan Pier* a un detallado análisis del remedio propuesto. Como señala Richard Rovere, “fue quizá el análisis más riguroso que jamás haya recibido una doctrina política de manos de uno de sus propios adeptos”.⁴ En efecto, sus problemas con la izquierda política empezaron desde este momento, porque si bien se pronunció enfáticamente en favor del *socialismo*, fue también tremendamente crítico de los *socialistas* de su época, muchos de los cuales eran demasiado utópicos, en opinión de Orwell, quien los describió también como intelectualmente elitistas y arrogantes (y en ocasiones francamente chiflados). Debido a esto, Gollancz se sintió obligado a tomar la medida, prácticamente inaudita, de escribir un prefacio cuestionando algunos de los conceptos enunciados por Orwell y matizando algunas de sus conclusiones.⁵

Mientras tanto, Orwell había ido a España para luchar en la guerra civil como combatiente en favor de las fuerzas republicanas. En diciembre de 1936 se alistó en las milicias de un pequeño partido de orientación trotskista, el POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista). Fue

⁴ Richard H. Rovere, “George Orwell,” en Robert B. Luce (ed.), *The Faces of Five Decades: Selections from Fifty Years of The New Republic, 1914-1964* (Nueva York: Simon and Schuster, 1964), pág. 369.

⁵ Para un estudio más detallado de las tirantes relaciones de Orwell con la izquierda (especialmente la izquierda intelectual), véase John Rossi, “Why the Left Hates Orwell,” *Intercollegiate Review*, 17 (primavera-verano 1982): 97-105. Dos citas del capítulo 11 de *The Road to Wigan Pier* darán algún indicio del desconcierto que habrá sentido Gollancz al leer el manuscrito de la obra: “A veces miro a un socialista —un socialista del tipo intelectual, escritor, con su *pullover*, su cabello enredado, y su cita marxista a flor de labios— y me pregunto qué es lo que *realmente* lo motiva. A menudo es difícil creer que sea amor por cualquier persona, y mucho menos por la clase obrera, con quienes no tiene contacto alguno. Lo que motiva a muchos socialistas, creo, es simplemente un hipertrofiado sentido de orden.” “Además de esto está la horrible —y verdaderamente desconcertante— prevalencia de chiflados en toda congregación de socialistas. A veces da la impresión que la mera mención de las palabras “socialismo” y “comunismo” atrae con fuerza magnética a todos los tomadores de jugos, nudistas, maniáticos sexuales, cuáqueros, homeópatas, pacifistas y feministas en Inglaterra.” Orwell no tenía pelos en la lengua.

enviado al frente de Aragón, y en mayo de 1937, cerca de Huesca, recibió un tiro en el cuello, por lo cual fue hospitalizado y luego desmovilizado.⁶ Su experiencia en España la relató en su sexto libro, *Homage to Catalonia* (“Homenaje a Cataluña”, 1938), donde describe su admiración por la “atmósfera revolucionaria” y la ausencia de estructuras de clase en las áreas controladas por las milicias anarquistas, y critica la represión estalinista ejercida por el Partido Comunista (dominado por Moscú) en contra de facciones de izquierda rivales y las mentiras que usaban los comunistas para justificar dicha represión contra sus propios aliados. En junio de 1937 el POUM fue declarado una organización ilegal por el gobierno republicano, dominado por los comunistas, y durante la subsiguiente represión anti-trotskista Orwell estuvo a punto de ser asesinado en Barcelona.

Hacia fines de junio de 1937 salió de España como fugitivo, rumbo a Francia. Cuando volvió a Inglaterra y empezó a escribir acerca de sus experiencias se enfrentó a la hostilidad de numerosos intelectuales que apoyaban a la República Española, ya que estos preferían que no se revelaran las divisiones entre comunistas y anarquistas, al considerarlo perjudicial para la causa republicana. Orwell también tuvo que enfrentarse a la hipocresía de intelectuales afectos a la Unión Soviética o con simpatías comunistas, y Victor Gollancz, su editor, no quiso publicar *Homage to Catalonia*.⁷ Aunque nunca renunció a sus convicciones socialistas, Orwell mantuvo desde entonces, y por el resto de su vida, una total aversión hacia el comunismo soviético.⁸

A fines de 1938 Orwell viajó a Marruecos por razones de salud (había enfermado de tuberculosis), acompañado de su siempre leal y sufrida esposa Eileen, y allí escribió su cuarta novela, *Coming up for Air* (1939).⁹ A su

⁶ “La experiencia de recibir un balazo es muy interesante,” escribió, “y pienso que vale la pena de describirse con cierto detalle” (*Homage to Catalonia* [Nueva York: Harcourt Brace & Co., 1952], pág. 185). Se marea uno al pensar que si la bala franquista hubiera sido solo un poco más certera, Orwell nunca hubiera escrito sus obras más famosas, y nuestro lenguaje político sería hoy en día inmensamente más pobre.

⁷ El libro fue eventualmente publicado en el Reino Unido por la firma Secker & Warburg, aunque esta primera edición tuvo muy poca difusión. En 1952 se reeditó en Estados Unidos, con un prólogo por Lionel Trilling, y esta edición tuvo mucho más éxito comercial.

⁸ El sentimiento fue mutuo, por supuesto, y todas las obras de Orwell estuvieron prohibidas en la Unión Soviética, no solo durante la época estalinista sino hasta el año 1988. Sobre este tema véase John Rodden, “Soviet Literary Policy, 1945-1989: The Case of George Orwell,” *Modern Age*, 32 (primavera 1988): 131-39.

⁹ Eric Blair y Eileen O’Shaughnessy se casaron el 6 de junio de 1936. Eileen acompañó a Orwell a España, residiendo en Barcelona durante las estancias de su marido en el frente, y ella también tuvo que salir huyendo de España, perseguida por los comunistas. Eileen murió durante una cirugía el 29 de marzo de 1945. Eric Blair se casó en segundas nupcias el 13 de octubre de 1949 con Sonia Brownell, quien adoptó el apellido “Orwell” como su apellido de casada. Sonia Brownell Orwell falleció el 11 de diciembre de 1980.

regreso a Inglaterra se dedicó al periodismo en diversas publicaciones de la izquierda independiente, y durante la Segunda Guerra Mundial trabajó por varios años en la BBC. Su novela *Animal Farm* (“Rebelión en la granja”, 1945) fue un éxito comercial, lo cual le permitió retirarse del periodismo activo para dedicarse exclusivamente a la literatura. *1984*, su última novela y su obra más famosa, se publicó en junio de 1949.

El 21 de enero de 1950 George Orwell murió de tuberculosis, a la edad de 46 años. Su vida fue corta, pero fue una vida productiva y dejó muchas obras importantes. Dejó también un perdurable legado de integridad moral y de incorruptible apego a la verdad.¹⁰

II. 1984: antecedentes

*Producir una raza de hombres que no desean la libertad
podría ser tan fácil como producir una raza de vacas sin cuernos.*
George Orwell (1939)¹¹

Orwell, al parecer, estaba inicialmente indeciso sobre el título de la obra, y “El último hombre en Europa” era una de las opciones. Aunque es imposible saber qué hubiera sucedido con el libro bajo este otro título, es muy probable que parte del atractivo inmediato que tuvo se haya debido precisamente a la misteriosa alusión a una fecha precisa en un futuro previsible pero suficientemente alejado del acontecer inmediato. George Steiner señala, a este respecto, que “al optar por *1984*, George Orwell logró dar un asombroso golpe maestro. Puso su firma y su sello sobre un fragmento de tiempo. Ningún otro escritor lo ha hecho jamás (...) ¿Cómo hay que entender una obra literaria, una obra de ficción, que ‘enturbia antes de su tiempo’ un año en las vidas de los hombres? (...) jamás ha habido

¹⁰ “El verdadero Orwell es una figura mucho más contradictoria y compleja de lo que aparenta ser en la imagen que ha prevalecido de él, y muy parecida a la de Albert Camus, a quien lo une, además del talento literario, la lucidez política y la valentía moral” (Mario Vargas Llosa, “George Orwell: socialista, libertario y anticomunista,” en *La verdad de las mentiras* [Madrid: Alfaguara, 2002], pág. 213). Prácticamente todos los que alguna vez han comentado sobre la vida y figura de Orwell coinciden en este elemento de valentía personal. Otros adjetivos que muy frecuentemente se asocian con Orwell son “honesto”, “íntegro” y “decente” —las cuales, dicho sea de paso, eran tres de sus palabras favoritas— y lo que más odiaba era la hipocresía. Lionel Trilling lo resumió en cuatro palabras: “Era un hombre virtuoso” (“Orwell and the Politics of Truth,” en *The Opposing Self: Nine Essays in Criticism* [Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979], pág. 136). Todo esto es cierto, sin duda, aunque a Orwell le hubiera intrigado esta cuasi-canonización póstuma, y probablemente no le hubiera gustado. Orwell desconfiaba de los santos, y es bueno recordar a este respecto lo que escribió en un famoso ensayo sobre Gandhi: “A los santos siempre se les debe considerar culpables hasta demostrar su inocencia” (“Reflections on Gandhi” [1949], *CEJL*, vol. IV, pág. 463).

¹¹ “[Reseña de] *Russia under Soviet Rule* por N. de Basily,” *CEJL*, vol. I, págs. 380-81.

un hombre que borrara él solo, de un plumazo, un año del calendario de la esperanza”.¹²

Es sin duda una gran novela, aunque como obra literaria no es estrictamente comparable a otras grandes novelas del siglo xx. De hecho, es un tanto paradójico que esta “gran novela” haya sido escrita por un autor que no es generalmente considerado como un gran novelista.¹³ En cuanto a trama, la obra ni siquiera es muy original, y el mismo Orwell admitía que gran parte de la estructura del relato la tomó de una novela titulada *We* (“Nosotros”), del escritor ruso Yevgeny Zamyatin. Publicada en 1924, esta novela describe un estado mundial unitario gobernado por “El Benefactor”, quien a través de un cuerpo de “Guardianes” ejerce control absoluto sobre todo aspecto de la vida humana. Los ciudadanos de este Estado no tienen nombres sino únicamente números de identificación y viven en casas de vidrio bajo constante vigilancia e inspección. Uno de estos sujetos, D-503, se enamora (acto prohibido) y se involucra en una conspiración, pero es atrapado por los omnipresentes Guardianes. Torturado, confiesa y delata a su amante, I-330, y a sus otros co-conspiradores. Ella, en cambio, se niega a confesar y es liquidada. D-503 sobrevive pero su “imaginación” es extirpada y él es reintegrado a la sociedad, resignado a vivir bajo el manto protector del omnipotente Benefactor.

Los lectores de *1984* reconocerán de inmediato la correspondencia casi exacta de los esquemas narrativos de ambas novelas.¹⁴ El “Estado unitario” en *We* se convierte en “Oceanía” en *1984* (con la diferencia de que en el relato de Orwell no existe un único Estado mundial, sino tres estados totalitarios que compiten incesantemente por la supremacía

¹² George Steiner, “Killing Time,” en *George Steiner at The New Yorker* (Nueva York: New Directions, 2009), págs. 97-99. Aunque es innegable que la novela de Orwell logró efectivamente “apropiarse” del año 1984, Steiner se equivoca cuando afirma que ningún otro autor ha logrado algo semejante. Un caso parecido de apropiación anticipada de un año calendario –aunque ciertamente no al mismo grado y sin las connotaciones negativas que para siempre “enturbiaron” a 1984 en el imaginario colectivo– es el de *2001: Odisea del espacio*, de Arthur C. Clarke, escrita primeramente como guión para la célebre película de Stanley Kubrick (1968), y luego publicada como novela poco después del estreno de la película.

¹³ Orwell era un gran *escritor*, pero aunque su ambición era ser recordado como novelista, la verdad es que su talento literario no apuntaba en esa dirección. A este respecto, Mary McCarthy una vez comentó: “Quizá no tenía suficientes debilidades humanas como para ser un verdadero novelista” (“The Writing on the Wall,” en *The Writing on the Wall and Other Literary Essays* [Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970], pág. 166). En cambio, era un crítico literario de primera, y sobre todo un gran ensayista, posiblemente uno de los mejores ensayistas de su generación. (Muchos de los temas que figuran en *1984* ya estaban prefigurados en los ensayos de Orwell. Daré algunos ejemplos de esto a lo largo de este trabajo.)

¹⁴ En este resumen he destacado precisamente los elementos enfatizados por el propio Orwell en su reseña de la novela de Zamyatin publicada a principios de 1946 (el año en que Orwell empezó a trabajar en *1984*): “[Reseña de] *We* por E. I. Zamyatin,” *CEJL*, vol. IV, págs. 72-75. La reseña de Orwell se basó en la versión en francés del libro de Zamyatin, publicada en 1929. Para un estudio comparativo de estas novelas véase Edward J. Brown, “Zamyatin’s *We* and *Nineteen Eighty-Four*,” en Peter Stansky (ed.), *On Nineteen Eighty-Four* (Nueva York: W. H. Freeman and Co., 1983), págs. 159-69.

global); el “Benefactor” es por supuesto el “Gran Hermano” (*Big Brother*) y los Guardianes son la “policía del pensamiento”. El personaje principal de la novela de Orwell, Winston Smith, sí tiene un nombre personal, pero su nombre oficial es “6079 Smith W”. Las viviendas transparentes en *We* tienen el mismo propósito que las pantallas televisivas en *1984*, y la tortura física y mental en *We* tiene su contraparte en el siniestro “Salón 101”. Winston Smith también será “curado” de sus malignas memorias personales, y con el tiempo aprenderá a “amar al Gran Hermano”.¹⁵

Una diferencia importante en la novela de Orwell y que contribuye a la dinámica del relato es que, como ya señalamos, el mundo de *1984* no está gobernado por un solo Estado totalitario, sino por tres superpotencias que compiten entre sí. “Oceanía”, donde transcurre la narración, es un Estado que amalgama a Estados Unidos y el Reino Unido y sus dependencias de ultramar. Los otros dos superestados son “Eurasia”, que domina el continente europeo y Rusia, y “Estasia”, que básicamente consiste de China y Japón. Estos tres estados compiten militarmente por el dominio del resto del globo.

Esta visión del mundo dividido en tres grandes bloques antagónicos de hecho se hizo realidad durante la Guerra Fría, y bajo circunstancias geopolíticas muy similares a las previstas por Orwell.¹⁶ La única diferencia significativa es que Orwell al parecer pensaba que para 1984 toda Europa estaría dominada por la Unión Soviética. Un hecho interesante es que Orwell, a diferencia de la mayoría de los anticomunistas de su época, previó que un triunfo comunista en China no resultaría en un bloque comunista monolítico, sino que los chinos y los soviéticos serían enemigos acérrimos. Esta intuición geopolítica podría haberse debido a su experiencia como sectario de izquierda: Orwell sabía que entre izquierdistas la solidaridad ideológica no es la norma sino la excepción.¹⁷

Aparte de este detalle geopolítico, no hay mayor diferencia entre los esquemas narrativos de ambas novelas, y en el lenguaje moderno casi

¹⁵ En *1984* los personajes no están muy desarrollados —muchos críticos piensan que son unidimensionales— y esta es una de las críticas más comunes de la novela, considerada como obra literaria, aunque hay que señalar que en este caso la carencia de personalidades bien definidas es en cierto modo compatible con la premisa central del relato: en el mundo de *1984* la individualidad es un concepto obsoleto y todo está diseñado precisamente para *impedir* el desarrollo de personalidades fuertes, i.e., para aniquilar la personalidad humana como tal. Si Winston Smith tuviera una personalidad auténtica y autónoma, no viviría en el mundo de *1984*. Véase, a este respecto, unos comentarios sumamente perspicaces de Irving Howe, “Orwell: History as Nightmare,” en *Politics and the Novel* (Nueva York: Horizon Press, 1957), págs. 237-38.

¹⁶ Otro dato interesante: fue Orwell quien acuñó la expresión “guerra fría” —o por lo menos fue el primero en utilizarla por escrito— en un artículo titulado “You and the Atom Bomb” (1945), *CEJL*, vol. IV, pág. 9.

¹⁷ En esto se parecen mucho a los cristianos, que históricamente han mostrado una marcada tendencia a pelearse a muerte por las minucias doctrinarias más insignificantes.

podríamos describir a *1984* como un *remake*, posiblemente mejorado, de la novela de Zamyatin. Existe, sin embargo, un elemento añadido crucial en la novela de Orwell que la convierte en algo más que simplemente otra anti-utopía futurista. Este elemento tiene que ver con el papel del lenguaje como instrumento de manipulación –o más bien, con la manipulación del lenguaje como instrumento de control– y es un tema que a Orwell había empezado a preocuparle mucho antes de empezar a trabajar la novela como tal.

III. “El Gran Hermano te vigila”

*Desde el punto de vista totalitario
la historia no es algo que se aprende sino algo que se crea.*
George Orwell (1946)¹⁸

Winston Smith, el personaje central de la novela, es un funcionario de baja jerarquía en el Ministerio de la Verdad, y su trabajo consiste en alterar los documentos históricos a fin de que estos coincidan en todo momento con la versión más reciente de la “verdad” oficial, la cual se define siempre en función de las necesidades del Estado y de acuerdo a los dictados infalibles del Partido. De este modo, por ejemplo, cuando Oceanía por razones estratégicas abruptamente realinea sus alianzas, convirtiéndose en aliado de Eurasia (su viejo enemigo) y en enemigo de Estasia (su anterior aliado contra Eurasia), el Ministerio de la Verdad modifica todos los registros históricos a fin de demostrar de que Oceanía *siempre* fue enemigo de Estasia y *nunca* fue enemigo de Eurasia. En el Ministerio de la Verdad también se alteran fotografías y los archivos públicos se reescriben para borrar referencias a personas que el Partido ha decidido eliminar de la historia.

En el mundo de *1984* las condiciones de vida son muy malas, pero en las noticias que constantemente se transmiten por las pantallas televisivas se exageran burdamente las cifras de producción para crear la impresión de una economía pujante y eficiente, cuando la realidad es todo lo contrario.¹⁹ La “verdad” es un concepto muy elástico y maleable, y cuando cambia

¹⁸ “The Prevention of Literature”, *CEJL*, vol. IV, pág. 63. En la era soviética, en los países comunistas circulaba un chiste con un decidido sabor “orwelliano”: “Bajo el comunismo solo el futuro es seguro; el pasado siempre está cambiando” (citado por G. Warren Nutter, *The Strange World of Ivan Ivanov* [Nueva York: World Publishing Co., 1969], pág. 22).

¹⁹ Las televisiones en Oceanía transmiten en ambas direcciones, y por tanto tienen un doble propósito: no solo sirven para transmitir la propaganda del Partido, sino también para vigilar a los ciudadanos, y no se pueden apagar nunca. (Un detalle curioso es que, aunque en Oceanía el sistema económico es decrepito y mediocre y todo funciona mal, las televisiones no obstante se basan en una tecnología muy eficiente y nunca fallan.)

la verdad oficial –lo cual sucede todo el tiempo– los ciudadanos están mentalmente entrenados para cambiar de inmediato sus convicciones y creencias, sin cuestionar nunca los pronunciamientos oficiales, ya que en este mundo la noción de una verdad objetiva es un concepto incomprensible. El control sobre la realidad es total –de hecho, la “realidad” no es lo que *realmente* sucede, sino lo que el Ministerio de la Verdad *dice* que sucede.

Aunque el mundo de *1984* es ficticio, esta descripción de un gobierno basado en la mentira institucionalizada se basa en tendencias reales que Orwell había observado y explicado por escrito desde mucho antes. Por ejemplo, ya en 1939 Orwell había escrito lo siguiente: “Es muy posible que nos estemos acercando a una época en la que dos más dos será igual a cinco si el Líder así lo afirma.”²⁰ En otro corto ensayo de 1941 titulado “Literature and Totalitarianism”, Orwell expresó de este modo su preocupación por la pérdida de libertad de pensamiento bajo los regímenes totalitarios *reales*:

El totalitarismo ha abolido la libertad de pensamiento hasta unos límites inauditos en cualquier época anterior. Y es importante que comprendamos que este control del pensamiento no solo es negativo, sino también positivo. No solo nos prohíbe expresar –e incluso tener– ciertos pensamientos, sino que también nos dicta lo que *debemos* pensar, nos crea una ideología, y trata de gobernar nuestra vida emocional al mismo tiempo que establece un código de conducta. En la medida de lo posible nos aísla del mundo exterior, nos encierra en un mundo artificial en el que carecemos de criterios de comparación. El Estado totalitario trata, en todo caso, de controlar los pensamientos y las emociones de sus súbditos tan completamente como controla sus acciones.²¹

Orwell había percibido que el totalitarismo era un fenómeno político esencialmente nuevo, con características que lo diferenciaban de otras formas de tiranía y despotismo. En el pasado también se limitaba la libertad de expresión, y los despotismos tradicionales también muchas veces imponían por la fuerza sus propias “verdades” dogmáticas, pero con la gran diferencia de que en el pasado estas ortodoxias oficiales eran inmutables (o por lo menos cambiaban muy gradualmente). Bajo el

²⁰ Esto lo escribió Orwell en una reseña del libro *Power: A New Social Analysis*, por Bertrand Russell (*CEJL*, vol. I, pág. 376). La famosa escena en la que Winston Smith es obligado a aceptar que $2 + 2 = 5$ es por supuesto uno de los momentos culminantes de *1984*.

²¹ *CEJL*, vol. II, pág. 135.

totalitarismo, en cambio, la “verdad oficial” cambia arbitrariamente y según los caprichos de quien detenta el poder. Esto introduce un elemento adicional de incertidumbre que no existía en el despotismo tradicional. Por ejemplo, comparando el totalitarismo moderno con el dogmatismo impuesto por la Iglesia medieval, Orwell observa:

En la Europa medieval la Iglesia dictaba lo que debíamos creer, pero por lo menos nos permitía conservar las mismas creencias desde el nacimiento hasta la muerte. No nos decía que creyésemos una cosa el lunes y otra distinta el martes Pues bien, con el totalitarismo ocurre exactamente lo contrario. La peculiaridad del Estado totalitario es que, si bien controla el pensamiento, no lo fija. Establece dogmas incuestionables y los altera de un día para otro. Necesita los dogmas, puesto que requiere absoluta obediencia por parte de sus súbditos, pero no puede evitar los cambios, que vienen dictados por las necesidades de la política del poder. Se auto-proclama infalible, y al mismo tiempo ataca el concepto mismo de verdad objetiva. Para tomar un ejemplo burdo y obvio, hasta septiembre de 1939 todo alemán tenía que contemplar el bolchevismo ruso con horror y aversión, y desde septiembre de 1939 lo tiene que contemplar con admiración y afecto. Si Rusia y Alemania entran en guerra, como bien podría ocurrir en los próximos años, tendrá lugar otro cambio igualmente violento. La vida emocional de los alemanes, sus afinidades y sus odios, tienen que revertirse de la noche a la mañana cada vez que sea necesario.²²

El paralelo con lo que sucede en el imaginario estado de Oceanía es exacto, y en cierto modo lo que Orwell relata en la novela es una simple parodia de eventos que realmente ocurrían en la época en que él escribía. (Un detalle fascinante, por cierto, es que el artículo del cual hemos tomado estas dos citas se publicó el 19 de Junio de 1941, es decir, tres días antes de la invasión alemana a la Unión Soviética, que puso fin al pacto de no-agresión acordado entre Hitler y Stalin en 1939.)

La permanente transformación del pasado hace que la mentira se vuelva absolutamente necesaria. Esta idea de que un gobierno totalitario se basa en la mentira sistemática fue una de las lecciones que Orwell aprendió de su experiencia en España. Reflexionando sobre esta experiencia en un ensayo titulado “Looking Back on the Spanish Civil War” (1942), comentó:

²² *Ibid.*, pág. 136.

En mi juventud me di cuenta de que los periódicos nunca informan correctamente sobre evento alguno, pero en España, por primera vez, vi reportajes periodísticos que no guardaban la menor relación con los hechos, ni siquiera la relación implícita en una mentira común y corriente. Vi reportajes sobre grandes batallas donde no hubo enfrentamiento alguno, y silencio total sobre acciones en las que cientos de hombres habían muerto. Vi tachados como cobardes y traidores a soldados que habían combatido valerosamente, y otros que jamás dispararon un solo tiro saludados como héroes de victorias imaginarias; y vi cómo los periódicos de Londres difundían estas mentiras y cómo ávidos intelectuales construían superestructuras emocionales sustentadas en eventos que nunca ocurrieron. Vi, de hecho, cómo la historia se escribía, no en términos de lo que había ocurrido, sino en términos de lo que debería haber ocurrido de acuerdo con las “directrices del partido”.²³

La consecuencia lógica de esta tendencia es justamente el mundo descrito en *1984*: “un mundo de pesadilla en el que el Líder, o alguna clase gobernante, controla no solo el futuro, sino también *el pasado*”.²⁴ Sobre este mismo tema, en otro ensayo pre-*1984* titulado “The Prevention of Literature” (1946), Orwell observó:

El totalitarismo exige, de hecho, la alteración continua del pasado, y en el largo plazo probablemente requiere descreer en la existencia misma de una verdad objetiva (...) Una sociedad totalitaria que lograra perpetuarse probablemente establecería un sistema de pensamiento esquizofrénico, en el que las leyes del sentido común se mantendrían

²³ *CE7L*, vol. II, págs. 256-57. Compárese el párrafo citado con el siguiente pasaje en *1984*: “Lo más curioso era –pensó Winston mientras reajustaba las cifras del Ministerio de la Abundancia– que ni siquiera se trataba de una falsificación. Era, sencillamente, la sustitución de un tipo de tonterías por otro. La mayor parte del material que allí manejaban no tenía relación alguna con el mundo real, ni siquiera la conexión contenida en una mentira directa. Las estadísticas eran tan fantásticas en su versión original como en la rectificadas. En la mayor parte de los casos, tenía que sacárselas el funcionario de su cabeza. Por ejemplo, las predicciones del Ministerio de la Abundancia calculaban la producción de botas para el trimestre venidero en ciento cuarenta y cinco millones de pares. Pues bien, la cantidad efectiva fue de sesenta y dos millones de pares (...) Sin embargo, Winston, al modificar ahora la ‘predicción’, rebajó la cantidad a cincuenta y siete millones, para que resultara posible la habitual declaración de que se había superado la cuota. En todo caso, sesenta y dos millones no se acercaba a la verdad más que los cincuenta y siete millones o los ciento cuarenta y cinco. Lo más probable es que no se hubieran producido botas en absoluto. Nadie sabía en definitiva cuánto se había producido ni le importaba. Lo único de que se estaba seguro era de que cada trimestre se producían *sobre el papel* cantidades astronómicas de botas mientras que media población de Oceanía iba descalza. Y lo mismo ocurría con todos los demás datos, importantes o minúsculos, que se registraban. Todo se disolvía en un mundo de sombras en el cual incluso la fecha del año resultaba incierta” (*1984* [México: Editorial Planeta Mexicana, 1999], págs. 48-49).

²⁴ *CE7L*, vol. II, pág. 259.

válidas para la vida cotidiana y en ciertas ciencias exactas, pero serían ignoradas por los políticos y por los historiadores y sociólogos. Ya hoy en día hay muchísimas personas que considerarían escandaloso falsificar un texto científico, pero que no ven mal alguno en falsificar un hecho histórico. Es en la intersección de la literatura y la política donde el totalitarismo ejerce su mayor presión sobre el intelectual. Las ciencias exactas no están, de momento, amenazadas al mismo grado. Esto explica en parte por qué en todos los países es más fácil para los científicos que para los escritores alinearse con sus respectivos gobiernos.²⁵

Aquí se aprecia un incipiente desarrollo del fenómeno que en 1984 se describe tan magistralmente bajo el concepto del *doble-pensar*.

Hacia el final de su vida, la relación entre lenguaje y política llegó a ser el tema central de sus preocupaciones. Orwell pensaba que las tendencias políticas de su tiempo estaban teniendo una influencia negativa sobre el lenguaje, especialmente sobre el lenguaje escrito, lo cual a su vez tendría el efecto de empobrecer la calidad de la discusión pública, reforzando la tendencia hacia el totalitarismo político. Estas ideas las articuló en un ensayo titulado “Politics and the English Language” (1946), donde argumentó que el lenguaje político tiene un efecto corruptor sobre el lenguaje cotidiano, ya que el discurso político incorpora la hipocresía y el cinismo casi por definición: el lenguaje político, dice Orwell, tiene como propósito “hacer que las mentiras parezcan verdades y el asesinato respetable, y darle aspecto de solidez a lo que solo es viento”.²⁶ Puesto que la intención no es expresar la verdad sino ocultarla, el lenguaje utilizado es necesariamente vago y carente de contenido específico. La falta de sinceridad y de franqueza se autoperpetúa y la claridad del lenguaje va declinando a medida que quienes escriben políticamente se acostumbran a ocultar sus intenciones detrás de eufemismos y frases rebuscadas:

²⁵ *CEJL*, vol. IV, págs. 63-64. Orwell se equivocó en sus apreciaciones sobre la relativa autonomía de las ciencias naturales bajo un régimen totalitario, y su error consistió en *subestimar* el grado de auto-engaño que inducen los regímenes de este tipo. El hecho es que en la Rusia de Stalin *todas* las disciplinas académicas –incluyendo las ciencias naturales– se vieron afectadas por la constante necesidad de mantener en todo momento una fachada de “corrección” ideológica. El caso más notorio y aberrante fue el desastroso control de las ciencias biológicas (y especialmente la genética) por parte de un científicamente inepto pero políticamente hábil charlatán llamado Trofim Lysenko. (Sobre el “caso Lysenko” véase Christopher Yoder, “Science vs. Ideology: The Case of Lysenko,” *Intercollegiate Review*, 8 [invierno-primavera 1972]: 45-51, Jeremy Bernstein, “Lysenko: Enemies of the People,” en *Experiencing Science* [Nueva York: Basic Books, 1978], págs. 133-42, y Alfonso Martínez Ruiz, “Paladines de la libertad y mártires de la ciencia: El trágico destino de los genetistas rusos,” en Sergio Sarmiento, ed., *Octavo Concurso “Caminos de la Libertad”: Memorias* [México: Fomento Cultural Grupo Salinas, 2014], págs. 54-89.)

²⁶ “Politics and the English Language”, *CEJL*, vol. IV, pág. 139.

En nuestro tiempo el lenguaje político, tanto oral como escrito, es en gran medida la defensa de lo indefendible. Hechos como la prolongación del dominio británico en la India –o las purgas y deportaciones en Rusia, o el lanzamiento de las bombas atómicas sobre Japón– pueden defenderse, sin duda, pero solo mediante argumentos que son demasiado brutales para la mayoría de los seres humanos, y que tampoco casan con los objetivos declarados de los partidos políticos. Por eso, el lenguaje político ha de consistir, sobre todo, en eufemismos, en interrogantes y en nebulosas vaguedades. Se bombardean aldeas indefensas desde el aire, sus habitantes son expulsados al campo, se ametralla al ganado y a las chozas se les pega fuego con balas incendiarias: a esto se le llama “pacificación”. Se despoja a millones de campesinos de sus parcelas y se les envía a pie por la carretera provistos tan solo de lo que pueden llevar encima: a esto se le llama “transferencia de poblaciones” o “rectificación de fronteras”. Se encarcela a las personas por años, sin previo juicio, o se les pega un tiro en la nuca, o se las manda a morir de escorbuto en los campos de trabajos forzados del Ártico: a esto se le llama “eliminación de elementos no confiables”. Semejante fraseología es necesaria cuando queremos llamar a las cosas de un modo que no evoque imágenes mentales.²⁷

Esta verborrea, con abundancia de pleonasmos, neologismos, abreviaciones y acrónimos, es por supuesto una característica del lenguaje burocrático, pero también del lenguaje político partidario, ya que la política partidaria requiere el apego a ciertas ortodoxias, y “la ortodoxia, sea del color que sea, parece exigir un estilo inerte, puramente imitativo”.²⁸ El problema es que este lenguaje es contagioso, y según Orwell ya había “infectado” incluso a quienes no tienen intenciones de mentir o de ocultar la verdad. La decadencia del lenguaje político ya había afectado el lenguaje cotidiano, y hoy en día es más fácil, argumenta Orwell, pensar en mal inglés (y en mal castellano también, podemos agregar) porque el lenguaje ha decaído, y la decadencia del lenguaje hace que sea más fácil tener pensamientos “tontos”, lo que retro-alimenta el proceso: “Un hombre puede darse a la bebida porque se considera un fracasado, y entonces fracasar aún más porque se dio a la bebida. Algo semejante ocurre con la lengua inglesa. Se vuelve fea e inexacta porque nuestros pensamientos rayan en la estupidez, pero el desaliño de nuestro lenguaje nos facilita tener pensamientos

²⁷ *Ibid.*, pág. 136.

²⁸ *Ibid.*, pág. 135.

estúpidos.”²⁹ Para Orwell, la manipulación lingüística causa confusión mental y empobrece el debate político.

En *1984* estas preocupaciones toman un giro de pesadilla. A fin de afianzar su control sobre la población, los dirigentes del Partido deciden crear la “neolengua” (*Newspeak*), un idioma deliberadamente diseñado para impedir cualquier forma de pensamiento independiente. El apéndice sobre “Los principios de neolengua” explica la teoría que fundamenta las prácticas descritas por Orwell en la parte narrativa de la novela. La intención de los diseñadores de la nueva lengua no solo es proporcionar un medio para expresar la correcta forma de pensar sino también (y más que todo) “imposibilitar otras formas de pensamiento”:

Lo que se pretendía era que una vez la neolengua fuera adoptada de una vez por todas y la vieja lengua olvidada, cualquier pensamiento herético, es decir, un pensamiento divergente de los principios del [partido], fuera literalmente impensable, o por lo menos en la medida en que el pensamiento depende de las palabras.³⁰

Para lograr esto, había que introducir nuevas palabras, y desligar de las palabras viejas cualquier significado que no fuera el deseado por el Partido. Orwell ofrece como ejemplo la palabra “libre”, que aún se usaba en neolengua, pero solo en afirmaciones como “este perro está libre de piojos,” o “este prado está libre de malezas”:

No se podía usar en su viejo sentido de “políticamente libre” o “intelectualmente libre”, ya que la libertad política e intelectual ya no existían como conceptos y por lo tanto necesariamente no tenían nombres.³¹

La *eliminación* de palabras era también parte importante de este proyecto: “Aparte de la supresión de palabras definitivamente heréticas, la reducción del vocabulario se consideraba como un objetivo deseable por sí mismo, y no sobrevivía ninguna palabra de la que se pudiera prescindir. La finalidad de la neolengua no era aumentar, sino disminuir el ámbito del pensamiento, objetivo que podía conseguirse reduciendo el número de palabras al mínimo indispensable.”³²

²⁹ *Ibid.*, págs. 127-28.

³⁰ *1984*, pág. 293.

³¹ *Ibid.*, pág. 294.

³² *Ibid.*

En 1984 el uso de la neolengua en el habla cotidiano era aún parcial, y se esperaba que la desaparición total de la “vieja lengua” tardaría varias décadas. Esto se proyectaba para el año 2050, y se pensaba que para entonces la expresión de opiniones heterodoxas sería prácticamente imposible. Tales expresiones serían gramaticalmente correctas, pero carecerían de sentido, y no podrían ser explicadas por medio de un argumento racional, ya que los promotores de tales opiniones no dispondrían de las palabras necesarias. Una vez desaparecida la vieja lengua, quedaría disuelto el último tenue vínculo con el pasado:

La historia ya se había reescrito, pero algunos fragmentos de la vieja literatura sobrevivían aquí y allá, imperfectamente censurados, y mientras persistiera el conocimiento de la vieja lengua era posible leerlos. En el futuro tales fragmentos, incluso si sobrevivieran, serían ininteligibles e intraducibles (...) La literatura anterior a la Revolución solo podía estar sujeta a una traducción ideológica, o sea, a una alteración tanto de las palabras como del sentido.³³

IV. El futuro como pesadilla

*Cuando miras largo tiempo un abismo,
también este mira dentro de ti.*

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §146 (1886)

Winston Smith empieza gradualmente a desarrollar dudas acerca del sistema en que vive y, también, a tener pensamientos propios, que al principio comparte únicamente con su diario personal. (Poseer un diario personal es de por sí un acto criminal en *1984*.) Más tarde es contactado por un miembro del Partido llamado O'Brien, quien lo introduce a “La Hermandad”, un ultra-secreto grupo subversivo compuesto por seguidores de un escritor proscrito llamado Emmanuel Goldstein, autor de un libro

³³ *Ibid.*, pág. 304. En la parte narrativa de la novela, la explicación más elocuente y entusiasta de los logros del proyecto y sus metas últimas viene de boca de un funcionario del Ministerio de la Verdad llamado Syme: “Hacia el año 2050, quizá antes, habrá desaparecido todo conocimiento efectivo del viejo idioma. Toda la literatura del pasado habrá sido destruida. Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron (...) solo existirán en versiones neolingüísticas, no solo transformados en algo diferente, sino convertido en lo contrario de lo que eran (...) Todo el clima del pensamiento será distinto. En realidad, no habrá pensamiento en el sentido en que ahora lo entendemos. La ortodoxia significa no pensar, no necesitar el pensamiento. La ortodoxia es la inconsciencia” (pág. 60). “Uno de estos días,” piensa Winston, “Syme será vaporizado. Es demasiado inteligente. Ve las cosas con demasiada claridad y habla con demasiada franqueza. Al Partido no le gustan estas gentes. Uno de estos días desaparecerá.”

titulado *Teoría y Práctica del Colectivismo Oligárquico*, el cual leen y discuten clandestinamente.

Winston y su amante, Julia, sin embargo, son capturados por la policía secreta, y son obligados bajo tortura a confesar crímenes (tanto reales como ficticios) y a delatarse mutuamente. O'Brien resulta ser un agente de la policía secreta, cuya misión es descubrir y neutralizar a potenciales enemigos del Partido, y admite haberlos engañado deliberadamente. Luego en largas conversaciones explica las motivaciones reales del Partido:

“El Partido quiere tener el poder por amor al poder mismo. No nos interesa el bienestar de los demás; solo nos interesa el poder. No la riqueza ni el lujo, ni la longevidad ni la felicidad; solo el poder, el poder puro (...) Sabemos que nadie se apodera del mando con la intención de dejarlo. El poder no es un medio, sino un fin en sí mismo. No se establece una dictadura para salvaguardar una revolución; se hace la revolución para establecer una dictadura. El objeto de la persecución no es más que la persecución misma. El objeto de la tortura es la tortura. El objeto del poder es el poder. ¿Empiezas a entenderme?”³⁴

A lo largo de la novela O'Brien es presentado como un individuo sumamente inteligente, pero aquí se revela también como un cínico y un sádico:

“Somos los sacerdotes del poder,” dijo (...) “Ya es hora de que tengas una idea de lo que el poder significa (...) El verdadero poder, el poder por el que tenemos que luchar día y noche, no es poder sobre las cosas, sino sobre los hombres (...) El poder radica en infligir dolor y humillación. El poder está en la facultad de hacer pedazos los espíritus y volverlos a construir dándoles nuevas formas elegidas por ti. ¿Empiezas a ver qué clase de mundo estamos creando? Es lo contrario, exactamente lo contrario de esas estúpidas utopías hedonistas que imaginaron los antiguos reformadores. Un mundo de miedo, de traición y de tormento, un mundo de pisotear y ser pisoteado, un mundo que se hará cada día más despiadado. El progreso de nuestro mundo será la consecución de más dolor. Las antiguas civilizaciones sostenían basarse en el amor o en la justicia. La nuestra se funda en el odio. En nuestro mundo no habrá más emociones que el miedo, la rabia, el triunfo y el auto-rebajamiento. Todo lo demás lo destruiremos, todo. Ya estamos suprimiendo los hábitos mentales que han sobrevivido de antes de la Revolución (...) No

³⁴ *Ibid.*, pág. 257.

habrá lealtad; no existirá más fidelidad que la que se debe al Partido, ni más amor que el amor al Gran Hermano. No habrá risa, excepto la risa triunfal cuando se derrota a un enemigo. No habrá arte, ni literatura, ni ciencia. No habrá ya distinción entre la belleza y la fealdad. Todos los placeres serán destruidos. Pero siempre, no lo olvides, Winston, siempre habrá el afán de poder, la sed de dominio, que aumentará constantemente y se hará cada vez más sutil. Siempre existirá la emoción de la victoria, la sensación de pisotear a un enemigo indefenso.”³⁵

En la etapa final de su “reeducación política”, Winston, quien padece de musofobia, es confrontado con una jauría de ratas hambrientas, y entra en pánico gritando: “¡Háganselo a Julia!”

Su derrota es total y absoluta.

V. La versión de O’Brien

*Si quieres hacerte una idea de cómo será el futuro,
figúrate una bota aplastando un rostro humano... para siempre
1984*

Es una imagen horrenda, de pesadilla, y como literatura es sumamente efectiva ya que logra su propósito a la perfección y es poco probable que un lector sensible la olvide jamás. Felizmente, sin embargo, la pesadilla de Orwell de un mundo entero sometido al totalitarismo nunca se llegó a materializar, y hay por lo menos dos buenas razones para suponer que nunca podría llegar a materializarse.

Un primer problema con la visión de Orwell es que no es creíble en términos psicológicos. De hecho, la explicación que da O’Brien sobre las “verdaderas” motivaciones de los gobernantes de Oceanía solo tiene sentido si suponemos que 1) son las opiniones personales de O’Brien, y 2) O’Brien es un desquiciado.³⁶

Esta es una debilidad de la obra que ya había sido señalada desde hace mucho tiempo por varios autores. Isaac Deutscher, por ejemplo, pensaba que había un elemento falso —o por lo menos inverosímil— en esta descripción de la motivación subyacente del totalitarismo.³⁷ George

³⁵ *Ibid.*, págs. 258-61.

³⁶ Otra posibilidad sería suponer que el desquiciado es el propio Orwell, aunque me resisto a creer que *1984* sea, como afirma Rayner Heppenstall, “la obra de un demente” (“A Blurred Portrait: Crick’s Orwell,” *Encounter*, 56 [febrero-marzo 1981], pág. 79).

³⁷ Isaac Deutscher, “1984 — The Mysticism of Cruelty,” en *Heretics and Renegades and Other Essays* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill Co., 1969), págs. 35-50.

Kateb simpatizaba con Orwell, pero reconocía que Deutscher tenía razón al cuestionar la explicación de Orwell sobre las “verdaderas” motivaciones del Gran Hermano y sus secuaces:

Atribuir a los políticos un amor por el poder es un lugar común; insistir que este amor [por el poder] (...) a menudo toma formas malévolas casi no encontraría oposición. Pero Orwell va más allá; más allá del realismo pragmático, más allá del cinismo, más allá del temor que normalmente inspiran los hombres con poder (...) [Para Orwell] el poder es el sadismo; y el sadismo es suficiente, por sí mismo, para sustentar a las élites del mundo en su incansable actividad.³⁸

Según Kateb, este elemento de sadismo gratuito (lo que Deutscher llamaba “el misticismo de la crueldad”) le resta credibilidad a la visión orwelliana:

La mente se rebela (...) el sentido común nos impide aceptar el sadismo como constante y suficiente fuente de acción por parte de millones de hombres, hora tras hora, año tras año. No hay ninguna experiencia histórica que lo respalde. El peor de los nazis se inspiraba en algo más que la simple crueldad. En la medida en que podamos tratar, en abstracto, la cuestión de la motivación política, tenemos que concluir que el núcleo central de *1984* es poco firme.³⁹

Lord Acton señaló famosamente que “el poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente”, y sin duda tenía razón. Pero incluso en el peor régimen imaginable es psicológicamente dudoso suponer que el sadismo *per se* pueda servir como sustento ideológico para miles y miles de funcionarios y durante muchas generaciones. “Es demasiado pedir,” señala Kateb, “que creamos que incluso en un futuro lejano, bajo condiciones aun más propicias para la malevolencia, una clase dominante pueda nutrirse solo de odio, que pueda vivir sin alguna otra fuente de energía o mentira o auto-engaño, sin algún rastro de (pervertida) humanidad.”⁴⁰

En cierto momento de la novela Winston Smith llega a pensar que entiende los *mecanismos* del poder. Entiende *cómo* el Partido logra afianzar su control sobre la población, pero lo que no entiende es el *porqué*.⁴¹ Y nunca

³⁸ George Kateb, “The Road to *1984*,” *Political Science Quarterly*, 81 (diciembre 1966), págs. 565-66.

³⁹ *Ibid.*, pág. 566.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 579.

⁴¹ *1984*, pág. 86.

lo llega a entender porque justamente cuando está por empezar a leer el capítulo del libro de Goldstein que trata sobre este tema, es capturado por la policía secreta. A los lectores de *1984* lo único que se nos proporciona es la versión de O'Brien, que, como hemos visto, es problemática: según O'Brien los hombres quieren tener control sobre otros hombres para hacerlos sufrir. Pero nunca se nos explica *por qué* quieren hacerlos sufrir. Al final del día, Orwell no logra explicar convincentemente por qué los políticos *quieren* tener poder sobre otras personas. Al tratar de penetrar en la “esencia” del totalitarismo, Orwell visualizó un Estado totalitario “químicamente puro”, desprovisto de cualquier residuo ideológico, pero al hacerlo en realidad empobreció su descripción, ya que, como han comentado muchos otros analistas del fenómeno, un gobierno totalitario en realidad es inseparable de la ideología que lo sustenta. Esta fue la conclusión, por ejemplo, de Hannah Arendt, quien dedicó una buena parte de su vida a estudiar los orígenes del totalitarismo:

La agresividad del totalitarismo no procede del anhelo por el poder, y si trata febrilmente de extenderse, no es por el deseo de expansión *per se* ni por el afán de lucro, sino solo por razones ideológicas: crear un mundo coherente, demostrar la validez de su respectivo supersentido.⁴²

Al menos así lo ha sido hasta ahora. Como señala Irving Howe, “ninguna clase gobernante moderna ha podido prescindir de una ideología. Todas han sentido la imperiosa necesidad de racionalizar su poder, de proclamar algún admirable objetivo para justificar actos detestables. Tampoco es mera timidez o hipocresía; los gobernantes de una sociedad moderna no podrían sobrevivir sin algún grado de creencia sincera en sus propias proclamaciones. Se aferran a las ideologías no solo para ganar adeptos, sino para reforzar su propia autoestima psicológica y moral”.⁴³

⁴² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Harcourt, Brace and Co., 1951), pág. 432. Véase también Wayne Allen, “A Novel Form of Government: Hannah Arendt on Totalitarianism,” *Political Science Reviewer*, 16 (otoño 1986): 237-80.

⁴³ Howe, “Orwell: History as Nightmare,” pág. 249. Esto sigue siendo cierto, incluso cuando la ideología se ha convertido en una mera fachada en la que nadie realmente cree. Continúa observando Howe: “En privado muchos burócratas rusos podrían considerar su vocabulario marxista como una farsa útil; pero deben seguir aferrándose a la vaga suposición de que su conducta política se basa en alguna forma de legitimidad. Si no fuera así, para la clase gobernante totalitarista sería cada vez más difícil, quizá imposible, mantener su moral. Se ablandarían, se corromperían de diversas maneras, perderían el fanatismo que es esencial para su supervivencia” (*ibid.*). Esto lo escribió Howe en los años cincuenta, pero *mutatis mutandis* hay un obvio paralelo con lo que sucede hoy en día con el moderno “comunismo” chino. China ya no es un país totalitario, como en los tiempos de Mao, pero sigue dominada por un partido único que sigue apelando a los símbolos de la antigua ideología maoísta-marxista para justificar su poder.

El segundo problema con el “modelo” de Orwell tiene que ver con sus fundamentos económicos. Orwell no era economista y sus conocimientos de economía eran muy pobres.⁴⁴ Orwell pensaba que un sistema económico centralmente planificado era más eficiente que un sistema capitalista, y esto es lo que lo hacía suponer que el mundo se estaba moviendo en esa dirección: “No es seguro que el socialismo sea en todo sentido superior al capitalismo, pero sí es seguro que, a diferencia del capitalismo, puede resolver los problemas derivados de la producción y el consumo (...) El Estado simplemente calcula cuáles bienes serán necesarios y hace lo posible por producirlos.”⁴⁵ Así de simple.

En esto, sin embargo, Orwell estaba completamente equivocado. El hecho es que la asignación de recursos bajo una economía centralmente planificada es necesariamente menos eficiente que bajo una economía capitalista basada en un sistema de precios, y esto es lo que explica el colapso de las economías comunistas que se produjo a fines de los años ochenta. Orwell en *1984* describe las condiciones económicas en Oceanía como bastante malas (y presumiblemente lo mismo sucedía en los otros dos estados rivales), y su descripción coincide bastante bien con las condiciones de vida que realmente existieron bajo los sistemas económicos comunistas que prevalecieron durante la segunda mitad del siglo xx. Orwell se equivocaba, sin embargo, en su explicación del porqué de estas malas condiciones de vida. En la novela él postula que esto se debe al elevado consumo de recursos debido a la situación de guerra permanente en que se encontraban los tres estados. La implicación, por supuesto, es que si no fuera por este gran desperdicio de recursos en gastos bélicos habría abundancia para todos. El hecho, sin embargo, es que una economía centralmente planificada como la que describe Orwell en *1984* simplemente no podría generar abundancia económica y un nivel de vida decente ya que en sistemas de este tipo los recursos disponibles son desperdiciados por la misma ineficiencia del sistema económico. No podría haber un Estado totalitario a nivel mundial porque tarde o temprano un Estado de ese tipo colapsaría por su propia ineficiencia económica. Esto es lo que predice la teoría económica relevante, y esto es exactamente lo que sucedió en los países del bloque soviético.⁴⁶

⁴⁴ Para una discusión más extensa del pensamiento económico de Orwell véase Jennifer Roback, “The Economic Thought of George Orwell,” *American Economic Review*, 75 (mayo 1985): 127-32.

⁴⁵ “The Lion and the Unicorn” (1941), *CEJL*, vol. II, págs. 79-80.

⁴⁶ Ludwig von Mises señaló el problema teórico del socialismo en 1920: 1) La asignación eficiente de recursos requiere “cálculo económico”, i.e., tiene que haber una forma de comparar los costos y beneficios de cualquier actividad económica, y el cálculo económico requiere *precios*, tanto para los bienes de consumo como para los insumos y los factores de producción; 2) para que haya precios, debe haber un *mercado*, y para que haya mercado, debe haber *propiedad privada* sobre los bienes intercambiados; 3) bajo un sistema socialista no puede haber

VI. Orwell: ayer y hoy

Los que no pueden recordar el pasado están condenados a repetirlo.

George Santayana (1905)⁴⁷

Aunque la atribución del totalitarismo al sadismo *per se* es inverosímil, una cosa sí es cierta: la “paranoia” anti-totalitaria que exhibe Orwell en su novela no era nada irrazonable en la época que le tocó vivir. En ese tiempo la amenaza totalitaria era algo muy real, y se proponía seriamente el totalitarismo como una “solución” para los males que aquejaban a las democracias liberales. Solo hay que recordar la famosa frase de Benito Mussolini: “Todo dentro del Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado”.⁴⁸

Nosotros sabemos *ahora* que estos regímenes no perduraron, pero Orwell solo conoció la primera mitad del siglo xx. O sea, lo que conoció en su corta vida fueron dos guerras mundiales con una gran depresión mundial intercalada. No es nada extraño que su cosmovisión haya sido de un pesimismo extremo, ni que haya tenido serias dudas sobre la viabilidad de una economía capitalista. Nosotros podemos darnos el lujo de ser optimistas porque la segunda mitad del siglo xx fue mucho mejor que la primera mitad, y tenemos que estar agradecidos por ello.

propiedad privada en los “medios de producción” (i.e., bienes de capital y recursos naturales), y por tanto no puede haber precios para estos bienes. Concluye Mises: “Por tanto, en un Estado socialista (...) no puede haber economía –en nuestro sentido del término (...) en el Estado socialista todo cambio económico constituye un proyecto cuyo éxito no puede ser evaluado ni de antemano ni retrospectivamente. Todo es un tanteo a oscuras (...) Donde no existe mercado libre, no existe mecanismo de precios; sin mecanismo de precios, no existe cálculo económico” (“Economic Calculation in the Socialist Commonwealth” [1920], en F. A. Hayek, ed., *Collectivist Economic Planning* [Londres: Routledge, 1935], págs. 105-11). Aunque el socialismo en principio implica la abolición de la economía de mercado, en la práctica el mercado nunca estuvo completamente ausente de las economías socialistas, y algunos consideran que la presencia de estas economías “paralelas” contribuyó a evitar la paralización total de la economía soviética y las de otros países socialistas. (Sobre las características de la “segunda economía” soviética y sus relaciones con la economía “oficial” véase Gregory Grossman, “The ‘Second Economy’ of the USSR,” en Morris Bornstein, ed., *The Soviet Economy: Continuity and Change* [Boulder, CO: Westview Press, 1982], págs. 71-96. En el mundo de 1984 también existe un mercado negro para bienes de consumo, aunque no resulta claro si hay nexos significativos entre esta economía paralela y la economía oficial, centralmente planificada.) Lo que las economías comunistas reales producían en cantidades industriales eran estadísticas muy detalladas sobre impresionantes logros productivos, pero estas cifras eran tan confiables y veraces como las del Ministerio de la Verdad en 1984, y estaban sujetas a una revisión constante para garantizar el pleno cumplimiento de las metas programadas. A pesar de esto, en la mayoría de los textos de economía occidentales se aceptaban estas cifras sin mayor escrutinio, y por esto persistió el mito del poderío económico soviético hasta muy entrados los años ochenta (véase David M. Levy y Sandra J. Peart, “Soviet Growth and American Textbooks: An Endogenous Past,” *Journal of Economic Behavior and Organization*, 78 [abril 2011]: 110-25). Sobre las características y problemas de la economía soviética hacia finales de los años ochenta véase Richard E. Ericson, *The Soviet Union, 1979-1990* (San Francisco: International Center for Economic Growth, 1990).

⁴⁷ George Santayana, *La vida de la razón* (Buenos Aires: Editorial Nova, 1958), pág. 96.

⁴⁸ Citado por A. James Gregor, *The Ideology of Fascism: The Rationale of Totalitarianism* (Nueva York: Free Press, 1969), pág. 189.

Aunque los totalitarismos reales del siglo XX nunca llegaron a ser tan “totales” como los de *1984*, sí fueron muy crueles mientras duraron, y exhibieron muchas de las características que Orwell pintó en su novela. De hecho, en los países comunistas era muy común que los súbditos de esas tiranías expresaran asombro ante la notable intuición psicológica de Orwell sobre la vida cotidiana en esos países. Uno de los primeros comentaristas a este respecto fue el famoso escritor polaco Czesław Miłosz:

(...) puesto que [*1984*] es un libro difícil de conseguir (y peligroso de poseer), solo lo conocen ciertos miembros de la cúpula del Partido. Orwell les fascina por sus intuiciones sobre detalles que ellos conocen muy bien (...) Incluso los que solo conocen a Orwell de segunda mano se sorprenden de que un escritor que nunca estuvo en Rusia pueda tener una comprensión tan plena de su realidad cotidiana. El hecho de que haya escritores en Occidente que entienden el funcionamiento de la extraña maquinaria de la cual ellos forman parte los deja perplejos, y contradice la supuesta “estupidez” de Occidente.⁴⁹

En la novela *Doctor Zhivago*, de Boris Pasternak, uno de los personajes (Dudorov) comparte unas reflexiones bastante “orwellianas” sobre el régimen estalinista:

Pienso que la colectivización fue una medida errónea y un fracaso, y era imposible admitir el error. Para ocultar el fracaso la gente tuvo que ser curada, por medio del terror, del hábito de pensar y juzgar por sí mismos, y se les tenía que obligar a ver lo que no existía, y afirmar lo contrario de lo que veían con sus ojos. Esto explica la inaudita crueldad del tiempo de Yezhov, la promulgación de una constitución que nunca pensaban implementar, y la introducción de plebiscitos que violaban la noción misma de libertad de elección.⁵⁰

Las descripciones de las brutalidades del régimen de Mao en China también muchas veces parecen sacadas de las páginas de Orwell: “Sabemos, por supuesto, que no existe libertad de expresión. Pero pocos [fuera de China] saben que tampoco existe libertad de guardar silencio. A los residentes de un estado comunista se les obliga a expresar en forma

⁴⁹ Czesław Miłosz, *The Captive Mind* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1953), pág. 42.

⁵⁰ Boris Pasternak, *Doctor Zhivago* (Nueva York: Pantheon, 1958), pág. 507. (Nikolai Ivanovich Yezhov fue jefe de la NKVD, la policía secreta estalinista, en los años 1936-38.)

positiva sus creencias y su lealtad.”⁵¹ La negación de la realidad era parte integral del modelo maoísta:

Si los líderes del Partido deseaban obligar a todos a jurar que el negro era blanco, es porque ellos también querían creerlo. Mao no quería saber sobre hambrunas o desastres. Cada temporada agrícola tenía que producir cosechas abundantes, cada fábrica tenía que mostrar cifras de producción siempre crecientes, y cada experimento científico tenía que mostrar resultados extraordinarios, porque eso es lo que él quería oír (...) El radicalismo de los proyectos de Mao era tan extremo porque él no solo quería copiar el modelo soviético de Stalin, sino superarlo. La miseria que esto causaba era consecuencia directa de este mundo de fantasía. Las cuotas de producción se exageraban absurdamente, mientras que a la población se la exprimía hasta el punto de la inanición. Si los jefes locales no producían las cifras deseadas por el Gran Timonel, ellos mismos sufrirían. La meta principal de este gran teatro revolucionario era convertir la altamente diversa población de un país enorme y complejo en una masa regimentada de Nuevos Hombres y Nuevas Mujeres. Estos no solo deberían obedecer al Partido y sus líderes, sino que deberían hacerlo con entusiasmo y con rostros sonrientes (...) Nunca era suficiente someterse a las auto-críticas, sea por escrito o en sesiones públicas; los cuadros del Partido tenían que estar convencidos de que la crítica era “sincera”. Podría uno admitir los crímenes más horrendos, pero esto no lo libraría de adicionales tormentos si los inquisidores no estaban convencidos de que uno lo decía en serio.⁵²

Aunque los grandes totalitarismos del pasado ya son historia, el Gran Hermano tuvo muchos “hermanos menores”, y hoy en día persisten gobiernos totalitarios con características orwellianas. El caso más notorio es el de Corea del Norte, uno de los pocos regímenes totalitarios que se han mantenido relativamente intactos después de la muerte de su Gran Líder. De hecho, la dinastía Kim al parecer ha logrado establecer allí una monarquía hereditaria muy estable, parapetada con la fachada de una ideología marxista muy ortodoxa, con un omnipresente culto a la personalidad del líder y un férreo y absoluto control de la información y

⁵¹ Hu Shih, filósofo chino, citado por Ian Buruma, “China: Reeducation through Horror,” *New York Review of Books*, 61 (1) (enero 6, 2014), pág. 40.

⁵² Buruma, *op. cit.*, págs. 40-41. “¿Eres culpable de algo? –[preguntó] Winston–. ¡Claro que soy culpable! –exclamó Parsons–. ¿No creerás que el Partido puede detener a un hombre inocente?” (1984, pág. 228).

los medios de comunicación. Este es un fenómeno sin precedentes.⁵³ Por otro lado, aunque el régimen norcoreano es un fastidio permanente para sus vecinos, su sistema político definitivamente no es “exportable”, y es poco probable que presenciemos una expansión del mismo más allá de sus fronteras.

El caso de Zimbabwe es otro ejemplo de un gobierno orwelliano, aunque sus características no son las de *1984*, sino las de *Rebelión en la granja*, la otra novela famosa de Orwell. La historia de ese infortunado país desde el triunfo de la revolución liderada por Robert Mugabe (quien recientemente cumplió 90 años de edad, y 35 años como jefe de Estado) es como si estuviera basada casi textualmente en el argumento de esta novela de Orwell.⁵⁴

Podríamos citar muchos otros ejemplos *ad nauseam*. (Incluso una discusión superficial de las dictaduras personales en África sobrepasaría los alcances de este ensayo.) Todos los ejemplos concretos que hemos citado son o han sido tiranías de izquierda, y los ideólogos de derecha tienden a suponer que solo los izquierdistas son culpables de este tipo de fechorías. De hecho, debido a su firme anti-comunismo, las obras Orwell fueron rápidamente reclutadas como armas en la guerra ideológica contra la Unión Soviética. Pero la verdad es que el mensaje de Orwell es meta-ideológico, y sus percepciones sobre la naturaleza del poder político se aplican a cualquier tipo de gobierno, independientemente de su orientación política.

Durante la Guerra Fría, por ejemplo, Estados Unidos se oponía a los totalitarismos de izquierda, proyectándose como la potencia líder del llamado “mundo libre”, el cual presumiblemente incluía a países sometidos a gobiernos tiránicos como el de Nicaragua bajo los Somoza (padre e hijo) y la República Dominicana bajo Rafael Trujillo. Solo una aplicación del “doble-pensar” orwelliano permitía calificar a estos infortunados pueblos como “países libres”, pero sus gobernantes eran sin duda firmes aliados de Estados Unidos, y por esto mismo recibían el apoyo del gobierno estadounidense.⁵⁵ En el caso de Anastasio Somoza (padre), el doble-

⁵³ Los tiranos tradicionales –i.e., no-totalitarios– muchas veces tratan de pasar el poder de padres a hijos, pero estos intentos por lo general no son muy exitosos y rara vez duran más de dos generaciones. La dinastía Kim ya va por su tercera generación. Sobre la historia reciente de Corea del Norte véase Andrei Lankov, *The Real North Korea: Life and Politics in the Failed Stalinist Utopia* (Nueva York: Oxford University Press, 2013).

⁵⁴ Véase Philip Barclay, *Zimbabwe: Years of Hope and Despair* (Londres: Bloomsbury, 2010).

⁵⁵ La historia de las dictaduras latinoamericanas es otro tema inagotable, y si bien casi todas tuvieron un mayor o menor grado de apoyo político de Estados Unidos durante la época de la Guerra Fría, por otro lado no todas fueron establecidas directamente con ayuda de ese país. La razón de mencionar los casos específicos de Nicaragua y la República Dominicana es que *esas* dictaduras sí fueron creadas explícitamente con el beneplácito del gobierno estadounidense, y por muchos años fueron apoyadas incondicionalmente por Estados Unidos.

discurso de la política estadounidense se reflejaba en una famosa expresión atribuida a un presidente de los Estados Unidos: “Sabemos que es un hijo de perra, pero es *nuestro* hijo de perra.”⁵⁶

Todos los gobiernos practican la *realpolitik*, y al hacer estas comparaciones no estamos insinuando que en la Guerra Fría los gobiernos de la Unión Soviética y de Estados Unidos eran de alguna manera moralmente equivalentes. Pero tampoco hay que suponer que las tácticas “orwellianas” dejan de ser criticables solo porque las emplea un gobierno con la ideología “correcta”.⁵⁷

Aunque nadie podría afirmar seriamente que Estados Unidos tiene un gobierno totalitario –o incluso que podría llegar a tenerlo en un futuro cercano– existen señales muy claras de que el gobierno estadounidense se ha estado volviendo cada vez más “orwelliano” en años recientes. Esto se notó especialmente durante los años de la administración de George W. Bush, y en la serie de medidas adoptadas como respuesta a los ataques terroristas del 9/11. La manera como se usó la mentira oficial para justificar la invasión de Iraq parece salido del Ministerio de la Verdad, y el lenguaje oficial utilizado durante el manejo de la ocupación militar de ese país tenía muchas de las características de la neolengua orwelliana (“Ocupación = Liberación”). El gobierno estadounidense llegó a legalizar la tortura como política oficial, bajo el eufemismo cuasi-orwelliano de “técnicas de interrogación robustas” (*enhanced interrogation techniques*). Estas acciones se justificaron apelando a consideraciones de seguridad nacional, pero muchos analistas y observadores piensan que todo esto ha

⁵⁶ Franklin D. Roosevelt, citado por la revista *Time*, 52 (20) (noviembre 15, 1948), pág. 23. El caso de Trujillo es interesante porque es uno de los pocos casos históricos de un gobierno no-izquierdista con características totalitarias. Las típicas dictaduras latinoamericanas restringieron las libertades políticas, y en muchos casos cometieron atrocidades, pero generalmente los alcances de sus intromisiones en la vida societaria no sobrepasaban el ámbito de lo estrictamente político, y tampoco existía en estos regímenes un generalizado culto a la personalidad del jefe de Estado. En el caso de Trujillo, en cambio, el culto a la personalidad del “Benefactor de la Patria” rayaba en lo absurdo, llegando al extremo de rebautizar la capital, Santo Domingo, con el nombre de “Ciudad Trujillo”. La megalomanía del Gran Líder alcanzaba grados patológicos, al igual que el servilismo de la élite que lo rodeaba, y el partido trujillista tenía influencia sobre todo aspecto de la vida cotidiana. Trujillo era un Gran Hermano “tropicalizado”, y el grado de control que tenía en su país era en todo sentido comparable al de Fidel Castro en Cuba. La novela de Mario Vargas Llosa *La fiesta del chivo* (Madrid: Alfaguara, 2000) es una buena descripción de la vida bajo una dictadura de este tipo. Véase también Gonzalo Portocarrero, “El dios impotente: La (in)humanidad de Trujillo en *La fiesta del chivo*,” en Alonso Cueto *et al.*, *Las guerras de este mundo: Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa* (Lima: Planeta, 2008), págs. 183-90, y Clive Griffin, “The Dictator Novel: *The Feast of the Goat*,” en Efraín Kristal y John King (eds.), *The Cambridge Companion to Mario Vargas Llosa* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), págs. 116-28.

⁵⁷ No todos los “orwellismos” modernos tienen características siniestras. Algunos solo son ridículos. Hace poco, por ejemplo, el gobierno venezolano creó un “Viceministerio para la Suprema Felicidad Social del Pueblo,” lo cual parece salido directamente de la pluma de Orwell (“Maduro crea ‘Viceministerio para la Suprema Felicidad Social,’” *El Universal*, Caracas, octubre 24, 2013). Los burócratas no tienen sentido del humor.

tenido un efecto muy negativo sobre el sistema político estadounidense. El carácter orwelliano de la administración Bush se revela de cuerpo entero en el siguiente comentario del periodista Ron Suskind, quien relató una entrevista que sostuvo con un importante asesor de Bush:

El asesor me dijo que las gentes como yo “viven en lo que nosotros llamamos el mundo de la realidad,” que somos personas que “todavía creen que las soluciones emergen del estudio cuidadoso de la realidad discernible” (...) “El mundo ya no funciona así,” continuó diciendo. “Ahora somos un imperio, y cuando actuamos, creamos nuestra propia realidad. Y mientras ustedes estudian esa realidad (...) nosotros actuaremos de nuevo, creando otras, nuevas realidades, que ustedes podrán estudiar también, y así es como serán las cosas. Nosotros somos los actores de la historia (...) y ustedes, todos ustedes, se quedarán estudiando lo que nosotros hacemos.”⁵⁸

(Barack Obama es, al parecer, mucho menos dogmático que su predecesor, pero en materia de seguridad nacional ha mantenido prácticamente intactos casi todos los programas implementados durante la presidencia de Bush.)

Por último, y por si todo esto no fuera suficientemente preocupante, Edward Snowden, el ex-contratista de la NSA (y ahora prófugo internacional) recientemente reveló al mundo la existencia de un inmenso programa de espionaje y vigilancia electrónica de proporciones tan vastas que superan cualquier cosa que Orwell hubiera podido imaginar. Estos programas fueron iniciados e implementados bajo la administración Bush y continúan bajo la presidencia de Barack Obama.⁵⁹

La expresión “el Gran Hermano te vigila” ya no es una mera metáfora literaria. Ahora es una realidad cotidiana, y el Gran Hermano resultó ser el Tío Sam.

⁵⁸ Ron Suskind, “Without a Doubt: Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush,” *The New York Times Magazine* (octubre 17, 2004), pág. 50. Después se reveló que el asesor aludido era nada menos que Karl Rove, el gran artífice de las victorias electorales de George Bush, y maestro de la técnica de relaciones públicas conocida como *spin control*.

⁵⁹ Para detalles del “caso Snowden” y sus repercusiones véase Alan Rusbridger, “The Snowden Leaks and the Public,” *New York Review of Books*, 60 (18) (noviembre 21, 2013): 31-34, David Cole, “The Three Leakers and What to Do About Them,” *New York Review of Books*, 61 (2) (febrero 6, 2014): 7-9 y Daniel Soar, “Incendiary Devices,” *London Review of Books*, 36 (4) (febrero 20, 2014): 9-10. En Amazon.com las ventas de *1984* se dispararon en junio de 2013 como consecuencia de las primeras revelaciones de Snowden: “*1984* Sales Skyrocket in Wake of US Spy Scandal” (AFP, junio 11, 2013), “Sales of Orwell’s ‘1984’ Increase as Details of NSA Scandal Emerge,” *ABC News* (junio 11, 2013).

VII. Conclusión

*La verdadera división no es entre conservadores y revolucionarios,
sino entre autoritarios y libertarios.*

George Orwell (1948)⁶⁰

En el párrafo final de un famoso ensayo sobre Charles Dickens, Orwell escribió las siguientes líneas que probablemente incorporan también un fuerte elemento de proyección auto-analítica:

Cuando se lee cualquier escrito marcadamente individual, tiene uno la sensación de estar viendo un rostro detrás de la página. No es necesariamente la verdadera cara del autor. Me sucede esto con Swift, con Defoe, con Fielding, Stendhal, Thackeray y Flaubert, aunque en varios de estos casos ignoro qué aspecto tenían y tampoco quiero saberlo. Lo que uno ve es la cara que el escritor debería tener. Pues bien, en el caso de Dickens lo que veo es un rostro que no es el de las fotografías, aunque se parece. Es el rostro de un hombre cuarentón, con barbita y aspecto saludable. Está riendo, y con una risa un tanto enfurecida, pero sin rastro de triunfalismo ni malicia. Es el rostro de un hombre que siempre está luchando contra algo, pero que lo hace abiertamente y sin temor, el rostro de un hombre generosamente airado —en otras palabras, el rostro de un liberal del siglo XXI, una inteligencia libre, una persona odiada por todas las mezquinas y apestosas ortodoxias que compiten hoy en día por el dominio de nuestras almas.⁶¹

Orwell también odiaba todas las “mezquinas ortodoxias” de su tiempo, y también era, en el fondo, un liberal decimonónico.

La moraleja que hay que sacar de *1984* es que es una advertencia. Lo que Orwell nos dijo entonces, y nos sigue diciendo, es muy simple: no lo permitamos.

⁶⁰ Carta a Malcolm Muggeridge (diciembre 4, 1948), citada por Ian A. Hunter, *Malcolm Muggeridge: A Life* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1980), pág. 107.

⁶¹ “Charles Dickens” (1940), *CEJL*, vol. I, pág. 460.

Bibliografía

A. Obras citadas en el texto

Allen, Wayne. "A Novel Form of Government: Hannah Arendt on Totalitarianism," *Political Science Reviewer*, 16 (otoño 1986): 237-80.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace and Co., 1951.

Barclay, Philip. *Zimbabwe: Years of Hope and Despair*. Londres: Bloomsbury, 2010.

Bernstein, Jeremy. "Lysenko: Enemies of the People," en *Experiencing Science*, págs. 133-42. Nueva York: Basic Books, 1978.

Brown, Edward J. "Zamyatin's *We* and *Nineteen Eighty-Four*," en Peter Stansky (ed.), *On Nineteen Eighty-Four*, págs. 159-69. Nueva York: W. H. Freeman and Co., 1983.

Buruma, Ian. "China: Reeducation through Horror," *New York Review of Books*, 61 (1) (enero 6, 2014): 39-41.

Cole, David. "The Three Leakers and What to Do About Them," *New York Review of Books*, 61 (2) (febrero 6, 2014): 7-9.

Deutscher, Isaac. "1984 — The Mysticism of Cruelty," en *Heretics and Renegades and Other Essays*, págs. 35-50. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill Co., 1969.

Drabble, Margaret (ed.) *The Oxford Companion to English Literature*, 6^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ericson, Richard E. *The Soviet Union, 1979-1990*. Country Studies No. 7. San Francisco: International Center for Economic Growth, 1990.

Gregor, A. James. *The Ideology of Fascism: The Rationale of Totalitarianism*. Nueva York: Free Press, 1969.

Griffin, Clive. "The Dictator Novel: *The Feast of the Goat*," en Efraín Kristal y John King (eds.), *The Cambridge Companion to Mario Vargas Llosa*, págs. 116-28. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Grossman, Gregory. "The 'Second Economy' of the USSR," en Morris Bornstein (ed.), *The Soviet Economy: Continuity and Change*, págs. 71-96. Boulder, CO: Westview Press, 1982.

Heppenstall, Rayner. "A Blurred Portrait: Crick's Orwell," *Encounter*, 56 (febrero-marzo 1981): 77-80.

Hitchens, Christopher. "On *Animal Farm*," en *Arguably: Essays*, págs. 228-36. Nueva York: Twelve, 2011.

Howe, Irving. "Orwell: History as Nightmare," en *Politics and the Novel*, págs. 235-51. Nueva York: Horizon Press, 1957.

Hunter, Ian A. *Malcolm Muggeridge: A Life*. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1980. Reimpresión: Regent College Publishing (Vancouver, 2003).

Kateb, George. "The Road to 1984," *Political Science Quarterly*, 81 (diciembre 1966): 564-80.

Lankov, Andrei. *The Real North Korea: Life and Politics in the Failed Stalinist Utopia*. Nueva York: Oxford University Press, 2013.

Levy, David M. y Sandra J. Peart. "Soviet Growth and American Textbooks: An Endogenous Past," *Journal of Economic Behavior and Organization*, 78 (abril 2011): 110-25.

Martínez Ruiz, Alfonso. "Paladines de la libertad y mártires de la ciencia: El trágico destino de los genetistas rusos," en Sergio Sarmiento (ed.), *Octavo Concurso "Caminos de la Libertad": Memorias*, págs. 54-89. México: Fomento Cultural Grupo Salinas, 2014.

McCarthy, Mary. "The Writing on the Wall," en *The Writing on the Wall and Other Literary Essays*, págs. 153-70. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.

Miłosz, Czesław. *The Captive Mind*. Traducción de Jane Zielonko. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1953.

Mises, Ludwig von. "Economic Calculation in the Socialist Commonwealth" [1920], en F. A. Hayek (ed.), *Collectivist Economic Planning*, págs. 87-130. Londres: Routledge, 1935.

Nutter, G. Warren. *The Strange World of Ivan Ivanov*. Nueva York: World Publishing Co., 1969.

Orwell, George. *The Road to Wigan Pier*. Londres: Gollancz, 1937.

Orwell, George. *1984*. Traducción de Rafael Vázquez Zamora. México: Planeta Mexicana, 1999. Versión original en inglés: *Nineteen Eighty-Four* (Londres: Secker & Warburg, 1949).

Orwell, George. *Homage to Catalonia*. Nueva York: Harcourt Brace & Co., 1952.

Orwell, George. *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell* (Ian Angus y Sonia Orwell, eds.), 4 vols. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1968.

Pasternak, Boris. *Doctor Zhivago*. Traducido por Max Hayward y Manya Harari. Nueva York: Pantheon, 1958.

Portocarrero, Gonzalo. "El dios impotente: La (in)humanidad de Trujillo en *La fiesta del chivo*," en Alonso Cueto et al., *Las guerras de este mundo: Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*, págs. 183-90. Lima: Planeta,

2008.

Roback, Jennifer. "The Economic Thought of George Orwell," *American Economic Review*, 75 (mayo 1985): 127-32.

Rodden, John. "Soviet Literary Policy, 1945-1989: The Case of George Orwell," *Modern Age*, 32 (primavera 1988): 131-39.

Rossi, John P. "Why the Left Hates Orwell," *Intercollegiate Review*, 17 (primavera-verano 1982): 97-105.

Rovere, Richard H. "George Orwell," en Robert B. Luce (ed.), *The Faces of Five Decades: Selections from Fifty Years of The New Republic, 1914-1964*, págs. 365-73. Nueva York: Simon and Schuster, 1964.

Rusbridger, Alan. "The Snowden Leaks and the Public," *New York Review of Books*, 60 (18) (noviembre 21, 2013): 31-34.

Santayana, George. *La vida de la razón, o Fases del progreso humano*. Traducción de Aída A. de Kogan. Buenos Aires: Editorial Nova, 1958. Versión original en inglés: *The Life of Reason, or The Phases of Human Progress* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1905).

Soar, Daniel. "Incendiary Devices," *London Review of Books*, 36 (4) (febrero 20, 2014): 9-10.

Steiner, George. "Killing Time," en *George Steiner at The New Yorker*, págs. 95-116. Nueva York: New Directions, 2009.

Suskind, Ron. "Without a Doubt: Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush," *The New York Times Magazine* (octubre 17, 2004): 44-51, 64, 102, 106.

Trilling, Lionel. "Orwell and the Politics of Truth," en *The Opposing Self: Nine Essays in Criticism*, págs. 133-51. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

Vargas Llosa, Mario. *La fiesta del chivo*. Madrid: Alfaguara, 2000.

Vargas Llosa, Mario. "George Orwell: Socialista, libertario y anticomunista," en *La verdad de las mentiras*, págs. 213-27. Madrid: Alfaguara, 2002.

Yoder, Christopher. "Science vs. Ideology: The Case of Lysenko," *Intercollegiate Review*, 8 (invierno-primavera 1972): 45-51.

B. Otras referencias sobre Orwell y sus obras

Bowker, Gordon. *Inside George Orwell: A Biography*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003.

Burton, Paul. "George Orwell and the Classics," *Classical and Modern Literature*, 25 (primavera 2005): 53-75.

Crick, Bernard. *George Orwell: A Life*. Boston: Little, Brown and Co., 1980.

Davison, Peter. *George Orwell: A Literary Life*. Nueva York: Palgrave, 1996.

Eagleton, Terry. "Reach-Me-Down Romantic," *London Review of Books*, 25 (12) (junio 19, 2003): 6-9.

Eckstein, Arthur. "1984 and George Orwell's Other View of Capitalism," *Modern Age*, 29 (invierno 1985): 11-19.

Epstein, Joseph. "The Reputation of George Orwell," en *Pertinent Players: Essays on the Literary Life*, págs. 246-67. Nueva York: Norton, 1993.

Fyvel, T. R. "George Orwell and Eric Blair: Glimpses of a Dual Life," *Encounter*, 13 (julio 1959): 60-65.

Gardner, Averil. *George Orwell*. Boston: Twayne Publishers, 1987.

Gallagher, David. "El cumpleaños de Orwell," en *Otras improvisaciones*, págs. 477-78. Santiago: El Mercurio Aguilar, 2004.

Gleason, Abbott, Jack Goldsmith y Martha Nussbaum (eds.) *On Nineteen Eighty-Four: Orwell and Our Future*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Greer, Herb. "Orwell in Perspective," *Commentary*, 75 (marzo 1983): 50-54.

Hitchens, Christopher. *Why Orwell Matters*. Nueva York: Basic Books, 2002.

Howe, Irving. "George Orwell: 'As the Bones Know,'" en Nina Howe (ed.), *A Voice Still Heard: Selected Essays of Irving Howe*, págs. 73-82. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.

James, Clive. "The All of Orwell," en *Reliable Essays: The Best of Clive James*, págs. 3-24. Londres: Picador, 2001.

Leys, Simon. "The Intimate Orwell," en *The Hall of Uselessness: Collected Essays*, págs. 174-89. Nueva York: New York Review Books, 2013.

McNamara, James y Dennis J. O'Keeffe. "Waiting for 1984: On Orwell and Evil," *Encounter*, 59 (diciembre 1982): 43-48.

Meyers, Jeffrey. *Orwell: Wintry Conscience of a Generation*. Nueva York: Norton, 2000.

Pritchett, V. S. "The Crystal Spirit," en *Complete Collected Essays*, págs. 1180-83. Nueva York: Random House, 1991.

Rodden, John. *Scenes from an Afterlife: The Legacy of George Orwell*. Wilmington, DE: ISI Books, 2003.

Rodden, John (ed.) *The Cambridge Companion to George Orwell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Rossi, John P. "George Orwell's Concept of Patriotism," *Modern Age*, 43 (primavera 2001): 128-32.

Saunders, Loraine. *The Unsung Artistry of George Orwell: The Novels from Burmese Days to Nineteen Eighty-four*. Aldershot, UK: Ashgate, 2008.

Shelden, Michael. *Orwell: The Authorized Biography*. Nueva York: HarperCollins, 1991.

Simms, Valerie J. "A Reconsideration of Orwell's *1984*: The Moral Implications of Despair," *Ethics*, 84 (julio 1974): 292-306.

Taylor, D. J. *Orwell: The Life*. Nueva York: Henry Holt and Co., 2003.

Tucker, Robert C. "Does Big Brother Really Exist?" *The Wilson Quarterly*, 8 (1) (1984): 106-17.

Wain, John. "Orwell and the Intelligentsia," *Encounter*, 31 (diciembre 1968): 72-80.

Zimbardo, Philip G. "Mind Control: Political Fiction and Psychological Reality," en Peter Stansky (ed.), *On Nineteen Eighty-Four*, págs.197-215. Nueva York: W. H. Freeman and Co., 1983.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

i

a

a

d

e

e

a

e

t

e

r

i

a

e

d

i

e

a

e

Tercer lugar

**Prometeo desencadenado:
la propiedad privada
como incentivo del progreso**

Ricardo López Göttig

Ricardo López Göttig (Buenos Aires, Argentina, 1966) es maestro en Historia por la Universidad de Belgrano (Argentina) y doctor en Historia por la Universidad Karlova de Praga (República Checa). Es profesor titular en la Universidad de Belgrano y en la Universidad ORT Uruguay y profesor visitante en la Universidad Torcuato Di Tella. Consejero académico de CADAL (Centro para la Apertura y el Desarrollo de América Latina), sus artículos de opinión se publican en diarios como *El País* (Madrid), *La Nación*, *Infobae*, *El Cronista* y *Río Negro*, entre otros. Es autor de *La república de los sofistas* (2001) y *Los fundadores de la república* (2006). Su dirección de correo electrónico es lopezgottig@yahoo.com.

Es bastante habitual oír a políticos, economistas y expertos en ciencias sociales referirse al problema de la desigualdad. Se han elaborado teorías e índices para medir la distancia entre las personas de mayores y menores ingresos, y apuntan sus críticas hacia el desenvolvimiento de la economía de mercado, con el objetivo de proponer leyes y mecanismos para “redistribuir” el ingreso. Es de por sí afortunado que finalmente se haya comprendido que los procesos de producción y distribución son simultáneos, dejando de separarlos como se hizo durante tantos años. Al referirse a la *redistribución*, el término implica que ya ha habido una *distribución* pero que, en la visión de sus críticos, no ha sido justa y equitativa. La frecuencia de este latiguillo, repetido una y otra vez, pareciera darle fuerza de verdad a esta afirmación.

No obstante, las políticas de redistribución y los llamados planes sociales no hacen más que agudizar el verdadero y acuciante problema: la pobreza.

Esos programas de redistribución parten de la suposición, a veces explícita, de que aquellos que poseen un alto nivel de vida son responsables o causantes de la pobreza en la que viven millones de personas. La llamada *plusvalía* es una teorización en torno a ese concepto, partiendo de una comprensión equivocada de dónde surge el valor de las cosas. Y aun cuando la experiencia de los países socialistas durante el siglo XX puso en evidencia que el sistema de planificación central de la sociedad y la economía provoca opresión, corrupción, pobreza y estancamiento, hay una fortísima persistencia en el imaginario de muchos intelectuales, políticos, periodistas y la opinión pública en general de que la riqueza de unos es la causa de la

pobreza de otros. Debido a esa lectura errónea es que, lejos de proteger el desenvolvimiento de la iniciativa privada como motor del crecimiento, la innovación y la creación de riqueza y empleos, muchos gobiernos agreden a los sectores productivos con impuestos, intervenciones y fuertes regulaciones burocráticas que impiden el desarrollo de sus potenciales.

Esta tendencia a tener gobiernos intervencionistas y estatistas ya lleva varios decenios, habiendo cobrado impulso a partir de los años de entreguerras con el auge del proteccionismo, el keynesianismo, la creación de los bancos centrales y los organismos reguladores de la economía. En América Latina, ya en el periodo de la Guerra Fría, esa corriente de pensamiento hostil hacia la economía de mercado fue fomentada por la CEPAL, cuya influencia fue en gran parte responsable de haber alentado políticas que ahuyentaron la inversión privada extranjera y desperdiciaron oportunidades para la integración del continente a través del libre comercio, con lo que los países iberoamericanos se mantuvieron lejos de sus potenciales de progreso económico y social. Un país que nació con los principios de la libertad individual y el derecho a la propiedad privada, los Estados Unidos, no fue inmune a esta expansión del Estado sobre la sociedad. El *New Deal* del presidente Franklin Delano Roosevelt desplegó una serie de políticas de regulación a la economía que en un comienzo fueron declaradas inconstitucionales por la Corte Suprema de esa nación. No obstante, los jueces del más alto tribunal sufrieron presiones y, tras la reelección del primer mandatario en 1936, algunos se fueron acoplando al espíritu del *New Deal*, así como se incorporaron nuevos magistrados que compartían esa visión.¹ A partir de 1937, los derechos de propiedad tuvieron poca protección, situación que comenzó a revertirse lentamente tras la segunda guerra mundial.²

Así, puede observarse que ni siquiera las culturas en las que hay una fuerte valoración de los derechos individuales permanecen inmunes a las ideas de la expansión estatal sobre la sociedad. En los tiempos de crisis, las sociedades libres son particularmente vulnerables porque las personas buscan certezas y sensación de seguridad, en tanto que los gobiernos autoritarios saben cómo disimular la miseria en la que viven y acallan las voces que se alzan en disidencia. El Estado, a los ojos de muchos ciudadanos, se transforma en el proveedor de soluciones materiales, sin interesarse de dónde es que obtienen los recursos que repartirá.

¹ James W. Ely Jr., *The Guardian of Every Other Right: A Constitutional History of Property Rights*. Nueva York, Oxford University Press, 2008, págs. 133-134 y 136.

² *Ibidem*, pág. 141.

Un discurso paradójico, que resulta bastante contradictorio, es aquel que glorifica la pobreza. Por un lado, se reconoce que es una situación de la que se quiere salir, porque ¿a quién, en su sano juicio, le complace vivir sin la satisfacción de las necesidades más básicas, como una alimentación diaria y sana, vestimenta y vivienda? ¿Quién puede desear el hambre permanente, el frío extremo en el invierno y el calor tórrido en el verano, la exposición implacable a las enfermedades? Pero, por el otro lado, hay quienes hablan de los pobres como si fueran santos, desinteresados y puros, ya que no han sido contaminados por el dinero y el bienestar material. Lo cierto es que sobrevivir en condiciones paupérrimas no es ni virtuoso ni romántico, sino una situación desesperante que millones de personas aspiran a superar. La mayor o menor posesión de condiciones materiales no hace peor o mejor al ser humano, porque santos y canallas se hallan en todas latitudes, tiempos, oficios y sectores. Y hay una gran confusión entre la pobreza y la frugalidad, puesto que la segunda es una decisión deliberada de vivir en forma austera, aun cuando se disponen de los medios para gozar de la abundancia.

La historia de la humanidad nos muestra cómo se ha ido superando la pobreza generalizada. Y es que hasta la revolución industrial que se inició en Gran Bretaña a mediados del siglo XVIII en adelante, se trabajaba al nivel de subsistencia y las hambrunas fueron frecuentes en Europa hasta mediados de la centuria decimonónica, expuestos a las malas cosechas, plagas y epidemias masivas. Fue ese proceso de industrialización el que permitió que las personas pudieran vestirse mejor y más barato, adquirir alimentos de otras regiones y moverse de un lado al otro del planeta para buscar nuevos horizontes. Y así lo reconoció uno de los críticos más feroces del emprendimiento privado, Karl Marx:

La burguesía (...) ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?³

³ Karl Marx, *El manifiesto comunista*. Madrid, Sarpe, 1985, pág. 33.

Ese vigoroso despertar de energías creadoras no fue el resultado de ningún milagro de la naturaleza, ni de ninguna condición genética o geográfica: fue la consecuencia natural y beneficiosa de vivir y emprender bajo el amparo de sistemas jurídicos respetuosos de la libertad y la propiedad privada. Incluso en reinos como el de Prusia, marcadamente autoritario, la liberación de los campesinos –hasta entonces adscriptos a la tierra– y la redefinición de los derechos de propiedad fueron condiciones clave para que los terratenientes incorporaran nuevas técnicas en sus cultivos,⁴ lo que permitió el incremento en la producción agrícola con la consiguiente formación de ahorro, que fue volcado luego como inversión en la industria alemana del siglo XIX. Esta revolución de los derechos de propiedad fue el incentivo para la utilización intensiva y eficiente de los recursos. Un ejemplo más reciente ha sido el que se vivió en la República Popular China en el siglo XX: cuando Mao Zedong impuso su “gran salto adelante”, provocó la muerte por inanición de treinta millones de personas. Tras haberse disculpado ante el Politburó –jamás ante las víctimas– por no conocer de economía, rápidamente se superó esa catástrofe al permitir que los agricultores pudieran disponer de parte de sus cosechas cultivando pequeñas parcelas y vendiendo sus productos en los mercados locales, creando el incentivo que logró su supervivencia.⁵

La revolución industrial fue un formidable despeque para la humanidad, porque en un rincón del mundo comenzó a desarrollarse la producción para expandirse hacia el resto del globo ofreciendo sus bienes, desatando una energía hasta entonces desconocida. Ese Prometeo que trajo a la humanidad el fuego de la iniciativa empresarial, fue muchas veces encadenado por fuerzas que recelaban de su talento creador. Así, deseosos de colocarle pesados grilletes se expresaron los nostálgicos del Antiguo Régimen que, desplazados de sus privilegios estamentales, añoraban la sociedad agrícola en la que vivían a expensas de siervos, recolectando impuestos al Tercer Estado y gozando de fueros particulares. Y es que, a diferencia del titán Prometeo, una deidad que –en el relato mitológico griego– trajo a los hombres no solo el fuego, sino también conocimientos de agricultura, medicina y artes, convirtiéndolos “de tiernos niños que eran, en unos seres racionales”,⁶ los protagonistas del progreso capitalista fueron personas sin abolengo que, buscando su propio interés, crearon y ofrecieron

⁴ Toni Pierenkemper y Richard Tilly, *The German Economy during the Nineteenth Century*. Nueva York, Berghahn, 2004, págs. 24 y 28.

⁵ John King Fairbank, *China, una nueva historia*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996, págs. 441-450.

⁶ Esquilo, “Prometeo encadenado”, en *Tragedias completas*. Madrid, Cátedra, 2008, págs. 469-471.

bienes y servicios que mejoraron sustancialmente la vida cotidiana de las multitudes.

Otros críticos de la revolución industrial, impulsados por el deseo de imponer la igualdad material, adhirieron a las doctrinas socialistas que proponen la disolución de la propiedad privada y propugnan el reparto de todos los bienes. Los relatos de utopías coinciden en la desaparición de la propiedad privada en esas sociedades perfectas y armónicas, en las que reinan la concordia y la virtud. Incluso se intentaron comunidades en las que la propiedad se suprimía, como los falansterios de inspiración en las ideas de Fourier, mas todas ellas fracasaron.

Este anhelo de erradicar la propiedad privada está signado por la sospecha de su origen ilegítimo, bajo la acusación de que toda posesión es el fruto de un acto violento. La consigna desafiante de Proudhon de que “la propiedad es un robo” despertaba la ira indignada de quienes se sentían despojados. Grito de guerra al que no prestaron atención los millones de inmigrantes que buscaron horizontes de prosperidad en América y Oceanía, donde se afincaron y adquirieron propiedades, frutos del esfuerzo. No es casual que países como Argentina y Estados Unidos, de tradiciones tan disímiles, hayan sido poderosos imanes para oleadas migratorias en el siglo XIX, ya que en ambos se podían adquirir propiedades, un sueño inalcanzable para la enorme mayoría en el Viejo Continente. La Constitución argentina reconoce iguales derechos para argentinos y extranjeros en los artículos 14 y 20, estableciendo en el segundo de los mencionados que “Los extranjeros gozan en el territorio de la Nación de todos los derechos civiles del ciudadano; pueden ejercer su industria, comercio y profesión; poseer bienes raíces, comprarlos y enajenarlos; navegar los ríos y costas; ejercer libremente su culto; testar y casarse conforme a las leyes. No están obligados a admitir la ciudadanía, ni a pagar contribuciones forzosas extraordinarias”. Gracias a ese orden constitucional liberal en ese país sudamericano, en el censo celebrado en 1895 se registró que el 48,5% de los propietarios en la provincia de Buenos Aires eran extranjeros; en la provincia de Santa Fe, los propietarios extranjeros eran el 56,5%; en la ciudad de Buenos Aires, la capital de la República, los propietarios extranjeros llegaban al 58,2%.⁷ Esto nos permite afirmar que, cuando hay más y mejores oportunidades, los individuos buscan su ascenso social y adquieren propiedades como resultado de su esfuerzo.

⁷ Eduardo Zimmermann, *Los liberales reformistas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1995, pág. 12.

En el caso de las naciones latinoamericanas, la percepción negativa de la empresa privada se agrava cuando esta es de origen extranjero. Las inversiones privadas extranjeras son observadas como presencias invasoras que imponen sus reglas al país que las recibe y se les echa en cara –como si fuese una acusación grave– de que tienen grandes ganancias: ¡pero si ese es su objetivo! No solo se pretende desconocer que es la cuantía de capitales invertidos la que eleva el nivel de vida de los habitantes, sino que la finalidad de toda empresa es el lucro y que, cuantas más ganancias tenga, más atraerá a otros inversores, promoviendo el comercio y el empleo. Al anticapitalismo se suma la xenofobia, nublando la sensatez y la inteligencia con sentimientos nacionalistas mal entendidos porque ¿cuál es el beneficio de vivir en un país empobrecido? ¿Cuál es el patriotismo de ser independiente y sobrevivir en la miseria? Así como las corrientes de la izquierda se oponen a la propiedad privada, los nacionalistas proclaman la necesidad de impedir toda inversión extranjera en sus países, defendiendo las supuestas bondades de la autarquía económica. En este sentido queda clara la sintonía entre el marxismo y el fascismo en sus variantes locales en el continente americano ya que, después de todo, ambos son hijos de los mismos padres, Marx y Engels.⁸ En el discurso nacionalista del periodo de entreguerras, cuando tuvo su “edad de oro” entre la intelectualidad latinoamericana, se pueden hallar las acusaciones de “plutocracia” y “materialismo” a las naciones de las que entonces arribaban la mayor cantidad de inversiones: Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia. En buena medida, los marxistas latinoamericanos adoptaron parte considerable del discurso nacionalista local al rechazar toda inversión extranjera y se apartaron de lo que Marx sostenía: que la expansión de las empresas capitalistas era un proceso inevitable y necesario, como paso ineludible hacia el socialismo. Pero la heterodoxia leninista, al introducir sus conceptos de “imperialismo” y la relación entre “centro y periferia”, estableció –sin buscarlo– un puente de conexión con las vertientes nacionalistas que propugnan la autarquía. América Latina ha sido un terreno fértil para estas hibridaciones ideológicas.

A estos prejuicios se añade la fantasía simplista de suponer que la abundancia material ya existe, que es algo dado en la naturaleza, y que solo basta con repartirla idénticamente entre las personas. Esto es particularmente visible en los países donde abundan recursos naturales, como minerales,

⁸ A. James Gregor, *Marxism, Fascism, and Totalitarianism: Chapters in the Intellectual History of Radicalism*. Stanford, Stanford University Press, 2009. El autor explica claramente cómo el fascismo de Benito Mussolini es una rama heterodoxa del marxismo.

petróleo o tierras fértiles, desconociendo que es imprescindible la inversión de capitales para su explotación.

Un elemento a considerar con respecto al rechazo a la propiedad privada es que, a diferencia de otros derechos, es material y mensurable. Está a la vista, pone en evidencia las diferencias. Todos nacemos con características desiguales: talentos, atributos físicos, entorno familiar, culturas diferentes. Hay quienes nacen con dones que no cultivan; otros que, con esfuerzo y disciplina, lograrán sobresalir por su empeño. Hay quienes se sobreponen a las adversidades; otros que, en su comodidad muelle, dilapidarán lo heredado. Hay quienes, también, procurarán no arriesgar y optarán por acomodarse a lo conocido; todas ellas son decisiones de vida respetables, en tanto no interfieran en las ajenas. Es por ello que, aunque creáramos la igualdad material desde el punto de partida, cada persona buscará su propio itinerario en el recorrido de la vida, y los resultados serán diferentes. Pero la inteligencia, el talento artístico, la destreza deportiva, el mérito, el prestigio, el atractivo físico o características individuales que valoramos como la valentía, el optimismo, la simpatía y la tenacidad no son transferibles de una persona a otra; la propiedad, que es tangible, sí. No se puede redistribuir la belleza, la inteligencia o la destreza física; pero sí es posible hacerlo con los bienes.

¿De qué hablamos cuando hablamos de igualdad? Para el constitucionalismo liberal, la igualdad es ante la ley, tomando el concepto de isonomía que emplearon los antiguos griegos.⁹ *Isonomía e iseguría*, agrega Sartori, afirmando que la primera es la igualdad en la ley, en tanto la segunda es la igualdad en el ágora, la asamblea en la que los *polites* (ciudadanos) tomaban parte activa en las decisiones. “Iguales leyes son iguales libertades en la ley (y, también, leyes que nos hace libres)”.¹⁰ Las normas son las mismas para el legislador y el ciudadano común, para el gobernante y el gobernado, para todos los individuos que componen la sociedad, sin distinciones de culto, sexo, nacimiento, profesión, grupo étnico o lingüístico, y esas leyes son generales y abstractas. Esta igualdad ante la ley, que no entra en colisión con la libertad individual, no es la que anhelan los igualitaristas. La aspiración de las diversas colectividades socialistas es a la igualdad de oportunidades y, sobre todo, a la igualdad de resultados, como si en una maratón partieran todos a la par, y llegaran a la meta al mismo tiempo, en perfecta sincronización. En torno a la igualdad de oportunidades

⁹ Friedrich A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Unión Editorial, 1982, págs. 220-222.

¹⁰ Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?* Buenos Aires, Taurus, 2003, pág. 253.

hallaremos autores que la observan como compatible con la libertad individual, en tanto que otros expresan su escepticismo. En las sociedades abiertas hay más y mejores oportunidades, pero en los hechos resulta imposible –a menos que se recurra a la violencia– que todos partan en la misma carrera simultáneamente en condiciones idénticas. En este sentido, los estados contemporáneos tratan de mejorar el punto de partida en áreas como la educación y la salud para aquellos que han nacido en hogares con escasos recursos, a fin de brindar más oportunidades a los niños. Bien señala Mises la imposibilidad de igualar a todos en sus oportunidades:

La igualdad de oportunidades carece de trascendencia en los combates pugilísticos y en los certámenes de belleza, como en cualquier otra esfera en que se plantee competencia, ya sea de índole biológica o social. La inmensa mayoría, en razón a nuestra estructura fisiológica, tenemos vedado el acceso a los honores reservados a los grandes púgiles y a las reinas de la beldad. Son muy pocos quienes en el mercado laboral pueden competir como cantantes de ópera o estrellas de la pantalla. Para la investigación teórica, las mejores oportunidades las tienen los profesores universitarios. Miles de ellos, sin embargo, pasan sin dejar rastro alguno en el mundo de las ideas y de los avances científicos, mientras muchos outsiders suplen con celo y capacidad su desventaja inicial y, mediante magníficos trabajos, logran conquistar fama.¹¹

Los ejemplos que aporta Von Mises parecieran ser estrictamente acotados a ciertas profesiones, pero ¿no son el deporte, las artes y la belleza física medios de ascenso social para muchos jóvenes? Es interesante observar que la riqueza de los deportistas y artistas no es conceptuada como ilegítima, ya sea porque estas figuras son proveedores de entretenimiento y por lo tanto generan simpatía y, además, lo que los diferencia del empresario es que no tienen empleados. Sospechosos de enriquecerse a costa de sus empleados, los empresarios y comerciantes –que proveen a sus consumidores la enorme variedad de bienes y servicios de la vida diaria– no gozan de la estima masiva. Pero el afán de lucro por interés propio lo persiguen tanto los deportistas como los empresarios, los artistas como los comerciantes. Sartori nos recuerda que la noción de iguales oportunidades surgió en el contexto revolucionario francés, que buscaba dar las mismas posibilidades de acceso a la función pública sin distinción de abolengo: o sea, de acuerdo

¹¹ Ludwig von Mises, *La acción humana*. Madrid, Unión Editorial, págs. 424-425.

al mérito y la inteligencia, y no al estatus social¹². Nos encontramos ante una noción muy diferente a la que se utiliza usualmente en el lenguaje contemporáneo.

Es claro que la igualdad de resultados sí se encuentra en abierto conflicto con la libertad individual y, en particular, con el derecho de propiedad. En lugar de reconocer las disparidades entre las personas como una singularidad a reconocer, los igualitaristas se empeñan en barrer las diferencias individuales, buscando homogeneizar a la humanidad. Son políticas que cercenan el desarrollo de los talentosos, de los creadores e innovadores, de los que asumen riesgos y se arrojan a expandir las fronteras de lo posible, de los que exploran terrenos y hacen descubrimientos.

La creciente demanda por el reconocimiento de la diversidad como un valor a proteger en la sociedad abierta no pareciera contemplar la diferencia en los niveles de propiedad. A la diversidad religiosa, lingüística y étnica, que son reconocimientos a la existencia de singularidades que deben ser respetadas, no se le añade en el discurso público a la diferencia en propiedad. El temido despotismo social al que se refirieron Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill como la *tiranía de la mayoría* parecería expresarse en este siglo en el reclamo de eliminar la desigualdad material a través de mecanismos de *redistribución*, a la par que se reconocen las diferencias en otros terrenos. Sin embargo, las expresiones políticas que abiertamente proponen la eliminación total de la propiedad privada no cuentan con el favor mayoritario en las urnas, ya que los partidos que se proclaman francamente marxistas –comunistas, trotskistas, maoístas– son minoritarios, casi sin representación parlamentaria. Entonces, ¿dónde se halla la colisión entre igualdad y propiedad privada? En que parecería ser que hay un máximo tolerable de propiedad privada, un umbral a partir del cual ninguna persona debería sobrepasar. Esto es algo subjetivo, porque cada persona valorará cuál es ese umbral de acuerdo con su situación particular. Y estamos aquí ante una gran ingenuidad, puesto que se debilita el principio del derecho de propiedad, independientemente de cuánto sea su valuación en el mercado. La expropiación de una gran empresa socava el principio de propiedad, aun cuando no pareciera afectar directamente a quien solo es dueño de un automóvil. Las consecuencias de la vulneración de este principio quizás no se adviertan de inmediato, pero sí repercutirán en el mediano y largo plazo en los pequeños propietarios. Es así como se procedió en la implantación del socialismo en Europa central y oriental,

¹² Sartori, op. cit., pág. 255.

comenzando por las grandes empresas hasta llegar a las pequeñas tiendas y viviendas. Las expropiaciones de fondos de pensión y depósitos bancarios son parte de esa violación a los derechos de propiedad, que destruyen el ahorro y, en consecuencia, la inversión.

Podemos ver dos posibles caminos hacia la igualdad material: uno, el que intentó el socialismo real, de que no hubiera propiedad para nadie –aunque el estamento gobernante, la llamada *nomenklatura*, tenía acceso a niveles de vida como los de Occidente–; el segundo, de que haya un tope máximo de posesiones idéntico para todos.

¿En qué contexto toman fuerza estas ideas de redistribución del ingreso para combatir la desigualdad? ¿Por qué generan tanta adhesión, aun cuando vulneran el principio de la propiedad privada, claramente consagrado en los textos constitucionales?

En América Latina impera el concepto de que el derecho es una exigencia que debe ser atendida a través del Estado. Así es como aparece, por ejemplo, el llamado “derecho a la vivienda”, en virtud del cual hay una exigencia de que el Estado debe proveer a cada habitante de un techo bajo el cual vivir. La “sociedad”, en tanto encarnada por el Estado, está “obligada” a satisfacer esa exigencia. No faltarán, entonces, los demagogos que propongan alquilar forzosamente o directamente expropiar las viviendas que se hallen vacías para dárselas a quienes están sin un hogar, y el respaldo legal en el que sustentan tamaña exigencia es la “función social de la propiedad”, contenida también en varias constituciones. Infortunadamente, no se advierte que estas políticas contrarias al derecho de propiedad no hacen más que agravar esa lamentable escasez de viviendas. Por el contrario, si se fortaleciera el derecho de propiedad y el respeto a los contratos, habría fuertes incentivos para la construcción de más y mejores viviendas ya que, movidos por su propio interés, las empresas satisfacerían esa demanda en busca de una ganancia. Tampoco contemplan las loables iniciativas de las entidades solidarias que, movidas por su genuina preocupación, recaudan los fondos y reúnen voluntarios para la construcción de viviendas para los sin techo. En una economía estable y de moneda sana, los préstamos hipotecarios se hacen a largo plazo, en treinta años, y un asalariado llega a ser propietario de su vivienda por su propio esfuerzo. Esta ha sido la historia personal de una enorme cantidad de inmigrantes que arribaron al continente americano decenios atrás. Lejos, muy lejos de la postura paternalista hacia el obrero, era lo que proponían los socialistas argentinos a comienzos del siglo XX desde

su bancada parlamentaria: la baja o bien la derogación de los impuestos aduaneros para todos aquellos artículos y herramientas necesarias para la construcción de viviendas, a fin de abaratar los costos.¹³

La redistribución del ingreso, implementada fundamentalmente a través de los impuestos progresivos o a determinados rubros de la iniciativa privada, es directamente contraria al principio de la igualdad ante la ley.¹⁴ No solo, pues, es una forma de destruir la formación de capitales que luego serían invertidos, sino que socava un principio fundamental del constitucionalismo. Pero bien advirtió Hayek que poner en cuestionamiento este mecanismo de la redistribución provoca el rechazo generalizado, estando ya fuertemente instalado en la narrativa dominante de la desconfianza hacia la propiedad privada y la empresa.

Esta violación a la igualdad ante la ley se hace, paradójicamente, a través de la igualación a través de mandatos que tienen la forma de leyes: el persistente propósito de eliminar la desigualdad material nos ha llevado a vivir en una gigantesca maraña de normas que buscan reducir esas diferencias a través de los impuestos progresivos, crecientes regulaciones que entorpecen y desaniman al emprendimiento, subsidios a sectores improductivos y “planes sociales” entregados a cambio del sufragio. Uno de los más graves problemas de las democracias liberales es la gran inflación legislativa: un gigantesco sistema de normas que se superponen y entrecruzan, además de las disposiciones emanadas de organismos estatales. Este conjunto de normas está en permanente cambio y no está concebido para brindar seguridad jurídica sino, muy por el contrario, para legitimar la expansión del Estado —y sus gastos— sobre la sociedad. Giovanni Sartori advierte los peligros de la inflación legislativa al haberse transformado los parlamentos en máquinas legislativas, “fábricas de producción en cadena de leyes que, en verdad, son leyes en el nombre (en la forma), pero no leyes (que no merecen serlo) en la sustancia”: devalúan a las leyes, son de mala calidad, se pierde la certeza del derecho y, finalmente, se erosiona la generalidad de la ley.¹⁵ Esta devaluación de la ley, usualmente malentendida como “mandato”, desprestigia severamente al Estado de derecho que debiera proteger los derechos individuales.

Estamos, entonces, ante un horizonte semántico en el que se han trastocado de pies a cabeza los conceptos fundamentales: el

¹³ Ricardo López Göttig, “El socialismo librecambista en el Congreso argentino entre 1912 y 1914”, en *Revista de Análisis Institucional* no. 2, 2008.

¹⁴ Hayek, op. cit., págs. 414-415.

¹⁵ Giovanni Sartori, op. cit., págs. 246-247.

constitucionalismo ya no es estrictamente interpretado como una valla ante los desbordes del poder, a fin de mantenerlo dentro de límites y funciones que permitan el libre desenvolvimiento de las personas; a la igualdad ante la ley, es decir, las mismas normas para todos, se la vacía de contenido para intentar la igualación material de todos a través de los mandatos redistributivos; la propiedad privada ha pasado a tener una “función social”, concepto difuso que permite su dilución frente a las decisiones del poder; los derechos son concebidos como exigencias a ser atendidas por el poder, en detrimento de otras personas.

Desde hace siglos que la propiedad privada fue comprendida como una valla ante el poder de los soberanos, y así se puede observar en la evolución del constitucionalismo a partir de la Carta Magna de 1215, que la rodea de toda clase de garantías para preservarla. Es por esto que muchos críticos denominan peyorativamente al constitucionalismo liberal como “burgués”, como si este fuese un término derogatorio. Los *Founding Fathers* de la emancipación de los Estados Unidos consagraron al derecho de propiedad, precisamente porque entendían su función como límite y salvaguardia de las libertades individuales. Esta función resultó clara y evidente con el surgimiento de los sistemas totalitarios en el siglo xx. El socialismo soviético eliminó las propiedades y todas las personas pasaron a ser empleados de la gran maquinaria estatal, por lo que toda manifestación de discrepancia era severamente castigada con desplazamientos forzosos dentro del territorio, la prohibición de ejercer ciertas profesiones y oficios a los disidentes, la imposibilidad de viajar hacia el exterior, de elegir la propia vivienda o de disponer de ahorros. Lev Trotski lo resumió magistralmente: donde no hay propiedad privada, ser opositor significa morir de inanición. El nacionalsocialismo alemán impuso severas restricciones en la economía para orientarla hacia la guerra y estableció la “arianización” forzada, por la cual los empresarios judíos debieron vender sus fábricas a precios muy por debajo del valor del mercado a miembros del partido nazi.

Pero, a pesar de las experiencias históricas de fracaso del socialismo y de la quiebra económica de los Estados del bienestar, ¿por qué la opinión pública de Occidente todavía sigue reclamando la gran presencia estatal en la sociedad y la economía? Las modernas democracias están expuestas a las exigencias formuladas por grupos que toman las calles y las plazas, que se hacen visibles en los medios de comunicación y son estridentes en sus demandas a través de las redes sociales, presionando para que se les

satisfagan sus requerimientos. En varias oportunidades, quedan expuestos en su carácter de minorías bien organizadas pero irrelevantes en los comicios, como ha ocurrido con los grupos de “indignados” en Europa. En otras, su presencia casi militar, como fuerzas de choque, se ha hecho sentir en los sistemas políticos, temerosos de enfrentar protestas que trastornan la vida cotidiana, como ha ocurrido en algunos países latinoamericanos. Pero el principal propósito de estos grupos es el de instalar un discurso en la agenda pública, corriendo el eje del debate hacia su visión anticapitalista de la realidad, queriendo acomodar los hechos a su ideología. A quien procura desarmar la lógica socialista de tales agrupaciones y movimientos, rápidamente se lo busca sepultar tras una catarata de adjetivos, acusaciones y argumentos *ad hominem*, tan falaces como efectivos.

Estos movimientos crean la atmósfera ideológica propicia para que la opinión pública se desplace de un modo paulatino hacia las tentaciones del populismo, una metodología política que se asienta en la promoción del conflicto, sin hacer distinción en las faces agonal y arquitectónica, porque todo es lucha y agudización del enfrentamiento, sin alcanzar jamás una etapa superior que lo sintetice, como lo intentó hacer el socialismo en el siglo pasado.

La democracia liberal nació para resolver pacíficamente dos interrogantes fundamentales: quién gobierna y cómo se gobierna, como bien señaló Ortega y Gasset.¹⁶ La primera pregunta se refiere al titular del gobierno, y el medio pacífico para resolverlo es a través de un proceso electoral en el que participan los ciudadanos; la segunda pregunta es sobre los límites del poder, y la respuesta es el constitucionalismo liberal que equilibra y contrapesa los poderes del Estado. La libertad individual es el valor fundacional de la democracia liberal —es preciso el hincapié en el adjetivo, para distinguirla de las mal llamadas “democracias populares” del socialismo real, así como de las “democracias plebiscitarias” que hoy irrumpen con mayor fuerza en algunos países del continente americano—, y ello supone el respeto a las minorías, la diversidad y las diferencias en el pluralismo.

Este deslizamiento de varias democracias latinoamericanas hacia las tendencias plebiscitarias y cesaristas puede deberse a la fuerte impronta rousseauiana que ha marcado a la intelectualidad, así como a la confusión terminológica a la que se hizo alusión previamente. La imposición de una mayoría electoral como argumento de verdad inapelable se utiliza para arrollar a las expresiones críticas. El periodismo independiente se

¹⁶José Ortega y Gasset, *Notas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1975, págs. 123-124.

ve cercenado y acotado, porque se pretende la “comunicación directa” del líder con el pueblo, sin intermediarios que formulen interrogantes. Los parlamentos ven menguadas sus facultades, en particular aquellas de contralor al poder ejecutivo y de exigencia de rendición de cuentas; algunos congresos, incluso, hasta delegan facultades legislativas en los presidentes. Los poderes judiciales se ven fuertemente presionados para que sus fallos no sean adversos a las decisiones gubernamentales, siendo objetados por no ser electos por el voto popular. Esta imposición de la “voluntad general” emanada de las urnas como único argumento para gobernar sin límites, de origen rousseauniano, ya no es el producto de la ingenuidad de los primeros años de la transición a las democracias. Se trata de una concepción filosófica fuertemente arraigada en la intelectualidad, los políticos y en segmentos de la opinión pública que avalan estas posturas en los comicios. Si bien estas mayorías son circunstanciales y pueden cambiar de un momento a otro, se comportan como si fueran permanentes y extienden al máximo sus horizontes de poder durante el mandato a cargo.

Y estos gobiernos ¿reducen la pobreza? Más allá de sus declamaciones, no hacen más que profundizar las causas de la pobreza y miseria, desperdiciando oportunidades de bonanza como las que ahora vive América del Sur por sus exportaciones de alimentos al continente asiático. Para perpetuarse en el poder, los gobiernos populistas requieren de la creación del conflicto y de una base social que sea dependiente del Estado, para lo que crean planes sociales que no insertan a los beneficiarios en nuevos empleos productivos. Se pierde de vista que un programa de ayudas sociales, elaborado para la emergencia, debería tener como finalidad su propia extinción. Si la “emergencia” se mantiene en el tiempo y se crean más planes sociales, es porque el verdadero problema de la falta de empleos genuinos no ha sido resuelto. El éxito no es sumar más beneficiarios de estos planes, sino que estos antiguos beneficiarios puedan incluirse en el mercado laboral y cobrar salarios por su labor productiva.

Con los gobiernos populistas, el empleo en el sector público se multiplica, creando un amplio sector de clientelismo fiel. En su torno también reclutan a la antigua intelectualidad formada en el marxismo, a fin de articular una nueva narrativa que justifique discursivamente las nuevas políticas de combate a la desigualdad material, reciclando al socialismo en algo nuevo, pero sin la sustancia del que pereció en el siglo xx. Ya no hay un sentido de la historia, ya no hay un protagonista en la etapa última de la historia

de la humanidad como lo era el obrero proletario industrial –disciplinado en el trabajo y consciente de su situación de clase– para Marx: solo hay promoción del conflicto en sí mismo y la exaltación de aquellos sectores a los que Karl Marx despreciaba con el mote de *lumpenproletariado*. ¡Extraño itinerario el de la izquierda, que ya no lee las fuentes de las que brotó! El contenido épico, teleológico y de tonalidad religiosa que tenía el marxismo se ha perdido, y solo queda la lucha de resistencia contra el mercado, la globalización y el libre comercio.

Así como el socialismo real implotó por estar asentado en falacias económicas y por el efecto de demostración de prosperidad del Occidente democrático, lo mismo habrá de ocurrir con los gobiernos populistas en América Latina. Habiendo mucho más acceso a la información a través de las redes sociales y los medios de comunicación, se hará cada vez más evidente la brecha entre los países con democracias liberales y economías de mercado con respecto a los que tienen mandatos igualitaristas que los empobrecen. A medida que quienes propugnan políticas contrarias a la iniciativa privada no puedan exhibir logros en el desarrollo económico y social, se irá produciendo un desgaste progresivo de esas ideas neosocialistas. Para ello es preciso que los defensores de la libertad individual afinen sus argumentos, presenten evidencias y contrasten resultados.

El desafío de la especie humana sigue siendo la creación de riqueza para superar la pobreza. El reparto de bienes que proponen los socialistas para alcanzar la igualdad material busca borrar la singularidad de cada ser humano, a través de legislación inspirada en el constructivismo social. El ser humano no es la hormiga anónima que vive y se inmola al servicio de su comunidad, sino que cada individuo es único, irrepetible y busca su propio camino hacia la felicidad. Todas las utopías que intentaron crear un “hombre nuevo” y una sociedad perfecta han fracasado, dejando el saldo luctuoso de millones de muertos en nombre de la “inevitabilidad de la historia”. Como escribió Rodolfo Wilcock con fina y extraordinaria ironía: “Los utopistas no reparan en medios; con tal de hacer feliz al hombre están dispuestos a matarle, torturarlo, incinerarlo, exiliarlo, esterilizarlo, descuartizarlo, lobotomizarlo, electrocutarlo, enviarlo a la guerra, bombardearlo, etcétera: depende del plan. Reconforta pensar que, incluso sin plan, los hombres están y siempre estarán dispuestos a matar, torturar, incinerar, exiliar, esterilizar, descuartizar, bombardear, etcétera”.¹⁷

¹⁷J. Rodolfo Wilcock, *La sinagoga de los iconoclastas*. Barcelona, Anagrama, 2010, pág. 22.

La humanidad habría alcanzado ya cimas mucho más altas en su progreso social, científico y económico si no hubiera habido gobiernos totalitarios en el siglo XX: las tragedias de las dos guerras mundiales y los genocidios causados por el marxismo y el nazismo nos han dejado muerte, devastación, destrucción.

Es la economía de mercado la que crea más y mejores oportunidades a través de la cooperación pacífica de personas desiguales, cada una buscando su propio interés, generando beneficios para los consumidores. Las democracias liberales, para fortalecerse, deben entonces proteger los derechos individuales y la propiedad privada, para diluir los peligros de las tentaciones populistas y neosocialistas. Para posibilitar ese ascenso social, deben barrerse los obstáculos que impiden la iniciativa y el emprendimiento, en una atmósfera jurídica y cultural que ampare el libre uso de los resultados del trabajo.

Cuando el mundo occidental abrazó los principios del respeto a los derechos individuales y rodeó de garantías a la propiedad privada, cuando el constitucionalismo se arraigó, fue que esa parte del planeta logró salir de la pobreza y fue el escenario donde se crearon los más extraordinarios prodigios de la tecnología y se realizaron grandes hazañas para la ciencia. Se produjo el más sencillo de los milagros: cuando a los individuos se los libera de sus cadenas, trabajan con intensidad e ingenio para mejorar sus condiciones de vida, porque la riqueza se crea constantemente. Y no hay mejor incentivo para la prosperidad que tener la seguridad de que se podrá disponer libremente de los frutos del propio trabajo. Hay que quitarle las cadenas a Prometeo. Esto nos permite concluir en que la historia del progreso humano es la historia del derecho de propiedad.

Bibliografía consultada

- Ely Jr., James W. *The Guardian of Every Other Right: A Constitutional History of Property Rights*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Epstein, Richard A. *Supreme Neglect: How to Revive Constitutional Protection for Private Property*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Esquilo. *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra, 2008.
- Grego, A. James. *Marxism, Fascism, and Totalitarianism: Chapters in the Intellectual History of Radicalism*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Hayek, Friedrich A. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1982.
- King Fairbank, John. *China, una nueva historia*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996.
- Marx, Karl. *El manifiesto comunista*. Madrid: Sarpe, 1985.
- Mill, John Stuart. *Essays on Economics and Society*. En *Collected Works of John Stuart Mill*, Indianapolis: Liberty Fund, 2006, vol. 5.
- Mises, Ludwig von. *La acción humana*. Madrid: Unión Editorial, 1980.
- Pierenkemper, Toni, y Richard Tilly. *The German Economy during the Nineteenth Century*. Nueva York: Berghahn, 2004.
- Sartori., Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Buenos Aires: Taurus, 2003.
- . *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza, 1992.
- Wilcock, J. Rodolfo. *La sinagoga de los iconoclastas*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- Zimmermann, Eduardo. *Los liberales reformistas*. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

Premio categoría “Estudiantes”

La franquicia del socialismo del siglo XXI

Fabián Pozo Neira



Fabián Pozo Neira (Cuenca, Ecuador, 1990) es abogado por la Universidad del Azuay y maestro en Derecho por la Universidad de California en Berkeley. Socio fundador de su propio estudio jurídico y presidente de la directiva provincial del Movimiento CREO, es además columnista en múltiples medios de comunicación en Ecuador y Estados Unidos. Ha publicado textos de derecho constitucional y económico en revistas académicas como *Ratio Decidendi*, *Ciencias Jurídicas* y *Coloquio*. Su cuenta en Twitter es @fabianpozo.

I. Introducción

América Latina lleva cerca de dos décadas gobernada por el llamado “socialismo del siglo XXI”, de la mano del difunto Hugo Chávez y guiado por el paladín del “socialismo del siglo XX”, Fidel Castro.

Este modelo político-económico ha saltado de país en país, siendo aplaudido y aprobado en elecciones democráticas a pesar de su poco razonable programa económico y sus patentes contradicciones ideológicas. Así, la primera –y quizás única– diferencia con el socialismo clásico es su aprobación por vía electoral a diferencia de la revolución armada pretendida por este último.

Sin embargo, poco se ha reflexionado acerca de su programa o agenda, y sus mecanismos de aplicación que le han permitido mantenerse y exportarse de un país a otro, a pesar de sus desastrosos resultados macroeconómicos y elevada conflictividad social, como la que se evidencia en Venezuela actualmente.

En un principio, Venezuela, posteriormente Bolivia, Argentina, Ecuador y otros países, y actualmente tiende sus esfuerzos hacia España, donde un nuevo partido llamado Podemos actúa de forma idéntica a sus pares latinos y con alentadores resultados.

El socialismo del siglo XXI, a pesar de su constante retórica anti-mercado, sobrevive y triunfa gracias a técnicas desarrolladas por la economía capitalista, dando especial énfasis al *marketing* en su desarrollo, observando a los votantes como consumidores.

Puede decirse que, en principio, el potencial movimiento socialista “invierte” en direccionar el debate y enfocar la discusión política en determinados aspectos a fin de “crear una necesidad”; luego presenta “el producto” de forma novedosa, capta y “fideliza” clientes-votantes, a la vez que “segmenta” este mercado haciendo énfasis en aquellos sectores que le son favorables para instaurar la marca “Revolución”; y posteriormente, cuando sus “clientes” empiezan a reaccionar, los acorralla con “cláusulas escondidas en letra pequeña”, a la vez que modifica las reglas para situarse como monopolista, restringiendo el acceso y operatividad de ideologías o partidos competidores mediante complejas “barreras de entrada”. Finalmente, la franquicia se exporta a un país vecino, donde se aplica la receta de forma casi idéntica.

Este ensayo busca resumir este camino y el impacto de cada etapa en la libertad individual. Para lo cual se hace una división metodológica en etapas de aplicación, obtenidas de la experiencia de los diversos países donde ha operado la llamada “franquicia del socialismo del siglo XXI”, observando sus líneas generales de conducta, que si bien no son exactamente las mismas en cada país, obedecen a un patrón prácticamente idéntico.

Finalmente, se hará mención al caso ecuatoriano, que goza por el momento de mayor estabilidad que sus pares Argentina, Bolivia y Venezuela, principalmente debido a la ausencia de moneda propia, ya que este país adoptó el dólar estadounidense como moneda de curso legal en el año 2000, previo a la llegada del “socialismo moderno”.

II. Describiendo la “franquicia”: el camino político y jurídico para implantar el socialismo moderno

Comparar las similitudes entre los gobiernos del llamado socialismo moderno con el funcionamiento de una franquicia comercial no es nuevo. Sin embargo, poco se ha escrito acerca de su aplicación, sus características y fortalezas. Quizá por esto no se ha identificado eficazmente sus debilidades y los movimientos opositores no han podido comunicar eficazmente su mensaje a los electores.

Para ello, debemos ubicarnos en el contexto histórico de su origen, tras la caída del comunismo internacional a inicios de los años noventa, cuando parecía que el socialismo internacional había sido finalmente derrotado.

En ese marco, los impulsores del socialismo debieron buscar una alternativa frente a la debacle rusa, al triunfo del capitalismo en China y a la paupérrima condición económica de Cuba, que demostraban al mundo

el fracaso de Marx y Engels frente a Tocqueville y Von Mises. La alternativa surgiría en Brasil, con la fundación del Foro de Sao Paulo en 1990 por iniciativa del Partido de los Trabajadores, liderado por Lula Da Silva.¹

En retrospectiva, la estrategia diseñada por dicho Foro ha sido sumamente exitosa. Al fundarse, el único miembro que ejercía el poder en un país soberano era el Partido Comunista de Cuba, mientras que hoy, veinte años después, la mayoría de sus miembros han llegado a ser gobierno por vía democrática.²

Hugo Chávez en 1998 en Venezuela, Luiz Ignacio Lula da Silva del Partido de los Trabajadores en 2002 en Brasil, Tabaré Vázquez del Frente Amplio en Uruguay en 2004, Evo Morales del Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia en 2005, Michelle Bachelet del Partido Socialista de Chile en 2006, el kirchnerismo en la Argentina, Rafael Correa por Alianza PAIS en 2006 en Ecuador, Daniel Ortega por el Frente Sandinista de Liberación Nacional de Nicaragua en 2006, Fernando Lugo por la Alianza Patriótica para el Cambio en Paraguay en 2008, José Mujica por el Frente Amplio en Uruguay en 2009, Mauricio Funes del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional en El Salvador en 2009, Dilma Rousseff por el Partido de los Trabajadores de Brasil en 2010, son la prueba del éxito de la franquicia, comparable al éxito de McDonald's.

Si bien las teorías conspirativas no gozan de respaldo académico, puede decirse que el Foro de Sao Paulo es el equivalente al “Club Bilderberg” o a los “Illuminati” en escala latinoamericana, por ahora.

En lo económico, esta “franquicia” no presenta mayor novedad respecto del socialismo original y mantiene los mismos errores ya demostrados por Von Mises,³ pues muestra claro apego a la emisión de moneda y a la estatización, además de que basa su análisis en una teoría económica del valor similar a la marxista: una teoría del valor objetivo basada en el costo del trabajo empleado para producir un producto o servicio, más los valores agregados por el tiempo de trabajo usado para producir las herramientas, cuyo complejo círculo de tiempos y su cálculo está basado en la “Rosa de Peters”, según su ideólogo fundador, Heinz Dieterich.⁴

¹ “Declaração Final dos Encontros do Foro de São Paulo (1990–2012)”. Foro de Sao Paulo, disponible en la página web del Foro de Sao Paulo: <http://forodesaopaulo.org/?p=2787>

² Se puede consultar el listado de los partidos miembros del Foro de Sao Paulo en su página web: http://peppersp.com.br/forodesaopaulo/?page_id=52

³ Al respecto, la exposición de Liliانا Fasciani en “La amenaza del socialismo del siglo XXI” es sumamente clara. Disponible en <http://www.esuelaaustriaca.org/Docs/Papers/Fasciani01.pdf>

⁴ Dieterich, Heinz. “El socialismo del siglo XXI”. Disponible en: www.rebelion.org/dieterich/dieterich070802.pdf

En lo político, tampoco presenta mayor novedad, pues la planificación económica, el centralismo, la alta regulación e intervención estatal son el eje de sus políticas públicas. En los países donde opera el socialismo, el Estado se convierte en el principal empleador.

Entonces, podemos decir que lo que ha variado es la “presentación” del producto y su estrategia de ventas, así como la estructura de lo que podríamos llamar su “agenda” o “plan de negocio”.

El socialismo clásico buscaba imponerse a través de la revolución proletaria y pretendía instaurar todas sus medidas apenas llegado al poder; el socialismo moderno se impone a través del voto y tiene un cronograma de implantación paulatina de sus medidas, lo que reduce a la vez la “resistencia” a estas.

1. Marco previo: el “framing social”, el estudio del mercado y la etapa de inversión

El programa del socialismo del siglo XXI no puede arrancar de la nada, sin primero contar con “tierra fértil” para sembrarlo. Así como una empresa realizaría un estudio de mercado antes de introducir un nuevo producto, el socialismo del Foro evalúa primero la potencial aceptación de sus propuestas en los distintos públicos objetivos.

En principio, sus aliados naturales son los movimientos obreros y los sindicatos, las uniones de maestros y transportistas, donde quedan rezagos de los antiguos movimientos revolucionarios de los setentas.⁵

Por otra parte, la juventud de clase media alta y media baja es atraída a través de temas como el ambientalismo, los derechos de las minorías sexuales, el feminismo y la liberalización de las drogas, que la derecha conservadora y el liberalismo no han logrado tratar eficazmente, a pesar de la elevada discusión teórica al respecto.

1.1. El poder de las palabras

Es fundamental para el programa socialista atenuar el posible rechazo que su producto podría tener, por lo que deben “direccionar la demanda” hacia él sin ser “chocantes”.

Para ello –como vaticinó en su momento Hayek⁶ el uso de las palabras es fundamental. La primera victoria al respecto la tiene el socialismo al haberse apropiado de la palabra “social”, cuando lo más acorde a sus prácticas sería “estatal” o “estatismo”, así como de la palabra “revolución”,

⁵ Pérez Marcano, Yoel. “La clase obrera del siglo XIX y el socialismo del siglo XXI”. <http://www.aporrea.org/actualidad/a130456.html>

⁶ Hayek, Friedrich. *La fatal arrogancia*. Unión Editorial, pág. 173.

que, cargada de idealismo y apegada a la esperanza de cambio que abriga, es per se un atractivo para todo joven.

Continuando con el manejo de estas, bajo el socialismo moderno se “cambian” las palabras usadas para referirse a determinados conceptos; así, se dice “interrupción del embarazo” en lugar de *aborto* para evitar la conflictividad que genera dicha palabra en naciones mayoritariamente católicas; se habla de “educación y salud gratuita y universal” en lugar de *educación y salud pública estatizada* a fin de evitar el rechazo de gremios de estudiantes, profesores y médicos; se dice “democratización de la propiedad” en lugar de *expropiaciones* para evitar que el miedo a la pérdida de la propiedad personal cause rechazo.

En todos estos ejemplos, vemos que se busca que el potencial votante “coloque el riesgo” fuera de sí mismo, y así se puede apelar a los sentimientos con facilidad, pues la persona no analiza el potencial efecto en su situación personal. Por ejemplo, al decir “expropiación” se causa un rechazo casi instintivo de todo aquel que ha pagado su casa o vehículo con esfuerzo, mientras que al decir “democratizar la propiedad” se apela al sentimiento de solidaridad sin sentirse amenazado, pues es común pensar que lo que se “democratizará” es lo de los otros.

Algo similar ocurre con los conceptos de “patria” y “soberanía”, que se usan de forma tal que se conviertan en sinónimos de “gobierno” o “Estado”. No es coincidencia que el chavismo utilizara el eslogan “Venezuela ahora es de todos”, y que el eslogan de Rafael Correa fuera “La Patria ya es de todos”.

1.2. *Evocación del pasado reciente: creando el “enemigo común”*

El segundo punto en la etapa de “inversión” es la constante evocación al pasado reciente y mediato de la nación, a fin de encontrar un “enemigo común” alrededor del cual aglutinarse y aglutinar potenciales votantes, evocando también a un héroe histórico común, siendo estos Simón Bolívar al norte y Perón al sur.

En algunos casos, como en la Argentina⁷ y en los casos centroamericanos, se evoca como “enemigo común” a las dictaduras militares represivas; en otros, como en el caso ecuatoriano —y recientemente en el español—, se evoca a gobiernos democráticos anteriores, a los cuales se culpa de toda crisis, incluso sin mayor relación con ellos.

⁷ Al respecto, es recomendable la lectura del libro *Los mitos setentistas*, de Nicolás Marques y Agustín Laje.

Otro enemigo común es la deuda externa, misma que es calificada de ilegítima y que, en los casos de Argentina y Ecuador, llegó a la declaración del no pago de la misma.⁸

1.3. El ataque al sistema de partidos políticos: enterrando a la competencia

Un tercer punto de esta etapa previa es el ataque al sistema de partidos vigente, sumamente importante para la posterior estabilidad de la franquicia socialista.

Los partidos políticos son blanco fácil de críticas y escándalos de corrupción, en especial cuando el pasado reciente muestra un sistema de tipo “bipartidista” con el que pocos están contentos.⁹

En Ecuador, el Partido Social Cristiano fue víctima de un sistematizado ataque mediático que, tras la muerte de su líder histórico, el ex presidente León Febres Cordero, difícilmente ha podido resistir.

Algo similar ocurrió con el partido Izquierda Democrática y la Unión Demócrata Cristiana, todos agrupados bajo el concepto de “partidocracia”, que, promovido desde el régimen, llevó a la extinción de ambos partidos.

En Venezuela, la experiencia fue la misma en relación con los partidos Acción Democrática, el COPEI (Comité de Organización Política Electoral Económica) y otros similares previo al surgimiento del PSUV.¹⁰ Hoy, en España, el mismo proceso de encuadre, aplicado con la llamada “partidocracia” por parte del socialismo de Correa en Ecuador, es ejecutado por Pablo Iglesias de Podemos, al insistir en la palabra “casta” para referirse a los actores políticos tradicionales.

Pero ¿por qué es esencial la destrucción de los partidos tradicionales? Porque los partidos son estructuras territoriales, con líderes provinciales, cantonales, barriales y gremiales, forjados a lo largo de décadas, incluso con escuelas de formación de líderes, y que capacitan a sus filas. Son el equivalente a una gran cadena de distribución de ideas y estrategias.

Este tipo de organización con alcance territorial y logística organizativa, sumamente costoso de levantar desde cero, puede prestarse para una “reacción” cuando las medidas impopulares —o reales efectos del

⁸ Como ejemplo, las declaraciones del presidente Correa en 2008 sobre la deuda externa, en esta noticia de la BBC: “Correa no pagará ‘deuda ilegítima’”. *BBC News*, 24 de febrero de 2008. http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_7261000/7261285.stm

⁹ Al respecto, recomendable la lectura de este reportaje de la revista ecuatoriana *Vistazo*: “De la partidocracia al partido único”. Disponible: <http://www.vistazo.com/imprensa/pais/imprimir.php?Vistazo.com&id=3734>

¹⁰ Una reseña de la situación de los partidos políticos en Venezuela se encuentra en el artículo de Alirio Pérez Lo Presti, “Los partidos políticos hoy”, disponible aquí: <http://www.eluniversal.com/opinion/140628/los-partidos-politicos-hoy>

socialismo— empiecen a sentirse; por ejemplo, expropiaciones, restricciones a la libertad de expresión, inflación y escasez.

Una vez eliminadas estas estructuras, resulta sumamente difícil volverlas a levantar, debido al costo que implica, por lo que un nuevo partido o movimiento tarda mucho en organizarse y difícilmente puede asumir dichos costos, en especial cuando, en una siguiente fase, el socialismo vuelva difícil toda contribución o donación a campañas políticas por miedo a represalias, levantando así “barreras de entrada” para defenderse de sus posibles competidores.

1.4. El centro político, con corazón a la izquierda

Para el éxito de la franquicia es fundamental no ahuyentar a potenciales votantes, para lo cual debe darse un paso conjunto a la deslegitimación de los partidos políticos, esto es: declararse de centro, pero “con un compromiso hacia las clases populares” o confesarse como defensor de “una izquierda moderna y pragmática”. Dado que la mayoría de los jóvenes es apática a la política, el centro aparece como algo nuevo y llamativo.

El ataque al “capitalismo” y frases como “el ser humano sobre el capital” y la “lucha contra los especuladores” son tema común que cosechan la siembra de décadas de izquierda tradicional incrustadas en la educación pública.

Presentarse como un “atrapa-todo ideológico”, a fin de captar al votante menos informado —no solamente de clases populares—, a la vez que haciendo énfasis en su tinte “social”, lo presenta como un proyecto políticamente correcto, además de difícil de refutar ex ante, pues se encuentra en la “nada” ideológica, aparentemente. Además, resulta sumamente estratégico al momento de promover un mensaje político controversial, ya que puede enfocar con mayor o menor intensidad los mismos según las encuestas de opinión en diversos momentos.

Finalmente, canaliza el rechazo a la clase política, a la crisis, y al enemigo común, en la propuesta de una nueva Constitución o reforma constitucional que en principio abre las puertas a toda reforma posible: ambientalismo, liberalización de drogas, matrimonio homosexual, garantismo penal, etc.¹¹ Todo tema es bienvenido, aunque ninguno se llegue a llevar a la práctica luego. Lo importante es captar a estos grupos de opinión, intelectuales y activistas, para que impulsen el proyecto en su fase inicial.

¹¹ Inclusive, los asesores en los procesos constituyentes venezolano, boliviano y ecuatoriano son aparentemente los mismos: http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=98453&umt=roberto_viciano_aconseja_a_venezuela_bolivia_y_ecuador_seguir_en_lucha

Se ganan las elecciones enfrentando lo viejo contra lo nuevo, lo establecido contra el futuro. Se canaliza el descontento naturalmente existente en una sociedad hacia un producto que se vende bien, pero que en ese momento nadie sabe lo que es.

2. Etapa inicial: la constitución o el plan de negocio socialista

Un buen plan de negocio es casi siempre sinónimo de éxito, al igual que una sólida estructura legal en los estatutos de una compañía. La reforma constitucional del socialismo moderno busca cumplir este objetivo.

A través de las constituciones del socialismo moderno, se impone el plan del Foro de Sao Paulo y se diseña su plan de acción, estableciendo los “candados jurídicos” que lo aseguren. Mientras la discusión se lleva hacia la parte dogmática de la Carta Política, los cambios profundos se producen en la parte orgánica de la misma.

La discusión se puede centrar en temas como el aborto, el garantismo penal, los derechos de la naturaleza, la legalización de drogas y los derechos humanos, entre otros, mientras la reforma orgánica del sistema pase inadvertida.¹²

En el caso ecuatoriano, reformas importantes como la conversión de los tres poderes de Montesquieu a cinco poderes del Estado y la forma en que los votos serían contados en toda elección pasaron inadvertidas para la mayoría. Actualmente, por ejemplo, al considerarse los porcentajes en base a los votos válidos y no al padrón, como tradicionalmente se hacía, es sencillo que un gobernante en funciones obtenga una victoria en la “primera vuelta”, lo cual anteriormente era matemáticamente muy poco probable, además de que el poder ejecutivo puede ejercer control sobre los demás poderes a través de su “peso” en el llamado “quinto poder”.

Asimismo, establecer un esquema híperpresidencialista es el denominador común en las “constituciones bolivarianas”.¹³ Esto se da a través del control constitucional y, en el caso ecuatoriano, a través del llamado “quinto poder”, por medio del cual se controla directa e indirectamente a los demás poderes, y el cual, a su vez, es fuertemente influenciado desde el ejecutivo.

Los poderes legislativos son sustancialmente recortados; el presidente se reserva para sí la iniciativa legislativa exclusiva en los temas más

¹² Un análisis de la Constitución ecuatoriana, por ejemplo, se encuentra en el texto “Desafíos constitucionales”, editado por Agustín Grijalva, Ramiro Ávila Santamaría y Rubén Martínez Dalmau. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2008. Disponible en: http://www.justicia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/2_Desafios_Constitucionales.pdf

¹³ Un análisis al respecto se encuentra expuesto en el libro *Presidencialismo constituyente*, de Luis Fernando Torres. Cevallos Editora Jurídica, 2009.

importantes, así como el poder de veto presidencial es diseñado de forma tal que los proyectos de ley provenientes del ejecutivo sean aprobados en la gran mayoría de ocasiones, y los proyectos de ley vetados por el presidente sean sumamente difíciles de ratificar contra su voluntad, dado el requerimiento de altas mayorías calificadas en el parlamento.

De igual manera, la independencia del poder judicial es limitada bajo las constituciones socialistas modernas, a través de mecanismos para someter a los jueces a “controles administrativos” directa o indirectamente dependientes del ejecutivo.

En el caso ecuatoriano, dichos controles provienen del Consejo de la Judicatura,¹⁴ entidad independiente que es designada a través del “Quinto Poder” o “Consejo de Participación Ciudadana y Control Social”, conformado por comisionados en su mayoría designados a través de ternas propuestas por el ejecutivo.¹⁵

De esta forma, el ejecutivo ha podido sancionar a jueces que han dictado sentencias contrarias a su posición a través de procesos administrativos abiertos inmediatamente después de dar a conocer su decisión,¹⁶ incluso disponiendo la destitución de los jueces.¹⁷

Un mecanismo similar es utilizado para la designación de los personeros del Consejo Nacional Electoral y para la elección de los magistrados de la Corte Constitucional, que aparentemente es el supremo guardián de la Constitución, con los más amplios poderes, ya que puede realizar control constitucional de las normas aprobadas por el legislativo y de los actos de poder del ejecutivo si los considera contrarios a la Carta Constitucional, por lo que, en caso de una derrota electoral, podría constituirse en el bastión de defensa del gobierno socialista.

Alavez, la creación de agencias estatales de control, o “superintendencias”, expande el rol regulatorio del poder ejecutivo, que posteriormente le servirá para imponer restricciones a través de “normas de calidad” y “control de la competencia”, entre otras, a la gran mayoría de mercados.¹⁸

¹⁴ “Necesidad de Independencia en el Consejo de la Judicatura”. *Diario Hoy*, Quito, 15 de noviembre de 2012. <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/necesidad-de-independencia-en-el-consejo-de-la-judicatura-566668.html>

¹⁵ “Quinto Poder, utilizado políticamente”. *Diario Hoy*, Quito, 29 de julio de 2012. <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/quinto-poder-utilizado-politicamente-557252.html>

¹⁶ “Consejo de la Judicatura sanciona a 10 jueces”. *El Universo*. Quito, 23 de febrero de 2012. <http://www.eluniverso.com/2012/02/24/1/1355/consejo-judicatura-sanciona-diez-jueces-otros-cuatro-exservidores.html>

¹⁷ Incluso, destituyendo a magistrados de la Corte Suprema, como se ve en la nota del diario *Expreso*, “Destitución de Conjuéz y Juez preocupa a Corte”. Quito, 9 de enero de 2014. http://expreso.ec/expreso/plantillas/nota_print.aspx?idArt=5508423&tipo=2

¹⁸ Artículos 313, 315 y 316 de la Constitución ecuatoriana.

La planificación central es el pilar fundamental de las constituciones socialistas. Una oficina de planificación¹⁹ es la encargada de desarrollar “planes nacionales” periódicos, que son vinculantes inclusive para gobiernos supervinientes, y de acatamiento obligatorio para los regímenes seccionales o autónomos al momento de desarrollar sus propias políticas, restringiendo así el poder de los gobiernos locales, más cercanos al ciudadano. Estos planes centrales no tienen diferencia alguna con los “planes quinquenales” impuestos por las dictaduras de los años setenta en Latinoamérica y España; por tanto adolecen de las mismas falencias.

Además, establece “sectores estratégicos”²⁰ que son declarados como servicios públicos que pueden ser prestados por privados solamente por excepción, abarcando la mayoría de sectores de la economía, y abriendo la puerta para controles de precios y otras variables que se aplicarían en etapas posteriores.

3. Etapa de introducción al mercado: el populismo

Cuando se introduce un nuevo producto o marca a un mercado, suele hacerse una sustancial inversión para posicionarlo. De igual manera, para posicionar su proyecto político, el socialismo del siglo XXI “invierte” en varias áreas a fin de captar clientes, es decir, votantes y opinión pública. Esta etapa abarca los primeros años –o periodos– de gobierno socialista, especialmente si el precio del petróleo se encuentra al alza.

3.1 Medidas asistenciales y redistribución de la riqueza

Se crean nuevas universidades, y se otorgan becas de estudio para acceder a universidades extranjeras.²¹ En algunos casos, se restringe ciertas áreas o países cuya educación puede ser contraria a los intereses del régimen naciente, ya que no desean bajo ningún concepto “una nueva generación de Chicago Boys”.

El aumento de asignaciones familiares por hijo, asignaciones por embarazo, subsidios, el aumento anual del salario mínimo y los sistemas de asistencia, como el llamado “bono de la pobreza”,²² son parte del esquema

¹⁹ En Venezuela, esta función está a cargo del Ministerio de Planificación; en Ecuador se encuentra a cargo de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES).

²⁰ Idem.

²¹ En la Argentina, el programa de becas se llama “Becas Bicentenario”, mientras que en Ecuador las “Becas de Excelencia” y de “Convocatoria Abierta” son entregadas por la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación. En Venezuela, el organismo encargado es el Ministerio del Poder Popular para la Educación.

²² Por ejemplo, en Ecuador reciben el “bono de Desarrollo Humano” aproximadamente 1,9 millones de personas, de una población de 14 millones. http://www.revistalideres.ec/economia/Ecuador-bono-Mies-USD_50_0_839916012.html

asistencial que permite fidelizar votantes y posicionar “el producto” sin que el votante promedio perciba que, más adelante, la espiral inflacionaria “licuará” todos estos aumentos, como en los casos venezolano y argentino.²³ En Ecuador, el gobierno no ha podido aplicar dicha política monetaria pues carece de moneda propia, por ahora.

Podría equipararse esta situación a un sistema de descuentos por introducción de nuevos productos, o incluso de “venta a pérdida”, que sería recuperado por réditos posteriores, una vez que sea “eliminada la competencia”.

De la mano con el asistencialismo, se presenta el impulso de nuevos impuestos a las ganancias y restricciones de uso de la propiedad, entre otras intervenciones que se hacen a nombre de la “redistribución de la riqueza”, lo que conlleva a una baja de la inversión extranjera directa, cuyos bajos montos anuales son también denominador común de los países socialistas.

3.2 Los ataques a la prensa, el desarme de la población y la creación de Comités de Defensa de la Revolución (CDR)

En esta fase comenzará también el ataque a los medios de prensa no alineados con el gobierno de turno, y el progresivo desarme de la sociedad civil.

La prohibición de la tenencia de armas por parte de los ciudadanos no es difícil dado el rechazo generalizado a las mismas; sin embargo, los gobiernos incluirán en dicha prohibición a las compañías de seguridad privada. Así, sin que exista conciencia popular de que una sociedad desarmada es una sociedad indefensa, estas reformas no representan mayor reto para el naciente gobierno, que a través de ellas se asegurará de que no puedan existir revueltas en su contra y de que, en caso de haberlas, la fuerte represión a ejercerse no encuentre respuesta alguna.

De la mano con las citadas reformas, durante esta etapa inicia la construcción de las “estructuras territoriales” partidistas de defensa del régimen, siendo llamados “Comités de Defensa de la Revolución”,²⁴ o similares, que en principio no son violentos, pero que instauran un recelo común de ser denunciado en caso de no estar alineado con el gobierno, incluso por los propios vecinos, sumamente importante en la implantación del Sistema electoral del Estado comunal, al que se hace referencia posteriormente en este artículo.

²³ La inflación en Venezuela y Argentina se encuentra entre las cinco más altas del mundo, junto con Sudán e Irán. <http://www.ambito.com/noticia.asp?id=736140>

²⁴ Al respecto, véase esta nota correspondiente al Partido Comunista de Cuba: http://www.pcc.cu/opm_cdr.php

En el caso venezolano se argumenta también que los mismos sirvieron de semilla de los grupos armados (llamados “tupamaros” por su relación con la vieja guerrilla Túpac Amaru) y de la Guardia Nacional Bolivariana, que opera paralelamente a las fuerzas armadas.

Simultáneamente, se organizan “comisiones de la verdad” que analizan, estudian y resuelven acerca de casos de posibles violaciones de derechos humanos cometidos por las fuerzas armadas y la policía contra grupos rebeldes en décadas anteriores, a la par que se reorganiza las cúpulas de las mismas, aparentemente con el objetivo de separar de las mismas a todo elemento que haya estado involucrado en las luchas contra guerrillas y grupos rebeldes.

4. Etapa de consolidación y eliminación de la competencia

Generalmente, los monopolios provienen del poder de un grupo de influencia para modificar las legislaciones de modo favorable para sus intereses, ya que en circunstancias de libre competencia resulta poco probable el establecimiento de un monopolista.

El socialismo del Foro de Sao Paulo aprovecha y afirma la posición de dominio de sus gobiernos y el creciente rol del Estado en la economía para crear “barreras de entrada” que lo protejan frente a ideas contrarias, y se consolida con base en lo diseñado en las constituciones aprobadas.

4.1 Las primeras grandes reformas: legislación laboral y empresarial

En lo que he llamado la etapa de consolidación se aprueban, en primer lugar, nuevos marcos regulatorios que gozan de aprobación popular. Además de las reformas tributarias redistributivas, las primeras reformas fuertes se dan en materia laboral, endureciendo las condiciones para los empleadores, así como creando nuevos cuerpos normativos de corte keynesiano en materia de inversiones y legislación empresarial.

La seguridad social pública obligatoria se impulsa en aquellos países que no la tenían anteriormente, mientras que en aquellos que ya tenían un sistema se endurecen sus facultades sancionatorias, llegando incluso a la criminalización de la no afiliación de empleados.

El poder de la agencia de cobro de impuestos se eleva a través de varias reformas tributarias, que, además de elevar los impuestos, elevan el poder de inspección de la autoridad sobre las empresas y los ciudadanos.

4.2 La reforma electoral: levantando barreras de entrada

Posteriormente, la reforma a la legislación electoral empieza a levantar

“barreras de entrada” frente a cualquier posible organización opositora. Un denominador común en estas es la obligación de reinscripción de los partidos políticos a través de la recolección de firmas,²⁵ así como la estricta regulación y el control de los aportes privados a las campañas electorales, de la mano con sistemas centralizados de asignación de la publicidad electoral durante las campañas.

A través de estas se dificulta casi toda posibilidad de financiamiento para la disidencia, ya que, con el creciente rol del Estado en la economía, los aportantes se ven ahora amenazados pues se instala un fuerte temor a represalias desde el gobierno.

Teniendo en cuenta el alto costo que implica levantar una organización territorial y recolectar firmas para su inscripción o reinscripción, la mayor parte de los antiguos partidos y movimientos desaparecen, y los que quedan enfrentan dificultades financieras para enfrentar campañas electorales cada vez más costosas. Se torna difícil posicionar nuevas figuras políticas, por lo que es común ver que los partidos recurren a personajes conocidos, figuras de la televisión y la farándula y futbolistas, entre otros.

4.3 El elevado gasto publicitario y la inversión en obra física

Frente a las pobres finanzas de los partidos opositores, las obras gubernamentales se promocionan de forma amplia bajo el concepto de “rendición de cuentas”. Los programas gubernamentales se vuelven semanales, y las cadenas nacionales de radio y televisión son cada vez más frecuentes.

En Venezuela, el programa del presidente Chávez llamado *Aló Presidente* pronto fue imitado por sus pares latinoamericanos, siendo las “cadenas sabatinas” de Rafael Correa un ejemplo de cómo el programa oficial define la agenda de medios y el curso del debate público durante la semana siguiente a ella.

El elevado gasto en publicidad es otro denominador común entre los gobiernos del Foro de Sao Paulo, así como el gasto público en general. El uso de los colores del partido de gobierno en la señalética y membretado de las instituciones públicas es común, así como el uso de la imagen del presidente en toda oficina pública.

La elevada inversión pública en obras de infraestructura impulsa la imagen del gobierno, contrastándolo con las administraciones anteriores que hayan realizado menos obra física.

²⁵ Al respecto, véase esta nota de *El Comercio*, de Quito: <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/ecciones-2013-reinscripcion-de-partidos.html>

4.4 La legislación de servicio público y la facilidad de despido

La legislación del servicio público también es objeto de fuertes cambios, pues las disposiciones protectoras de empleados y sindicatos públicos no son útiles para el Estado, convertido en el principal empleador.

Así como las corporaciones guardan una parte de “economía centralmente planificada” en sus directorios, los estados socialistas guardan para sí una parte de “capitalismo salvaje” que reprochan a los empleadores privados: el poder despedir a los trabajadores sin mayor indemnización y el escaso poder de los sindicatos públicos.²⁶

Las anteriormente fuertes uniones sindicales de las empresas públicas son progresivamente eliminadas: incluso algunas constituciones socialistas prohíben dichos sindicatos. Además, la aprobación de nuevas leyes de servidores públicos relaja las disposiciones relativas al despido a fin de facilitar depurar las filas de la burocracia, silenciando así a voces opositoras por miedo a perder sus empleos (decreto 813).

4.5 Los ataques a la prensa y la judicialización de los conflictos

En esta etapa comienza también la persecución mediática y judicial a los opositores. La judicialización de los conflictos a gran escala va de la mano con los cuestionamientos acerca de la independencia judicial, que se ve amenazada por la intervención de entidades de control administrativo que sancionan a jueces no alineados con el régimen.

Al respecto, es tristemente célebre el caso de la demanda por injuria llevada a cabo por el presidente Correa contra uno de los diarios ecuatorianos con mayor circulación, *El Universo*, por un artículo de opinión, así como las expropiaciones de los canales de televisión por parte del gobierno de Hugo Chávez.

4.6 La reelección indefinida

Finalmente, esta etapa parece culminar con las propuestas de enmienda o reforma constitucional a fin de impulsar la reelección indefinida del mandatario, en caso de que dicha restricción en pro de la alternabilidad democrática se hubiese mantenido en la Constitución.

5. Etapa final y resultados: las cláusulas en letra pequeña del socialismo moderno

Una vez que una marca se ha posicionado fuertemente en el mercado puede tomar ciertas decisiones que no podría en su proceso de entrada

²⁶ Al respecto, en Ecuador el llamado decreto 813, que permite la remoción de funcionarios públicos, es frecuentemente comparado con el “despido intempestivo”, duramente sancionado en el sector privado. Véase: http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101251808/-1/Decreto_813_se_compara_con_%E2%80%98despido_intempestivo%E2%80%99.html#.U7Izi415NDY

al mismo. En otras palabras, hay algunas acciones que puede tomar una empresa “peso pesado” que otras no podrían.

Las llamadas “cláusulas en letra pequeña” son un ejemplo de esto. Esconden un poder o facultad poco previsible y más favorable a una de las partes; generalmente vienen escritas en lenguaje complejo, y son poco discutidas al momento de firmar un convenio. De hecho, la mayoría de consumidores ni siquiera les presta atención; sin embargo, suelen ser las cláusulas más importantes.

Algo similar ocurre con la franquicia socialista. Los gobiernos del socialismo del siglo XXI ejecutan algunas acciones importantes solamente una vez que alcanzan suficiente poder como para enfrentar la posible oposición a las mismas.

Temas como la estricta regulación de los medios de comunicación o la restricción de las importaciones vienen implícitas en las constituciones venezolana, boliviana y ecuatoriana, con mayor o menor claridad, y posteriormente se reflejan en cuerpos normativos que las hacen efectivas.

Las expropiaciones y nacionalizaciones de industrias vienen también implícitas en los programas de gobierno del moderno socialismo y, al igual que en ciertos contratos entre un monopolista y el consumidor común, cuando se hacen efectivas generalmente este último se encuentra ya en una posición que no le permite mayor reclamo.

Finalmente, la etapa final que se avizora, sin embargo aún no aplicada, implica la supresión del sistema democrático como lo conocemos hasta ahora, a favor de un sistema de “democracia sin partidos”, basado en el Estado comunal, que acarrea también el reemplazo de las alcaldías y los gobiernos descentralizados por asambleas comunales, cuyo parangón es el sistema democrático cubano.

Estos puntos, a los que he llamado “las cláusulas en letra pequeña del socialismo del siglo XXI”, son brevemente expuestos a continuación.

5.1 La ley de medios

La aprobación de cuerpos normativos que, a decir de muchos, restringen la libertad de prensa y promueven la autocensura es otro denominador común de la franquicia socialista.

En Venezuela, la ambigüedad de estas normas y las amplias facultades de aplicación delegadas a dependencias del poder ejecutivo han permitido que se sancione a medios nacionales e internacionales, como en los sonados casos de NTN24 y RCTV, además de la escasez de papel prensa afecta a los medios impresos.

De forma similar, la aprobación de la Ley de Comunicación en Ecuador ha implicado una serie de potenciales restricciones y acoso a los medios, reflejada en diversos informes de la relatoría de la CIDH para la libertad de expresión, en las que se observa elementos restrictivos, como el requerir el título profesional de periodista como requisito para el desempeño de labores informativas, la consideración de la comunicación como un “servicio público” y las amplias facultades sancionatorias que han permitido casos como la sanción a una caricatura por considerarla ofensiva, o como que uno de los diarios independientes más antiguos del país, *Diario Hoy*, haya decidido retirarse del mercado impreso para ofrecer únicamente contenido digital, aduciendo acoso a través de denuncias y procesos administrativos por sus publicaciones.

Incluso se han iniciado procedimientos por “derecho de rectificación” por parte de instituciones o empresas estatales en contra de editoriales y artículos de opinión desfavorables a la interpretación estatal.

De la misma manera en que las cláusulas en letra pequeña frecuentemente excluyen responsabilidades para una empresa dominante y suelen colocar el riesgo en el consumidor, la legislación de comunicación en los gobiernos del socialismo del siglo XXI vuelve difícil, poco rentable y financieramente riesgosa la actividad periodística, especialmente en materia de investigación.

5.2 Restricción de importaciones y control de precios

La restricción de importaciones es otra de las medidas que se aplican en esta etapa. Al igual que un monopolista intenta levantar barreras de entrada en perjuicio de sus potenciales competidores, y a través de lobistas obtiene privilegios normativos, el modelo económico del socialismo moderno es un fuerte defensor de la economía centralmente planificada y de la llamada “sustitución de importaciones”.

Sin que esta medida sea realmente novedosa en Latinoamérica –pues fue promovida por la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) en las décadas de los cincuenta y los sesenta, así como por las dictaduras militares y regímenes desarrollistas populistas de la década de los setenta en Ecuador, Argentina, Brasil, Chile y México y por el caudillo español Francisco Franco–, el alcance de estas es mayor dado el amplio poder regulatorio previamente establecido en las constituciones del socialismo del siglo XXI.

La “receta” es simple: el Estado subsidia a productores nacionales mientras crea barreras a las importaciones de productos extranjeros, con la idea de que lo que antes se importaba, ahora se produzca localmente.

En los cincuenta, sesenta y setenta se implementó, a través de aranceles elevados, salvaguardas y prohibiciones de importación; actualmente – dado el desprestigio internacional de estas prácticas y los convenios internacionales que las prohíben– se camufla en la exigencia de “certificaciones de calidad” o cumplimiento de “normas técnicas” que en la práctica restringen y encarecen la importación de productos extranjeros, al grado de volverla imposible.

Los resultados de la sustitución de importaciones, sin embargo, no han variado respecto de sus aplicaciones precedentes: generación de escasez, precios más altos y creación de monopolios u oligopolios locales ineficientes.

Por esto, al restringir las importaciones nos encontramos con que la producción nacional no satisface la demanda, o no cumple con los estándares de calidad acostumbrados por los demandantes; en consecuencia escasean los bienes y/o suben los precios.

Otra medida que coadyuva a la escasez son los controles de precios, ampliamente generalizados en Venezuela y Argentina,²⁷ países en los que se ha dispuesto en diversas ocasiones el congelamiento de precios en supermercados y cadenas de electrodomésticos, así como en la mayoría de productos de la canasta básica familiar.

Las medidas más restrictivas al respecto son las impuestas por el gobierno venezolano, que a través del llamado “decreto 600” impone hasta catorce años de cárcel por “acaparamiento de productos, desestabilización de la economía y tráfico de alimentos subsidiados para venderlos a un precio mayor que el oficial” y establece un tope máximo de hasta 30% a las ganancias permisibles a los negocios respecto a la “estructura de costos del bien o servicio” que preste una empresa, y crea una agencia gubernamental llamada Superintendencia Nacional para la Defensa de los Derechos Socioeconómicos, encargada de “determinar márgenes de ganancias razonables” de las empresas.

Estas medidas contribuyen lógicamente a la escasez y a la inflación, en lugar de controlarlas –como arguyen las entidades reguladoras–, dado el control de precios a un valor por debajo de los costos y el exceso de liquidez monetaria ante un sistema de poca producción nacional. Como expuso el economista húngaro Janos Kornai en los años setenta acerca de la economía soviética,²⁸ un precio demasiado bajo forzado por el

²⁷ Nuevamente, es escasa la novedad respecto del efecto nocivo de los controles de precios, como acertadamente expone esta nota de *La Nación*, publicada el 6 de febrero de 2013: “El control de precios en la Argentina, una historia repetida”. <http://www.lanacion.com.ar/1552317-el-control-de-precios-en-la-argentina-una-historia-repetida>

²⁸ Kornai, Janos. *Economics of Shortage*. Elsevier Science Ltd, 1980.

gobierno anima a los consumidores a pedir cantidades más grandes del producto, lo cual se suma a la escasa oferta producto de la restricción de importaciones y los escasos incentivos para producir más sin poder vender a precios más elevados.

5.3 Las nuevas regulaciones monetarias y la inflación

La regulación de precios llega también al mercado cambiario y a las tasas de interés. Si bien esto no es nuevo en los mercados latinoamericanos, con los gobiernos del socialismo del siglo XXI alcanza una amplitud antes insospechada.

La prohibición de tenencia de dólares en la Argentina y la escalada del llamado “dólar blue” en ella son un ejemplo claro de los efectos de la regulación cambiaria y de su íntima relación con la inflación.

Todos los beneficios sociales asistenciales implementados en fases anteriores son literalmente “licuados” por la espiral inflacionaria, en la cual los controles cambiarios y las inyecciones de liquidez no hacen más que echar leña al fuego.

Dada la galopante inflación anteriormente comentada, tanto en Argentina como en Venezuela la demanda de moneda extranjera y “fuga de capitales” llegaron a niveles sumamente altos,²⁹ llevando a los gobiernos a restringir tanto el cambio de dólares como la salida de divisas.

Las restricciones toman diversas formas. En un principio se requería una prueba de ingreso ante la autoridad tributaria (AFIP); posteriormente, se dispuso la imposición de un tipo cambiario oficial, y finalmente se llegó a la prohibición de compra de dólares estadounidenses y otras divisas, mediante la comunicación 5318 del Banco Central de la República Argentina del 5 de julio de 2012.

La cotización del dólar paralelo —que refleja el valor real de mercado— llegó a diferencias de hasta un 100.6% respecto de la cotización oficial, en fecha 7 de mayo de 2013.

En Venezuela, por su parte, se estableció un sistema de control de cambio que fijó el monopolio estatal de las divisas, que se entregan a tres tipos de cambio distintos de acuerdo con el objetivo al que se destinen, plagados de engorrosos trámites que contribuyen a la ya analizada escasez, limitando la cantidad de dólares disponibles para el sector productivo.

El caso de Ecuador es diferente al de sus pares socialistas, dado que Ecuador cuenta con el dólar estadounidense como moneda nacional desde

²⁹ Por ejemplo, la fuga de capitales en Argentina alcanzó los 21,504 millones de dólares en 2011.

el año 2000. Sin embargo, mientras se escribía este texto, el presidente Rafael Correa envió a la Asamblea Nacional un nuevo proyecto de Código Monetario y Financiero, que contempla la banca como un servicio público y que, según analistas, crea las condiciones legales necesarias para abandonar la dolarización dirigiéndose hacia un sistema de convertibilidad.

5.4 Las nuevas leyes de ordenamiento territorial

Finalmente, la aprobación de nuevas leyes de ordenamiento territorial, con las que se eliminan las competencias de los gobiernos seccionales y las fuentes de financiamiento para alcaldías y gobernaciones y se reorganiza la distribución de competencias, es el siguiente paso de la franquicia del socialismo del siglo XXI.

Al momento, las nuevas leyes de ordenamiento territorial se encuentran en proyecto en Ecuador y Venezuela, en esta última en conexión con la ley de comunas, que al parecer crearía nuevos gobiernos comunales en sustitución de las tradicionales alcaldías, que serían fundamento de una suerte de “democracia indirecta” tendiente a la creación de un Estado comunal.³⁰

El Estado comunal expresa el modelo “democrático” cubano, en el que una serie de asambleas comunales se van constituyendo hasta que una asamblea de delegados elige al presidente de la República y de la Asamblea Nacional.

La desviación de recursos y competencias desde las alcaldías y gobernaciones hacia las comunas tendería a la concentración centralizada del poder.³¹

Este cambio de modelo constitucional fue ya intentado durante el gobierno de Hugo Chávez a través de una reforma de la Constitución sancionada por la Asamblea Nacional en noviembre de 2007, con el objeto de establecer un Estado socialista y centralizado, denominado Estado comunal o Estado del poder popular, que fue rechazada en consulta popular el 7 de diciembre de 2007.

Sin embargo, a pesar de la negativa popular, el gobierno venezolano procedió en los años siguientes a aprobar un conjunto de leyes orgánicas mediante las cuales se impulsó este nuevo Estado comunal –al margen de la Constitución–, a través de las siguientes leyes: a) Ley Orgánica de los Consejos Comunales; b) Ley Orgánica del Poder

³⁰ Al respecto, véase “Nos quieren meter gato por liebre”, del diputado venezolano Ismael García. <http://www.eluniversal.com/opinion/140522/nos-quieren-meter-gato-por-liebre>

³¹ Al respecto, véase “El Estado Constitucional versus el Estado Comunal”. Documento de la cámara de comercio de Maracaibo. <http://www.ccm.org.ve/archivos/documentos/comunas.pdf>

Popular; c) Ley Orgánica de las Comunas; d) Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal; e) Ley Orgánica de la Contraloría Social; f) Ley Orgánica de la Planificación Pública y Popular; y g) Ley Orgánica de Ordenamiento y Gestión del Territorio.

Con la imposición del Estado comunal se configura el elemento central del llamado sistema democrático cubano, que, según su ley electoral,³² opera a través de un sistema dividido en tres niveles, municipal, provincial y nacional, en el cual diversas asambleas comunitarias seleccionan a los candidatos que se someten a votación popular.

Técnicamente, los candidatos no son propuestos por partido alguno, a pesar de que el artículo 5 de la Constitución de Cuba establece que el Partido Comunista es el único partido, sino por las organizaciones barriales o comunales.

Los fondos de campaña son pagados por el Estado y está prohibido a cualquier candidato hacer campaña por su elección, pudiendo únicamente presentar su biografía y foto, reuniéndose con los electores en pequeñas asambleas barriales, teniendo en cuenta siempre que, según el artículo 62 de la Constitución Cubana, está estrictamente prohibido mencionar o promover cualquier cambio al sistema socialista.

A breves rasgos, a nivel municipal cada organización comunal o barrial conforma comisiones encargadas de seleccionar a los candidatos, quienes son electos por votación a mano alzada entre los vecinos.

A nivel provincial y nacional, se forman comités de candidaturas similares, las que proponen candidatos, la mayor parte de los cuales proviene de los electos previamente en las asambleas municipales y provinciales, quienes se someten a votación popular.

Un proceso similar se realiza de entre estos para conformar la Asamblea Nacional, que es la encargada de nombrar al Consejo de Estado y a su presidente, quien es el Jefe de Estado y Jefe de Gobierno, habiendo sido electo siempre Fidel Castro hasta su retiro a favor de su hermano Raúl.

III. Conclusiones: la amenaza final

Con la exposición realizada en este texto, he pretendido repasar las diferentes etapas mayormente compartidas por los países que han abrasado la tendencia del socialismo del siglo XXI, impulsada desde el Foro de Sao Paulo.

³² Ley Electoral Cubana. http://archive.today/20120628203932/http://www.cubaminrex.cu/mirar_cuba/La_isla/ley_electoral.htm

Las amenazas y ofensas a la libertad individual y a la teoría económica en cada una de las mismas son patentes; sin embargo, su poder radica en su imposición gradual y camuflada a través de las que he llamado “cláusulas en letra pequeña del socialismo”.

La asunción de estrategias de mercadeo y de estructuras similares a las exitosas franquicias y modelos de negocio propias del capitalismo por parte de los impulsores de la tendencia socialista ha contribuido ampliamente a su éxito sin que la oposición haya podido contrastarlas.

Este ensayo pretende dar una guía para identificar en qué etapa se encuentra cada país, a fin de poder conocer las posibles consecuencias de ellas y el “siguiente paso” que probablemente seguirá, con base en la experiencia de otros países latinoamericanos que llevan mayor tiempo expuestos a esta tendencia.

La amenaza final implícita en esta tendencia implica la abolición total de las libertades, de una forma similar a lo ocurrido en el socialismo soviético, pero sin la necesidad de una revolución armada. El Estado comunal y la centralización absoluta del poder pueden ser el paso final hacia la “cubanización” de las sociedades latinoamericanas, suprimiendo paso a paso la democracia a través de medios democráticos.

Finalmente, cabe decir que el evitar este espinoso camino, que va mutilando las libertades de manera progresiva, desangrando el sistema democrático desde su interior, depende de la capacidad de presentar el mensaje de forma sencilla y sentimental a los votantes, siendo frontales respecto de las consecuencias y amenazas del socialismo, dejando las “medias tintas”.

El desarrollo académico liberal ha alcanzado niveles de erudición envidiables, tanto en la ciencia política como en la ciencia económica; sin embargo, poco se ha alcanzado en la comunicación de este conocimiento hacia los votantes y las esferas no políticas.

Los largos tratados de Rothbard y Von Mises, a pesar de su precisión, son derrotados fácilmente por una frase como “El ser humano sobre el capital,” empleada por los promotores del socialismo moderno, a pesar de que en realidad signifique “El Estado sobre el ser humano”.

Así, el reto del liberalismo para los próximos años consistirá probablemente en dejar la “pureza ideológica” a fin de acercar el mensaje a los votantes, pues poco importará cuán liberal o cuán libertario sea uno el día en que se supriman todas las libertades.

Mención

La paradoja de la libertad

Miguel Cabrera Machado



Miguel Cabrera Machado (Caracas, Venezuela, 1963) tiene un MBA por el Instituto de Empresa (Madrid) y cursa una maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (Caracas). Su correo electrónico es miguelcabreram01@gmail.com.

Una de las paradojas más sorprendentes de la libertad es que es una de las realizaciones humanas que más se valoran, pero que a la vez es más fácil de perder, la gran mayoría de las veces de forma voluntaria. De hecho, no debería decirse “perder la libertad”, o “se perdió la libertad”, sino “se entregó la libertad”; y esto se constata tanto si hablamos de las sociedades como de las personas individualmente consideradas. Los lamentos más usuales son: *hemos perdido la libertad*, o *nuestra libertad está en peligro*. Pocas veces: *hemos entregado la libertad*, o *solo sabemos vivir encadenados*.

¿Por qué las personas están dispuestas a entregar la libertad y a colaborar activamente para someter a otros y a sí mismos?

Sin embargo, la pregunta debe limitar su alcance, pues no son *todas* las personas; son *algunas*. El problema, que a veces deviene en tragedia, es cuando *algunas personas* constituyen una *mayoría*.

Por otra parte, no deberíamos renunciar a la pretensión de colocar unas bases para la libertad que la hagan inexpugnable a los ataques de los que constantemente es objeto. Pero ¿qué fundamentación se podría establecer para la libertad que impida que las sociedades se sometan a sus propios esclavizadores?

I.

La experiencia del sometimiento de la voluntad corre pareja a la experiencia del mal, por lo que los casos más extremos de uno lo son del otro. Así, el

periodo nazi se ha constituido en paradigmático del sometimiento y del mal; no en balde, el totalitarismo no es solo la experiencia del control *total* del Estado sobre el hombre, sino de la realización *total* de la capacidad del mal de unos hombres sobre otros. El nazismo es una dirección del totalitarismo; la otra es el comunismo. Desafortunadamente la segunda vía aún goza de cierta buena propaganda, e incluso de mejor salud, sobreviviendo en el Caribe o en la península coreana, y en general en una espera larvada acechando el mejor momento para irrumpir.

Ahora bien, el mayor horror del totalitarismo y del mal no reside en los actos grandilocuentes de sus líderes más conspicuos, y ni siquiera en los resultados más visibles, por espantosos que sean: campos de exterminio, gulags, pueblos enteros arrasados, hambrunas; tampoco en los actos de sus colaboradores de mayor fama; el mayor horror está en los millones de personas dispuestas a colaborar con las maquinarias totalitarias, con entusiasmo y convicción. Es lo que señaló Hannah Arendt acerca de la banalidad del mal: “Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente (...) comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad.”¹

Es ese hombre anónimo, uno más entre la multitud, que abre la película de Bergman, *El huevo de la serpiente*. La toma inicial, en cámara lenta, muestra a un grupo de personas, de rostro cansado, que apiñados unos junto a otros caminan, no sabemos adónde. La película se desarrolla en los años veinte, lo que nos permite contemplar momentos germinales del nazismo: las imágenes y los diálogos paulatinamente nos dejan ver que la inflación desbordada, o el desempleo, no bastan para explicar el ascenso del totalitarismo; hay otra cosa en ese odio hacia los otros, o en esa fascinación ante el hombre de fuerza; hay algo más allá del miedo en la indiferencia de algunos y en la colaboración de otros. Al final de la película vemos que la secuencia inicial de la pequeña multitud es una filmación hecha por un médico (el Dr. Vergerus), ocupado en experimentos humanos; Vergerus se refiere a esa gente que, temerosa, derrotada, humillada, no tiene la fuerza para “hacer una revolución”, lo que explicaría el poco apoyo que en su

¹Hannah Arendt, *Eichman en Jerusalem: un informe sobre la banalidad del mal* (Barcelona: Lumen, 2003), pág. 166.

momento tuvo el primer golpe de Hitler. “Pero los que hoy tienen diez, quince o veinte años crecerán, y en diez años aparecerá una generación cuyo idealismo e impaciencia desplazará al odio de los cansados e indecisos, pondrá su valor al servicio de una nueva sociedad y habrá una revolución... y nuestro mundo se hundirá en sangre y fuego.”²

En ese mismo periodo de ascenso del nazismo, años veinte y treinta del siglo XX, el comunismo no se imponía exclusivamente gracias a Lenin, Trotsky, Stalin y compañía, sino al esfuerzo de miles de voluntarios a sus órdenes; muchos de ellos apenas saliendo de las cárceles zaristas, para construir una nueva prisión, mucho más vasta. Por ejemplo, Félix Dzerzhinsk es un nombre relativamente poco conocido: de familia aristocrática, era un hombre muy culto; fue el fundador de la Checa, la primera policía política soviética (directa antecesora de la KGB). Tremendamente eficiente en su labor, era muy fiel a Lenin (el esclavo de Lenin, le decían), y se le atribuye haber dicho “Se ha de inculcar en todos los ciudadanos la sensación de que pueden ser detenidos y fusilados en cualquier momento y por cualquier motivo”. Pero además, fue un activo y por lo que sabemos sincero promotor de la construcción de hogares para niños huérfanos.

Los motivos por lo que los seres humanos están dispuestos a entregar su voluntad son tanto emocionales como racionales, aunque los primeros son los que privan, y la razón acaba siendo la encargada de encontrar las explicaciones y justificaciones para todos los actos humanos. “Pues los hombres suelen entregarse a una incauta esperanza cuando anhelan algo y rechazan con razonamientos que no admiten réplica lo que no les resulta de su agrado”,³ escribió Tucídides en pleno siglo de oro ateniense, es decir, en la época que se asume como la de mayor florecimiento de la razón, al menos en el mundo antiguo.

Hurgando en los mecanismos psíquicos de la sumisión, hace varios años leí *El miedo a la libertad*, de Erich Fromm, tan popular en una época que casi fue tomado como un manual de autoayuda; sin embargo, nada más lejos de ello. Es un libro de psicología social, aunque fundada en el psicoanálisis freudiano, por lo que a los propósitos de teoría social habría que tomar con pinzas dichos fundamentos.

No obstante, junto a los textos de Hannah Arendt, constituye uno de los estudios más importantes en relación al totalitarismo. Escribe Fromm: “Los principios del liberalismo económico, de la democracia política, de

² La película es del año 1977. El propio director, Ingmar Bergman, tuvo simpatías juveniles por el nazismo, confesadas por él mismo; afortunadamente superadas, podríamos decir.

³ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (Madrid: Alianza Editorial, 2011), pág. 429.

la autonomía religiosa y del individualismo en la vida personal, dieron expresión al anhelo de libertad y al mismo tiempo parecieron aproximar la humanidad de su plena realización (...) parecía ser una condición no solo necesaria, sino también suficiente para alcanzar el objetivo acariciado: la libertad del individuo.” Pero, se pregunta Fromm: “¿Puede la libertad volverse una carga demasiado pesada para el hombre, al punto que trate de eludirla? ¿Cómo ocurre entonces que la libertad resulta para muchos una meta ansiada, mientras que para otros no es más que una amenaza? ¿No existirá tal vez, junto a un deseo innato de libertad, un anhelo instintivo de sumisión?”⁴

Fromm planteó que el proceso iniciado en la modernidad, mediante el cual el capitalismo liberó al hombre de la tiranía del feudo y de la iglesia y, junto a los productos, lo colocó en el mercado y lo expuso a la competencia, como proveedor de trabajo y de talento, marcó el inicio del proceso de individualización, y por tanto, de creación de las condiciones del hombre libre. Es decir, con el surgimiento del *individuo* es que se puede hablar del surgimiento de la libertad tal como se ha experimentado en el mundo occidental. Pero, simultáneamente, esta liberación generó una gran incertidumbre en un hombre que perdió la seguridad –precaria, y a menudo brutal– de la protección de un grupo cerrado (el feudo, la iglesia, el rey). Esta incertidumbre es la que genera el ansia por la autoridad del jefe, del partido y del Estado, pues en la estructura psíquica del hombre aún está presente la vida pre-moderna con su carga de sumisión; aunque simultáneamente, con el alivio que siente ese hombre que, puesto su destino en manos del grupo, tiene que tomar muy pocas decisiones personales para su existencia, o mejor aún, al que le basta que las decisiones que tome sean conforme al dictado de la autoridad o del grupo.

Los fundamentos psíquicos de la sumisión pueden ser analizados desde otra perspectiva psicológica y social, digamos evolucionista. En el proceso de evolución, la manada de primates se transformó en un grupo social de tipo tribal, en el que la tribu se constituyó en la estructura social básica. Otra manera de describirlo es como el proceso de *hacerse humano*, evolucionando desde el animal al ser humano. Esta estructura tribal demostró ser funcional para la sobrevivencia y crecimiento de la especie humana, aunque con varias características que a la larga se convirtieron en límites para el desarrollo y la prosperidad humanos. Algunas características de la sociedad tribal son el pensamiento mágico-religioso, los vínculos personales

⁴ Erich Fromm, *El miedo a la libertad* (Buenos Aires: Paidós, 1958), págs. 22 y ss.

por encima de las instituciones formales, la solidaridad automática entre sus miembros, la aceptación de la autoridad y de las leyes como naturales o divinas, la exaltación del héroe y de la violencia, y la supremacía del grupo sobre el individuo, todo lo cual dio origen al colectivismo; y desde una perspectiva psicológica, el tribalismo ha permanecido como una especie de estructura mental, profunda, presta a reaparecer si las condiciones sociales le son propicias.

El fenómeno del tribalismo y el colectivismo fue abordado, con una línea de pensamiento totalmente divergente de la psicología, por Karl Popper. La diferencia principal reside justamente en que Popper rechaza asignar explicaciones psicológicas a fenómenos sociales, los cuales tienen sus propias dinámicas o leyes de funcionamiento que son explicadas por la teoría sociológica o, en todo caso, son susceptibles de interpretación histórica o filosófica. No obstante, la caracterización del tribalismo es similar a la vista anteriormente, y constituye lo que Popper denominó una sociedad cerrada, basada en el colectivismo, mientras que su contrario, la sociedad abierta, se caracteriza principalmente por la responsabilidad personal, el individuo que lucha por mejorar económicamente, tomar decisiones políticas y no aceptar la imposición absolutista, así como por buscar el conocimiento despojado de supersticiones religiosas: “seguiremos llamando *sociedad cerrada* a la sociedad mágica, tribal o colectivista, y *sociedad abierta* a aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales”.⁵

Popper va más lejos que Fromm en la dimensión temporal de la sociedad abierta; según él, a mi juicio correctamente, fue la sociedad griega la que primero inició, en el mundo occidental, la ruptura con la sociedad tribal, cerrada, para dar paso a la sociedad abierta, y esta ruptura es un camino que se inició en ese entonces y está aún en pleno desarrollo. El comienzo de la especulación filosófica griega marcó el distanciamiento progresivo del pensamiento, opuesto al mito, la magia y la religión, proceso que tuvo varios momentos estelares: el movimiento de los sofistas, la figura de Sócrates, el atomismo y el empirismo epicúreo. Y de acuerdo con Popper, lo que caracterizó este proceso de cambio de la sociedad cerrada a la sociedad abierta fue la afirmación del individuo, el hombre que piensa y actúa en consecuencia, en conflicto con una sociedad apegada al predominio del grupo y a la mentalidad religiosa. Lo más importante es que ese proceso aún lo estamos viviendo, lo cual no es tan extraño, si consideramos que

⁵ Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Ediciones Orbis, 1984), pág. 171.

la cultura griega floreció hace poco más de 2,500 años, en contraste con miles y miles de años previos de tribalismo. Pero, además, la incorporación de la cultura griega en temas como el individualismo o la democracia es más bien la excepción que la regla en lo que llevamos de civilización.

Uno de los filósofos que más se ocupó del tema de la libertad fue John Stuart Mill, y probablemente el que más énfasis ha hecho en la libertad individual como fundamento de una sociedad libre. Sus planteamientos al respecto han estado en segundo plano en comparación con sus tesis más conocidas del utilitarismo o sus aportes en lógica y filosofía de la ciencia. Asimismo, su propuesta del socialismo como remedio a los males sociales, hecha de forma contemporánea al propio Marx, puede confundir la apreciación que se tenga por sus ideas libertarias. A favor de Mill podemos decir que su socialismo es bastante parecido a las propuestas que posteriormente cuajaron en los estados de bienestar europeos, un socialismo que Marx y los marxistas calificaron en su momento de “filantropía burguesa”.

En la ya citada *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper dedica una parte a criticar lo que considera el psicologismo de Mill en la explicación de la historia; para Popper, tanto el historicismo, cuya figura principal es Marx, como el psicologismo son maneras equivocadas de interpretar las conductas de los hombres; el primero porque asume que hay unas leyes históricas, deterministas y finalistas, que rigen al hombre, mientras que el segundo asume que factores como la naturaleza humana o la psicología humana son los que rigen las conductas de los hombres *en sociedad*.⁶

No obstante, el propio Popper no deja de reconocer la plausibilidad de una parte de los planteamientos de Mill, en particular la tesis del individualismo o de las *decisiones individuales* como componente del desenvolvimiento social, así como la importancia concedida a los factores psicológicos en el desarrollo de las sociedades humanas. De hecho, en su explicación de las convulsiones sociales y el fenómeno del totalitarismo utiliza la noción “tensión de la civilización”, que es, en parte, “resultado de esta necesidad emocional insatisfecha (...) se refiere a ciertos sentimientos de inquietud y es, por consiguiente, un concepto psicológico”.⁷

He planteado que los motivos para la entrega de la libertad son ante todo emocionales, y en esa búsqueda de motivos nos hemos acercado a la psicología social para explicar dichos motivos. Desde el punto de vista

⁶ Popper, *La sociedad abierta*, págs. 273-284.

⁷ Popper, *La sociedad abierta*, pág. 283.

del método de investigación no dejan de ser riesgosos los argumentos psicológicos, pues llevan a concluir que existe una predisposición mental, un *anhelo de sumisión* en los seres humanos, el cual es heredado a lo largo de las generaciones. En mi criterio esta argumentación tiene dos problemas: si existe esta predisposición, ¿por qué algunas sociedades son más proclives a vivir en libertad que otras, como si estuvieran “inmunizadas” contra la servidumbre, mientras otras son presa fácil? El otro problema de los argumentos psicológicos es que no explican los mecanismos de transmisión de esa predisposición o anhelo de sumisión: ¿forma parte del código genético, como la facultad de hablar, por ejemplo? ¿O se transmite mediante el aprendizaje familiar y social, a través de mensajes muy sutiles que pasan casi inadvertidos? Estos problemas del método de investigación se muestran más claros en una psicología de origen freudiano, basada a su vez en hipótesis para las cuales no existen mecanismos de comprobación o de falsación.

Por eso es que la ciencia social prefiere lidiar con lo que es observable, las conductas, y asigna las explicaciones a asuntos también observables: inflación, desempleo, ignorancia, pérdida de confianza en las instituciones, entre otros. No obstante, el origen psicológico de las conductas no es algo que sea cuestionado por las explicaciones de “tipo conductual”, y una manera de verificarlo es en la enorme involucración emocional de los grupos que son el sostén de los regímenes totalitarios. Y es que una de las características de estos regímenes, destacaba Hannah Arendt, es la participación de la masa, de la muchedumbre, como colaboradora necesaria, así como el odio y el miedo como estrategias principales y cotidianas de los líderes totalitarios. Por tanto, así como ante el “psicologismo” nos planteamos las dudas expresadas más arriba, ante el “sociologismo” nos planteamos dudas análogas. Para la sociología, y fue Popper uno de los primeros en plantearlo, la historia y los sucesos sociales son las consecuencias inesperadas de los actos individuales de los hombres, y dichos sucesos se rigen por leyes y teorías de tipo social, no por leyes o enunciados psicológicos. La sociología excluye el determinismo en la explicación de los fenómenos sociales o la profecía como enunciado con pretensión científica, así como cualquier explicación psicológica, pues su campo es el del estudio de las relaciones que los humanos establecen con las instituciones sociales y las consecuencias inesperadas de las acciones de los humanos, y no el de los “motivos psicológicos” de esas relaciones y de esas acciones. Ahora bien, ¿por qué dos sociedades establecen relaciones

totalmente diferentes con sus instituciones, y por qué las consecuencias inesperadas de las decisiones de los individuos de una conducen a incrementar la libertad, y la de la otra a suprimirla? Peor aún, ¿por qué algunas sociedades, vale decir, los individuos que la conforman, toman decisiones de las que lo único que se puede esperar como consecuencia es la pérdida de libertad, como efectivamente acaba ocurriendo?

Pero dejemos atrás la polémica entre “psicologismo” y “sociologismo”, y retomemos a uno de los autores comentados: J.S. Mill. Las ideas de Mill que más nos interesan en este momento están expresadas en su conocido texto *Sobre la libertad*, el cual propugna enfáticamente la libertad individual como fundamento de una sociedad libre. De hecho, lo que diferencia a Mill de cualquier otro filósofo o teórico de la libertad es la *radicalidad* de sus planteamientos, pues la libertad y la libertad individual son comprendidas en sentido amplio; no solo como las más aceptadas libertad de empresa, libertad política o incluso libertad de conciencia, sino incluyendo la libertad en sentido moral, además de plantear la irreductibilidad del individuo ante la sociedad, incluso aunque esta sea una sociedad democrática y de libre empresa.

La propuesta central de Mill, elevada a principio, es la de que el único motivo por el cual los humanos, sea de forma individual o de forma colectiva, pueden interferir con la libertad de acción de alguno de sus miembros es por auto-protección; es el único propósito para el que se puede utilizar el poder contra un individuo, a objeto de prevenir o detener el daño a los otros. El bien del individuo, sea físico o moral, no es suficiente motivo para actuar contra él a fin de obligarlo a ese bien; y en cuanto al daño a los otros, se trata exclusivamente de daño físico, no daño moral o mental. En lo que concierne a su conducta, su cuerpo, su mente, el individuo es absolutamente soberano, excepto, como ya se dijo, de causar daño físico al resto de la sociedad.⁸

La libertad humana comprende, en primer lugar, la conciencia propia, individual, lo cual exige libertad de pensamiento y sentimientos (emociones); absoluta libertad de opinión y preferencias en cualquier ámbito, práctico o especulativo, científico, moral o religioso. En segundo lugar comprende libertad en los gustos, preferencias y objetivos buscados en la vida, a pesar de que nuestros semejantes puedan pensar que esos gustos sean erróneos o perversos; en tercer lugar, la libertad para asociarse con otros con fines que no sean los de dañar a otros. “La única libertad

⁸ John Stuart Mill, *On Liberty and The Subjection of Women* (Indianapolis: Liberty Fund, INC, 2011) pág. 10 [versión y traducción propias].

que merece ese nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestra manera, en tanto no se intente privar a otros de obtener su propio bien. Cada uno es el guardián adecuado de su propia salud, sea del cuerpo, mental o espiritual. La humanidad es la principal beneficiaria al permitir que cada uno viva según le parezca mejor, en vez de obligar a cada uno a vivir según le parezca mejor al resto.”⁹ Llegados a este punto, fácilmente podemos ver que hay algo en lo que las interpretaciones de los autores mencionados coinciden; un factor común que sobresale, bien sea de forma explícita o subyacente, en las interpretaciones y teorías: la responsabilidad personal y el individuo son el sostén fundamental de una sociedad libre.

II.

Con esa idea volvemos al inicio de este escrito, a la mencionada *paradoja de la libertad* (lo que más se anhela y lo que más fácil se entrega). Otra dimensión de la paradoja, digamos más racional o al menos más consciente, es la que tiene que ver tanto con el *desconocimiento* —o el *olvido*— de lo que hemos definido como el fundamento de la libertad, así como con una visión que podemos llamar *limitada* acerca de la propia libertad. Que sea desconocimiento o que sea olvido depende principalmente de la formación y el aprendizaje que se ha tenido; y no solo aprendizaje como educación formal, sino, más importante, aprendizaje social, en el sentido de creencias transmitidas y compartidas por el grupo social, desde el individuo más educado hasta el más iletrado. Sin embargo, ninguna sociedad ni ninguna persona está exenta de perder —entregar— la libertad. Algunas lo harían por ese desconocimiento del que hablo, otras por olvido, y todas por una *visión limitada* de lo que significa la libertad.

Creo firmemente que debemos entender la libertad como algo múltiple y complejo, cuya significación solo puede captarse al descomponer sus partes y características. El concepto que mejor la describe es el de *sistema*, por eso es que se la ha definido por otros autores como un *sistema de libertades*, lo cual la explica mucho mejor que expresarla solamente como *la libertad*. Asimismo, este sistema no debería verse como algo simplemente *dado* al ser humano. Por último, es un sistema que a mi juicio tiene cinco características:

1. Es una *condición* de lo humano, en el sentido de elemento necesario para que el animal puramente natural haya evolucionado hasta constituir al ser humano.

⁹ Mill, *On Liberty*, pág. 12.

2. Pero no es una condición *dada*, sino autoimpuesta o desarrollada como *conducta* por la especie, en lucha con la naturaleza.
 - a. Como corolario: Es una *conducta* o un *sistema de conductas* específicamente humanas. En la naturaleza, orgánica o inorgánica, no hay libertad, solo necesidades y acontecimientos que siguen regularidades (llamadas leyes físicas, químicas o biológicas). El ser humano es el único que se ha levantado desde la necesidad.
3. Constituye un *sistema con varios componentes*, principalmente los de libertad económica, libertad política y libertad individual. Los componentes son autónomos unos de otros, y experimentan una evolución desigual, e incluso en determinado momento y en determinadas sociedades, algunos pueden estar presentes y otros no.
 - a. Al constituir una condición de lo humano, es un *sistema social*. Lo humano es intrínsecamente social, no puede siquiera concebirse la libertad aislada de su dimensión social.
 - b. A medida que la humanidad evoluciona, se hace más libre. Sin embargo, esta libertad debe entenderse como la de alguno de los componentes del sistema; usualmente es la libertad económica la que más se desarrolla, incluyendo dentro de la libertad económica todas las conductas y resultados que permiten al hombre liberarse de la tiranía de la naturaleza y sus elementos. Pero esa libertad puede ir acompañada de falta de libertad política e individual.
 - c. Considerado individualmente, un hombre puede estar constreñido por una sociedad opresiva, pero experimentar una cierta libertad individual (en su moral y en su comportamiento). Claramente esto tiene sus límites; la libertad individual, para ser plena, debe formar parte de un sistema de libertades que incluye lo económico y lo político.
4. Es tanto un *estado (estado o grado de libertad) como una conducta continua, así como una finalidad*. No es algo que “se tiene” desde que se nace, sino un estado que requiere una lucha continua para mantenerlo o incrementarlo.

- Lo que mejor lo describe es la noción de *grado*, grado de libertad. Imaginemos una línea, graduada de 0 hasta algún punto, digamos 10. Entonces, siempre estamos en algún grado, tratando de llegar al 10, pero por mucho que nos acerquemos, no llegamos a él.
- 5. El fundamento del sistema de libertades está en la libertad individual. Una manera de entender la historia de la humanidad es la del conflicto continuo entre la libertad individual y la presión del Estado o de la sociedad.

La complejidad del concepto se refleja en una definición que lo caracteriza como un sistema, una condición, un sistema de conductas, un estado y una finalidad. Y a su vez se puede simplificar fundamentándolo en uno de sus componentes: la libertad individual.

Un problema presente en la mayoría de las sociedades es que se asume la libertad como *algo dado*, sin más, y no se toma en cuenta que es un estado o condición que hay que preservar, si se tiene, y luchar por incrementarlo. De hecho, *la vida es una lucha constante por aumentar la libertad*. Vivir en libertad es riesgoso, duro, a menudo doloroso, pues implica el ejercicio de la voluntad y de la responsabilidad, con uno y con el otro. Es por eso que para muchos es preferible entregar la libertad a cambio de la comodidad. Muy a menudo es lo que sucede en las sociedades: no se pierde la libertad, se la entrega.

Es claro que la afirmación anterior exige ser contextualizada adecuadamente: solo las sociedades que han experimentado la libertad pueden perderla o más bien entregarla, por las razones apuntadas. Pero alrededor de la mitad de la humanidad vive en países que nunca han experimentado la libertad, por lo que mal se podría hablar de “entregar la libertad”, ya que nunca la tuvieron. Muchos de esos países han evolucionado desde sociedades primitivas a sociedades más refinadas, pero mantienen casi intactos sus orígenes tribales y colectivistas, como es el caso de muchos países musulmanes, árabes y asiáticos, así como de muchos centroafricanos. O el caso de China, que pasó de ser una sociedad que desde su origen fue sometida totalmente por el emperador y sus funcionarios a ser sometida por un líder y unos funcionarios partidistas de características igualmente imperiales; China pasó de la autocracia al totalitarismo maoísta, y su único cambio en términos de libertad es en uno de los componentes del *sistema de libertad*: la económica, el derecho de propiedad, lo cual representa

una mejora evidente en la vida de las personas, pero, a la vez, una posible garantía para la supervivencia de la autocracia, la cual mantiene el dominio absoluto sobre los otros componentes del sistema (libertad política y libertad individual).

En América Latina, Cuba es un caso similar a los que acabamos de ver. Un país que pasó de ser colonia primero de un imperio y luego de otro, con sucesivas dictaduras, hasta arribar a la dictadura total comunista. El régimen de la colonia española constituyó un claro caso de sociedad cerrada, regida por la monarquía y la iglesia; este régimen fue sustituido por sucesivas dictaduras amparadas por Estados Unidos, dictaduras que se caracterizaron por la liberación económica –siempre tutelada por el Estado– y el sometimiento político, y que finalmente cayó en un tipo de régimen donde ninguna libertad es posible.

Siguiendo con América Latina, nos encontramos el –a primera vista– extraordinario caso de Venezuela. Digo a primera vista puesto que no deja de asombrar la situación de un país que disfrutó de un régimen democrático de avanzada por unos cuarenta años, y he aquí que de repente en forma voluntaria, por decisión de la mayoría de sus ciudadanos, decide someterse a los designios de una casta militar. Venezuela ilustra muchos de los conceptos enunciados, pero además sirve de alerta de un estado de cosas de las cuales ningún país, en particular en América Latina, está potencialmente a salvo.

Cuando revisamos la historia de Venezuela, lo que al principio parecía extraordinario deja de serlo al percatarnos de que prácticamente en toda su historia ha vivido bajo la tutela o el dominio directo de alguna forma de autocracia o poder despótico, con breves lapsos de autonomía civil y crecimiento de las libertades. Primero fueron los siglos de la corona española, que sustituyeron la primitiva estructura tribal por una sociedad igualmente cerrada aunque de obvia evolución en términos sociales, culturales y económicos. Luego de las guerras de independencia, se instauró la tutela militar, con breves espacios de libertad política, hasta que finalmente se instauró el periodo más largo de democracia, de unos cuarenta años.

Pero, como en *El huevo de la serpiente*, a través del cascarón se podía ver al reptil en formación. También en esos cuarenta años, aunque el poder civil pudo contener al militar, lo hizo entre otras cosas a costa de mantener el mito de la gloria de las guerras de independencia, mito cuyo principal usufructuario fue el sector militar. La historia del país fue contada desde la perspectiva militar, disminuyendo el peso de los civiles; la historia del

país fue una historia épica, de héroes militares, prácticamente sin ningún logro civil de importancia. Los héroes del país han sido los militares, no los políticos, ni los empresarios, ni los artistas, ni los intelectuales.

Pero, además, los símbolos y representaciones se construyeron a partir de lo colectivo: el ejército, la patria, los libertadores, la grandeza del país. Nunca el individuo que construye y crea, sea el individuo anónimo, sea el individuo de público reconocimiento.

Adicionalmente, el modelo económico instaurado por la democracia fue de un fuerte intervencionismo estatal, con una alianza entre los empresarios protegidos de la competencia externa, los partidos políticos y los gremios y sindicatos, todos los cuales disfrutaron en mayor o menor medida los beneficios del crecimiento económico de esos años. En un momento dado prácticamente toda la sociedad, a distintos niveles, obtuvo algún tipo de beneficio de parte del Estado. Se sacrificó la libertad individual a cambio de beneficios económicos y sociales directos.

Pero el intervencionismo del Estado, su control sobre la economía y simultáneamente el descontrol de las finanzas públicas terminaron ahogando al modelo, generando inflación, incremento de la pobreza y desencanto de la sociedad.

Cuando en el año de 1992 ocurrió el golpe de estado de Chávez, la combinación de desencanto de la sociedad, el militarismo alojado en la conciencia y, muy relacionado, el ansia por un *hombre fuerte*, generaron una gran simpatía hacia el golpista, la cual, junto a asombrosos errores de las élites económicas, políticas y culturales, que en su mayoría apoyaron en sus inicios a Chávez, permitieron la obtención del poder por la vía electoral.

Chávez nunca ocultó sus planes e intenciones; en ese sentido ha sido extremadamente transparente. Por eso es que puede afirmarse que la mayoría de la sociedad venezolana, de todas las clases sociales, de forma voluntaria se entregó al líder que les prometió una revolución; revolución consistente en lo fundamental en instauración de un Estado que todo lo provea y que todo lo controle. Los seguidores del chavismo son personas que de forma voluntaria han sacrificado su autonomía personal a cambio de no tener que lidiar con las incertidumbres y las fatigas de una vida basada en decisiones personales y en el esfuerzo continuo por mejorar. Es una situación que atraviesa a todas las clases sociales: muchos pobres optan por una vida de pobreza, pero predecible, y muchos ricos optan por sacrificar su autonomía personal al formar parte del entorno del poder, si es el precio de continuar enriqueciéndose.

En Venezuela el tema de la libertad individual es el gran ausente de los debates públicos. Por supuesto es ignorado, cuando no vituperado, por la propaganda oficial, pero tampoco tiene mucha importancia en los sectores democráticos. En el resto de América Latina tampoco es una idea que encuentre mucho eco, pues o es percibido como un tema sofisticado y alejado de los problemas diarios, o en el espectro socialista —que aún es muy importante en el peso de la opinión pública— se le asocia al egoísmo y al liberalismo. Me preocupa ciertamente la visión *naive* que a veces se tiene de la libertad, como solo libertad económica; o incluso, libertad individual sin incluir la libertad moral, lo cual conlleva el peligro del clericalismo o el puritanismo.

El colectivismo es la ideología o el patrón cultural predominante de América Latina, y adopta distintas formas y matices. El colectivismo no se limita al comunismo; en este alcanza su máxima expresión, pero el nacionalismo y la creencia de que los “intereses de la nación” son los factores principales de la vida social son también formas del colectivismo. Educados en una tradición cultural contrapuesta al liberalismo y al espíritu de superación individual, las banderas de lo colectivo generan mucha mayor atracción que las del individualismo. En este sentido, una de las doctrinas con mayor peso en la conformación de las sociedades latinoamericanas es la del *Estado como representante de los intereses generales*. Asimismo, es una de las doctrinas que más perjuicios ha causado, al crear una versión sofisticada y elaborada del colectivismo. Lo que habría que entender es que la sociedad no tiene intereses generales; es una agrupación de individuos con orígenes, historia y costumbres comunes, en la cual se deben ejecutar las decisiones de la mayoría en cuanto respeten los derechos de las minorías; las decisiones se toman por mayoría, pero la mayoría no tiene derechos sobre los individuos, ni los derechos de estos pueden ser conculcados por la mayoría, mucho menos por el Estado —servidor de la sociedad. La sociedad no tiene intereses generales, pero es deseable, por conveniente para los individuos, que haya unos objetivos comunes para la sociedad. Estos objetivos son propuestos por una minoría —los políticos, los intelectuales, los empresarios, las organizaciones de ciudadanos, los gremios y sindicatos, entre otros—, aceptados por una mayoría y ejecutados por todos, siempre y cuando respeten los derechos de las minorías y de los individuos. De no ser ese el caso, dejan de ser objetivos comunes de la sociedad; serán los objetivos de una parte, aunque esta sea mayoritaria.

En esa línea de pensamiento, habría que redefinir la relación entre el Estado y los ciudadanos. El Estado no debe seguir siendo concebido como la representación de los intereses generales de la sociedad. Debe pasar a ser concebido como una institución más de las que forman la sociedad, y como servidor, al servicio de la sociedad. La sociedad no tiene intereses generales; los individuos y los grupos son los que tienen intereses particulares y específicos; la sociedad debe tener unas reglas para asegurar el derecho y los intereses de los grupos e individuos, y el Estado es el encargado de hacer cumplir esas normas, así como de ejercer funciones delegadas por el resto de la sociedad: seguridad, moneda, educación, salud, infraestructura, básicamente.

Mi planteamiento central es el de que las personas y las sociedades que disfrutan de ciertos grados de libertad son capaces de entregar la misma cuando consideran que la alternativa, es decir, la sumisión, es mejor que la lucha ardua y paciente confiada en la libertad individual; he planteado que esa entrega se produce de forma ciertamente emocional, debido a aprendizajes sociales de tipo primitivo, tribales, que privilegian el grupo, la magia y la autoridad frente a la responsabilidad personal, así como a la falta de fundamentación de la libertad, sea por “olvido” o desconocimiento de esa fundamentación, y por una visión limitada y hasta ingenua de la libertad, la cual permanece limitada a la libertad económica o a la política.

En ese sentido, es necesario fundar la libertad estableciendo un axioma, *el axioma de la libertad individual*, que funcione como un axioma de la conducta, y que impulse al individuo a defender la libertad individual ante cualquier amenaza del Estado o de los otros miembros de la sociedad, sea que estos actúen como individuos o que actúen de forma organizada (gremios, asociaciones, empresas, iglesias, partidos políticos, entre otros).

Se trata de concebir un *sistema de libertades* que esté fundado en la libertad individual, y que tenga como objetivo tanto garantizar esa libertad individual como promover el bienestar social. Este sistema debe funcionar de manera tal que la promoción del bienestar social no disminuya la libertad individual, ni el incremento de la libertad individual deteriore el bienestar social. Cualquier política de Estado o leyes que disminuyan la libertad individual deben ser rechazadas, pues acabarán disminuyendo tanto esa libertad como el bienestar social, ya que en realidad tal “bienestar social” no es más que el bienestar de los individuos concretos que forman la sociedad. Por tanto, la promoción del bienestar social implica el fortalecimiento del sistema de libertades en todos sus componentes, incluyendo la libertad económica, la libertad política y la libertad individual.

La promoción del bienestar social no es una fórmula de compromiso con la libertad individual, sino el reconocimiento y entendimiento de su dimensión social, pues el sistema de libertades es un sistema social.

Bibliografía

Arendt, Hannah. *Eichman en Jerusalem: un informe sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2003.

Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1958.

Mill, John Stuart. *On Liberty and The Subjection of Women*. Indianapolis: Liberty Fund, INC, 2011.

Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.

Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza 2011.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

e

e

i

b

a

d

a

t

i

e

e

a

e

**Libertad “a pesar de todo”:
la palabra en los campos
de concentración**

Francisco Carrillo

Francisco Carrillo (Madrid, España, 1977) es doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Pensilvania. Autor de artículos publicados en revistas especializadas de Estados Unidos, Puerto Rico y España, actualmente vive en la ciudad de México, donde se desempeña como docente en diversas universidades. Su dirección de correo electrónico es francarrillo@yahoo.com.

*Puedo decir que nunca antes había oído hablar tanto
como allí, entre los presos, de la libertad.*

Imre Kertész¹

La cita que encabeza este ensayo hace referencia a los campos de Auschwitz y Buchenwald en los que Imre Kertész, siendo apenas un adolescente, estuvo preso entre 1944 y 1945. Puede sorprender la paradoja: hablar de la libertad en Auschwitz, aunque también es posible que, dadas las circunstancias, cualquier palabra pronunciada hable de una libertad que se oculta en el deseo, única parcela que conserva el superviviente. Los múltiples testimonios del exterminio nazi coinciden en la necesidad irrefrenable de la palabra, como si el hombre enajenado de todo rasgo humano encontrara una resistencia última, un último acto de libertad en relatar lo que le sucede. Y así, la maquinaria de producción de muerte se convierte en maquinaria de producción de narraciones, y el lenguaje el modo en que, despojado de todo lo demás, el individuo encuentra un refugio absolutamente precario y afirmativo de su irreductible condición humana. Como recuerda Emanuel Ringelblum en sus diarios, víctima del gueto de Varsovia: “Todo el mundo escribía: periodistas y escritores, pero también maestros, trabajadores sociales, jóvenes e incluso niños. Para la gran mayoría, se trataba de diarios donde se recogía, a través de los prismas de la experiencia personal vivida, los acontecimientos trágicos de la época.”²

Este trabajo gira en torno a la llamada “literatura concentracionaria” como narrativa que reacciona a uno de los momentos históricos en

¹ Kertész: pág. 52.

² Citado en Didi Huberman: pág. 192.

que la libertad individual y colectiva se ha visto más radicalmente comprometida. Auschwitz ejercerá entonces de campo de concentración de significado, coordinada en la que el sujeto se enfrenta a sus propios límites y, para sobrevivir, debe ejercer lo que llamo la “libertad a pesar de todo”: a pesar de la omnipresencia de la muerte, el dolor, la desesperación, el lenguaje del *Lager*.³ Si Auschwitz ha sido analizado con profusión en tanto campo de pruebas ideológico, médico, campo de trabajo y producción masiva de muerte, lo ha sido menos desde una perspectiva semiológica, es decir, como signo que, a su vez, excita una de las producciones escritas de mayor calado en la historia contemporánea, una literatura cuya reivindicación de la palabra surge como el lugar donde se refugia la posibilidad más elemental y depurada de la libertad, que aquí coincide con la propia posibilidad de ser.

1. La libertad como obligación

Conocemos cómo era el proceso estandarizado de ingreso a un *Lager*: los presos descendían de los vagones de mercancías, eran seleccionados hacia las cámaras de gas o los campos de trabajo y, quienes continuaban con vida, sometidos a la cadena de despojo de su “ropaje” físico y simbólico: ducha, depilación, asignación de un número, un barracón y un grupo de trabajo. Los relatos de los supervivientes insisten en describir la rapidez con que asisten a la pérdida de toda identidad, su desorientación radical al metamorfosearse, en apenas unas horas, en *haftling*.⁴ pura corporalidad arrojada al castigo del dolor, los parásitos, el hacinamiento, la existencia desnuda. Es en ese primer momento de shock cuando se descubre, junto a un cuerpo que ha perdido su lenguaje, la necesidad perentoria de la palabra (lo que Roland Barthes denomina el “mito de la crisis fecunda”,⁵ aquel momento traumático en que al escritor se le revela la necesidad del relato). En ese resquicio entre lo humano y lo inhumano el testigo encuentra un lugar que pertenece a ese contar “a pesar de todo” que obsesionaba a Bertold Brecht:⁶ a pesar de la propia imposibilidad de decir. “Si el que testimonia verdaderamente de lo humano es aquel cuya humanidad ha sido destruida”, propone Giorgio Agamben, “eso significa que la identidad

³ Nombre en alemán de los campos de concentración y exterminio. Suele ser el término con el que se los denomina en la literatura concentracionaria.

⁴ *Haftling*: preso, recluso, en alemán. No estaba permitido dirigirse de otro modo a los internos del campo.

⁵ Barthes: pág. 326.

⁶ Este “contar a pesar de todo” es el que anima la escritura de su *Diario de la guerra*, muestrario de una imposibilidad de contar (por el exilio, la ausencia de proyecto vital, los amigos muertos, la lejanía respecto a los hechos consignados) que, sin embargo, hace del silencio una opción imposible.

entre hombre y no hombre no es nunca perfecta, que no es posible destruir íntegramente lo humano, que siempre resta algo. El testigo es el resto.”⁷ Los testimonios que conformarán este ensayo insisten en la necesidad de recuperar las palabras, los signos conocidos que les devuelvan a la vida de antes del *Lager*. Primo Levi describe con particular sensibilidad ese instante en que, tras recibir las andrajosas ropas de preso, el grupo al que pertenece culmina su inserción en el campo y contempla los primeros instantes del espectáculo de sí mismos:

Al terminar, nos quedamos cada uno en nuestro rincón y no nos atrevemos a levantar la mirada hacia los demás. No hay donde mirarse, pero tenemos delante nuestra imagen, reflejada en cien rostros lívidos, en cien peles miserables y sórdidos. Ya estamos transformados en los fantasmas que habíamos vislumbrado anoche.

Entonces, por primera vez, nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con una intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca.⁸

Las palabras de Levi expresan la relación binaria sobre la que gira nuestro argumento: 1) la imposibilidad de decir: “Nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa”; 2) la necesidad de restaurar la lengua: “Debemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca”, una reconstrucción que, tras la pérdida de toda identidad,⁹ solo puede llegar por vía de la memoria y el relato. Recordar, en primer lugar, el nombre, ese “algo que hemos sido”, como paso previo al diccionario personal: el lenguaje permanece. Reiteradamente, los testimonios del *Lager* comienzan con una reflexión sobre la lengua o una evocación que sitúa el valor de

⁷ Agamben: 2010, pág. 141.

⁸ Levi. *Si esto es un hombre*: 2009, pág. 47.

⁹ Como apostilla Levi, “quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de todo sentimiento de afinidad humana” (*Si esto es un hombre*: 2009, pág. 48).

la palabra en primer término. Así ocurre en el relato de Imre Kertész, cuyo primer recuerdo en Auschwitz es la cita en latín que el director de su escuela pronunciara para la apertura del curso escolar: “*Non scolae sed vitae discimus*”, es decir, “No estudiamos para la escuela, sino para la vida”,¹⁰ como si su memoria personal se predispusiera, inconscientemente, para salvar el acervo colectivo. El ejercicio replica en los testimonio de Jorge Semprún, quien convierte *La escritura o la vida*, sus memorias como superviviente de Buchenwald, en un recorrido por la historia intelectual europea, o en *Más allá de la culpa y la expiación*, donde Jean Améry piensa la experiencia del intelectual en el *Lager* debido a su especial relación con la palabra, un aspecto que también centra la atención de Primo Levi en *Los hundidos y los salvados* o de Robert Antelme en *La especie humana*, donde relata su paso por Gandersheim y Dachau. En todos estos testimonios, y estamos citando la plana mayor de la literatura concentracionaria, resalta con especial fuerza este intento por restablecer el vínculo con la palabra como tabla de salvación para quien trata de preservar un último resto de humanidad resistente, de libertad interior.

“Toda lengua dice ante todo: alguien habla, un yo”, afirma Giorgio Agamben¹¹ citando a Paul Valéry, un “yo” materializado en un cuerpo marcado, torturado, desnudo, sobre el que actúan todos los dispositivos del campo como vía de destrucción de la palabra. Porque todo comienza con el borramiento del cuerpo como objeto que expresa la identidad del *häftling*, hasta el punto de que la deformación de sus rasgos llega a establecer una jerarquía entre quienes aún los conservan, generalmente *kapos* y colaboracionistas, y quienes se han convertido en un cuerpo “cualquiera”.¹² La supervivencia y su desesperada necesidad de esa “libertad a pesar de todo” se erige así como el principal desencadenante de la escritura y su principal reto, pues siempre aparece retada por el dejarse llevar de una muerte rápida, o bien por la tentación de asumir el lenguaje del *Lager* y su complicidad en el crimen y el olvido. En tanto materialización de la identidad, la memoria o la palabra, el cuerpo del preso representa un territorio bajo asedio: torturar el cuerpo para anular la subjetividad que contiene. Georges Didi-Huberman:

¹⁰ Kertész: pág. 43.

¹¹ Agamben: 2008, pág. 101.

¹² “En una ocasión entró una persona vestida con uniforme de preso hecho a medida; era obvio que se trataba de una autoridad (...) me enteré de que era médico en jefe de nuestro hospital. Me quedé mirándolo porque hacía mucho tiempo que no veía a un hombre tan atractivo: no era muy alto, pero su uniforme estaba debidamente relleno de carne por todas partes, su cara también era rellenita, y todos sus rasgos eran inequívocamente los suyos propios” (Kertész: pág. 64).

Lo que las SS quisieron destruir en Auschwitz no fue solamente la vida, sino además (...) la forma misma del humano y con ella su imagen. En un contexto tal, el acto de resistir se identificaba, por consiguiente, con *mantener esta imagen pese a todo*, aun cuando fuese reducida a la más simple expresión “paleontológica”. (...) Conservar la imagen pese a todo: conservar la imagen del mundo exterior y, para ello, arrebatarse al infierno una actividad de conocimiento, una especie de curiosidad, pese a todo.¹³

Ser capaces de imaginar e imaginarse, sobrevolar con la palabra por encima de las penalidades del trabajo y la seguridad de una muerte cercana, no dejar de significar a pesar del castigo, el frío, la privación de alimento, la necesidad de anular cualquier característica corporal que atraiga la atención del ss,¹⁴ aceptar la incapacidad de reconocer su propio cuerpo, de ese continuo desafío a los propios límites se compone el ejercicio de la memoria que nos ocupa. La “escena del espejo”¹⁵ representa así uno de los ritos de paso de las literaturas del campo, momento en que el preso contempla la deformación de sus rasgos, imagen de una carencia capaz de motivar la escritura, pues mientras la carne pierde su forma la palabra la mantiene. Como señalaba Didi-Huberman, más que la vida material de los millones de muertos, lo que se halla en el centro de las destrucciones del *Lager* es su imagen, la aniquilación de la propia posibilidad de imaginar a cualquiera de sus víctimas. En este sentido, y desde una posición cuasi mística, Viktor Frankl señala la necesidad de una resistencia interior que debe aceptar el sufrimiento como vía de acceso a una integridad moral que le une a los valores de una humanidad que trasciende la norma del *Lager*. De algún modo, el padecimiento físico surge aquí como una oportunidad de probar la continuidad con su “yo” anterior al campo, una “carga”¹⁶ del destino que le ofrece esa redención simbólica que el *Lager* pretende eliminar. La víctima debe elegir serlo.

¹³ Didi-Huberman: pág. 72.

¹⁴ “Como era no solo inútil sino también peligrosa a pesar de sí misma, en nuestras relaciones con el SS habíamos optado por hacer nosotros mismos un esfuerzo de negación de nuestra propia cara, en perfecta consonancia con la del SS” (Antelme: pág. 76).

¹⁵ “Si apretaba la carne en cualquier parte de mi cuerpo, presionándola con un dedo, la marca permanecía visible por mucho tiempo, se formaba una especie de hueco, como si hubiera metido el dedo en alguna materia sin vida, queso, cera o algo así. Mi cara también me sorprendió, cuando, en una de las confortables habitaciones, equipadas con espejo, del antiguo hospital de las SS la volví a ver por primera vez: yo recordaba otra cara distinta. La que ahora contemplaba en el espejo tenía cabellos de algunos centímetros, dos bultos recientes debajo de las orejas, extrañamente separadas, bolsas debajo de los ojos, arrugas y bultos, y se parecía más que nada a algo que -según recuerdo de mis lecturas- podría haber denominado un rostro “tempranamente envejecido y malgastado a causa de los placeres carnales”, también de aquellos ojos empequeñecidos guardaba yo otro recuerdo, más simpático, más digno de confianza. Además, cojeaba, arrastraba ligeramente la pierna derecha” (Kertész, pág. 82).

Todo lo que no se relacionaba con la preocupación inmediata de la supervivencia de uno mismo y sus amigos, carecía de valor. Todo se supeditaba a tal fin. El carácter del hombre quedaba absorbido hasta el extremo de verse envuelto en un torbellino mental que ponía en duda y amenazaba toda la escala de valores que hasta entonces había mantenido. Influida por un entorno que no reconocía el valor de la vida y la dignidad humanas, que había desposeído al hombre de su voluntad y le había convertido en objeto de exterminio (...) el yo personal acababa perdiendo sus principios morales. Si, en un último esfuerzo por mantener la propia estima, el prisionero de un campo de concentración no luchaba contra ello, terminaba por perder el sentimiento de su propia individualidad, de ser pensante con una libertad interior y un valor personal. Acababa por considerarse solo una parte de la masa de gente: su existencia se rebajaba al nivel de la vida animal.¹⁷

Frankl equipara la libertad interior a una memoria capaz de resguardar al ser que se era antes del campo, un ser que solo si logra trascender esa existencia desnuda al que es arrojado, podrá aferrarse a “la escala de valores que hasta entonces había mantenido”. La distancia entre el sujeto que permanece en la memoria y la prueba degradante a la que se enfrenta en su lucha por la supervivencia prueba el verdadero carácter de la víctima, que puede asumir el marco de realidad que le ofrece el verdugo o resistir interiormente.¹⁸ Llama la atención cómo una gran parte de la nutrida literatura de los campos se sitúa, desde su mismo título, en el vacío que se abre entre los significados previos y las realidades a las que arroja el *Lager*: *Si esto es un hombre* (Primo Levi), *La especie humana*, *La escritura o la vida*, *El hombre en busca de sentido* (Viktor Frankl), *Sin destino* (Imre Kertész) o *Más allá de la culpa y la expiación*. En todos los casos, la exploración narrativa recorre el desierto que se extiende entre el individuo que reflexiona con palabras antiguas, las que le constituyen como sujeto, y la circunstancia deshumanizadora que experimenta. Contar o contarse, por lo tanto,

¹⁶ “Vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a los problemas que ello plantea y cumplir las tareas que la vida asigna continuamente a cada individuo (...) Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar dicho sufrimiento, pues esa es su sola y única tarea. Ha de reconocer el hecho de que, incluso sufriendo, él es único y está solo en el universo. Nadie puede redimirle de su sufrimiento ni sufrir en su lugar. Su única oportunidad reside en la actitud que adopte al soportar su carga” (Frankl: pág. 82).

¹⁷ Frankl: pág. 57.

¹⁸ “Los “salvados” de Auschwitz no eran los mejores, los predestinados al bien, los portadores de un mensaje. Cuanto yo había visto y vivido me demostraba precisamente lo contrario. preferentemente sobrevivían los peores, los egoístas, los violentos, los insensibles, los colaboradores de la “zona gris”, los espías. No era una regla segura (...) pero era una regla” (Levi. *Los hundidos y los salvados*: 2009, pág. 540).

emerge como aquello que a la víctima la constituye como tal, su única misión en la batalla abierta por la supervivencia y el significado. Robert Antelme describe esta tensión con especial lucidez:

Es quizás el lenguaje el que nos engaña; es el mismo acá que allí; usamos las mismas palabras, pronunciamos los mismos nombres. Entonces uno se pone a adorarlo, pues se ha convertido en la última cosa común de la que disponemos. Cuando estoy cerca de un alemán, se me da por hablar en francés con más cuidado, como no lo hablo normalmente allí; armo mejor la frase, uno la última consonante de una palabra con la siguiente con tanto esmero, tanta voluptuosidad, como si fabricara un canto. (...) Dentro de la alambrada de púas, en el terreno del ss, hablamos como allá y el ss, que no entiende nada, lo soporta. Nuestro idioma no lo hace reír. Solo confirma nuestra condición. En voz baja, en voz alta, en el silencio, es siempre el mismo, inviolable. Ellos pueden mucho, pero no pueden enseñarnos otro lenguaje, que sería el del detenido. Por el contrario, el nuestro es una justificación más del cautiverio.

Tendremos siempre esa certeza, irreconocible para ellos, de usar ese balbuceo de la juventud, de la vejez, permanente y postrera forma de la independencia y de la identidad.¹⁹

Todo consiste en guardar un resto de lo que se era, remitirse desesperadamente al orden de cosas que existían antes del campo, emplear la lengua como el asidero de un “yo” íntegro, preguntarse sin descanso por la condición humana en el contexto de su sistemática destrucción. Y merecer el cautiverio a ojos del verdugo, pues la libertad que implica ese lenguaje que se posee y ejercita es incompatible con el espíritu del nazismo y motivo por el que erige el campo de concentración. Se trata de no adoptar el lenguaje del opresor, preservar la capacidad de asombro, negarse a normalizar una lógica criminal que comienza por el uso de la jerga del campo y se prolonga por su obscena cotidianeidad. Hablar el alemán empobrecido y violento del ss es la marca de quien cuenta con mayores posibilidades de supervivencia, pero también de quien ha sucumbido a la aniquilación de su identidad a la eliminación física y simbólica del “ser” en el lenguaje. “No debes ser”, afirma Antelme, “una máquina enorme ha sido montada a partir de este irrisorio deseo de imbéciles.”²⁰ El primer indicio de la complicidad entre los

¹⁹ Pág. 69.

²⁰ Pág. 101.

ssy los *kapos*, aquellos presos elevados a una primera jerarquía del campo, es que se comunican en la misma lengua, con las mismas claves:

Los futuros *kapos* contemplan a los dos ss. Buscan sus miradas. Tienen una sonrisa pronta para el encuentro de sus ojos con los del ss. Hablan más alto ahora. Seguimos la gimnasia frenética de esos ojos, esa ofensiva de la intriga por la mímica del rostro, ese uso abundante y ostensivo de la lengua alemana -esa lengua que aquí es la del bien, la jerga de ellos-, la misma de los SS. Pero todavía son como nosotros (...)

Una broma en voz alta de los futuros *kapos*. Se ríen y esperan lo que va a aparecer en la cara del joven SS. Éste esboza una sonrisa. Falta poco. El *kapo* va a despuntar pronto.²¹

En un espacio que se propone eliminar toda alteridad, el único resquicio de libertad surge en el ejercicio de un lenguaje propio que, por serlo, desafía la semiótica del Lager. Es lo que Paul Celan denomina la “contra-palabra”: testimonio y, a la vez, cuestionamiento del lenguaje de poder, en la medida en que “todo testimonio responsable”, apostillará Jacques Derrida, “compromete una experiencia poética de la lengua”,²² es decir, una reflexión y un ejercicio en la lengua que reafirma su identidad.

A partir de este concepto de “contra-palabra” se desplegará la relación más directa entre palabra y libertad en el escenario del *Lager*, toda una “máquina de desimaginación”²³ cuyas víctimas, antes y por encima de su vida, deben perder su capacidad simbólica, su posibilidad de ser en el lenguaje. Y es en esta tensión que se desata por persistir en la lengua o vencerse a la desubjetivación del campo donde reside la posibilidad de legitimarse como víctima o arrastrar el estigma de su definitiva derrota, como le ocurre al “muselmann”. Preso que se abandona a una muerte segura, aquel que sucumbe antes de morir y cuyo encorvamiento motiva su apelativo, el “musulmán” se destaca como la figura omnipresente del *Lager*, pues representa el destino ineludible al que se resiste todo preso, y a la vez negada, invisibilizada. Es la imagen insoportable del vencido, un no-hombre²⁴ cuya imagen constituye la más exacta representación del trabajo del *Lager*, la materialización de la idea que el nazismo asigna al deportado: “Mírelo, usted hizo de él este hombre podrido, amarillento, lo más parecido

²¹ Antelme: pág. 52.

²² Citado en Jerade. Fuente original: Derrida, Jacques. “Poétique et politique du témoignage”. *Cahier de L’Herne Jacques Derrida*. Ed. Marie- Louis Mallet et Ginette Michaud. París: L’Herne, 2004. pág. 521.

²³ Didi-Huberman: 2013, pág. 9.

²⁴ Agamben: 2010, pág. 54.

a lo que ustedes piensan que él es por naturaleza: el desperdicio, el desecho, lo han logrado”, reflexiona Robert Antelme²⁵ ante la visión de “Jacques”, uno de los compañeros de barracón. El musulmán es el “rostro abolido”, despreciado por *kapos* y presos comunes²⁶ porque, más allá de su aspecto físico y su cercanía física con la muerte, ha perdido esa última posibilidad de libertad y resistencia que reside en el lenguaje. No tiene lengua, o habla un idioma que nadie comprende, se erige apenas como una sombra sobre la que recae una acusación: “Todos los ‘musulmanes’ que van al gas tienen la misma historia o, mejor dicho, no tienen historia” (P. Levi).²⁷ La imagen del musulmán representa el principal reto que enfrenta la escritura del campo, retada ante el dejarse ir, renunciar a ese resto obligado de libertad “a pesar de todo” que reside en el mero hecho de contar. Ser es resistir, y resistir es obstinarse en la lengua propia en la medida en que la posibilidad de testimoniar y testimoniarse es el último resto no robado en el *Lager*. Antelme:

Han quemado hombres y hay toneladas de ceniza, pueden pesar por toneladas esa materia neutra. “No debes ser”, pero no pueden decidir, en lugar del que en un rato será ceniza, que no es. Deben tenernos en cuenta mientras estemos vivos, y depende también de nosotros, de nuestro empecinamiento en ser, que, en el momento en que regresen de hacernos morir, tengan la certeza de haber sido completamente defraudados. Tampoco pueden detener la historia, que hará que esas cenizas secas sean más fecundas que el rollizo esqueleto del *lagerführer*.²⁸

¿Quién escribirá la historia? Las palabras de Antelme confían en el relato superviviente como el elemento capaz de saldar cuentas con el pasado, aquel que permanecerá aun cuando los campos de concentración se hayan convertido en ceniza. Entre ellas se encontrarán las palabras que otorguen sentido al sinsentido que rodeaba a los presos, como ocurre con los *Roleaux d’Auschwitz*, los fragmentos escritos que los miembros del *Sonderkommando* fueron escondiendo en pequeños recipientes y enterrando en los alrededores de las cámaras de gas para un futuro lector. En ellos, los presos asignados

²⁵ Pág. 118.

²⁶ “El musulmán no le daba pena a ninguno, ni podía esperar contar con la simpatía de nadie. Los compañeros de prisión, que temían continuamente por su vida, ni siquiera le dedicaban una mirada. Para los detenidos que colaboraban, los musulmanes eran fuente de rabia y preocupación, para las SS solo inútil inmundicia. Unos y otros no pensaban más que en eliminarlos, cada uno a su manera” (testimonio de Ryd y Klodzinki citado en Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*: pág. 43).

²⁷ *Si esto es un hombre*: 2009, pág. 120.

²⁸ Pág. 101.

a las operaciones de exterminio, aquellos sometidos a mayor tensión psicológica, no solo relatan las atrocidades vistas, sino los lugares donde se podían hallar otros documentos con los que reconstruir, a pesar de todo, la verdad. Son pequeños documentos heroicos y desesperados, pues muy pocos sobrevivieron al paso del tiempo, como testigos de un afán por contar la historia que trasciende a sus propios autores, conscientes del exterminio puntual a que eran sometidos estos comandos con el fin, precisamente, de no dejar huella. La necesidad de contar entre los miembros del *Sonderkommando* se vuelve si acaso más perentoria, como lo demuestran estos *Roleaux d'Auschwitz*, de los que tan solo se conservan cinco fragmentos, o las cuatro fotografías que lograron tomar con el apoyo de la resistencia polaca infiltrada entre el personal civil del campo, de las que Didi-Huberman da cuenta en su *Imágenes pese a todo*. El de Zalmen Gradowski aparece fechado el 6 de septiembre de 1944:

El carné de notas u otros textos se quedaron en las fosas repletas de sangre, así como de huesos y de carne, que a menudo quemaban del todo. Ello puede reconocerse por el olor. Estimado descubridor, busca por todas partes, en cada parcela del terreno. Debajo se hallan enterradas decenas de documentos, los míos y los de otras personas, que aclaran lo que aquí ocurrió. Hemos enterrado numerosos dientes. Hemos sido nosotros, obreros del Kommando, quienes los hemos diseminado intencionadamente por todo el terreno, para que el mundo pueda encontrar pruebas tangibles de los millones de seres humanos que han sido asesinados. En cuanto a nosotros, hemos perdido toda esperanza a vivir la Liberación.²⁹

La palabra se entierra, así como la libertad de la que es portadora, y espera. También demuestra que la aspiración por la palabra es un fin que trasciende la vida del preso en un escenario, el campo de concentración, que más allá de la aniquilación física de cada uno de ellos pretende anular la posibilidad de imaginarlos, de recordarlos. Como señala Agamben, “antes de transmitirse algo, los hombres deben, ante todo, transmitirse el lenguaje”,³⁰ un lenguaje que se cuenta a sí mismo mientras supone todo un ejercicio de voluntad, pues a través de él se delinea la frontera que separa a inocentes de culpables. Se trata de elegir la inocencia como único resquicio de decisión ante el horizonte totalizante del sufrimiento.

²⁹ Citado en Didi-Huberman: pág. 163.

³⁰ 2008, pág. 153.

2. La batalla por la palabra

¿Sabes qué significa la letra “U”? me preguntó señalándome esa letra en su pecho. Le respondí que claro que sabía qué quería decir: *Ungarn*, húngaro. “¡Qué va! –me respondió–, es *Unschuld* [inocente]”, y se rió, asintiendo con la cabeza, pensativo, disfrutando de su chiste, no sé por qué. Observé la misma expresión en el rostro de los que cuentan el mismo chiste, lo que ocurría con demasiada frecuencia, sobre todo al principio. Parecía que en aquella palabra habían encontrado un sentimiento alentador, por lo menos eso indicaba la misma risa, la expresión idéntica de sus caras, la misma sonrisa dolorida pero encantada con la que contaban y escuchaban el chiste una y otra vez, como cuando uno oye una melodía que llega al corazón o un cuento que le conmueve de una manera especial.³¹

Como dice Derrida, el testigo es aquel “atravesado por la espectralidad de la palabra del otro”³², así que “U” significa *Unschuld*, no *Ungarn*, dentro de la batalla encarnizada que se libra en el *Lager* por el dominio del lenguaje. Y dado que la palabra del preso se convierte en expresión directa de una disidencia, sobre este pende la prohibición de hablar o de ser el destinatario de palabras, lo que, frente a la orden arbitraria y el golpe, convierte al pensamiento racional no solo algo inútil, sino en un obstáculo para la supervivencia: “El intelecto en el campo”, afirma Améry, “se declara incompetente en su totalidad” hasta el punto en “que conduce directamente a una trágica dialéctica de autodestrucción”.³³ El único cauce abierto es el de la animalización del *haftling*, cuyo ingreso en el *Lager* está marcado por el corte de toda conexión lógica con su pasado, la ausencia de un código relacional que explique los acontecimientos que le rodean.

“Grotesco”,³⁴ “sádico”, “maniaco”, “sarcástico”, suelen ser los adjetivos que acompañan al relato de las primeras sensaciones en el campo y el ritual perverso de asimilación al que son sometidos nuestros testigos. El propio Levi resume en “No tratar de comprender”³⁵ el primer “dicho sabio” en el *Lager*. Como Levi, Jean Améry se ocupará por indagar en las especificidades que enfrenta aquel que mantiene una relación más cercana con la lengua, el intelectual que hasta entonces confiaba en la razón verbal su principal

³¹ Kertész: pág. 52.

³² Jerade, Miriam: “Herir la lengua. Por una poética de la singularidad. Derrida, lector de Celan”. Artículo sin publicar.

³³ Traducción mía. págs. 10 y 19.

³⁴ “Nuestro proceso de inserción en este orden nuevo sucede en clave grotesca y sarcástica” (Levi: pág. 49).

³⁵ *Los hundidos y los salvados*: 2009, pág. 595.

recurso vital y su defensa, aun más inerme ante un orden solo comprensible desde la arbitrariedad y la negación del argumento articulado: “Ya desde los primeros días, nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo casi todos, en nuestros cuerpos”,³⁶ constata Robert Antelme, escritor y, por entonces, esposo de Marguerite Duras.

El campo de concentración se presenta como un espacio donde el signo lingüístico sufre una particular perversión; es el dominio del eufemismo encaminado a romper la relación que el lenguaje establece con la verdad, con la representación confiable de una realidad externa³⁷. De la confusión que provocan surge la política del hecho consumado: el poder se ejerce desde los vacíos de sentido. La ruptura comienza desde el mismo lema de la entrada, buena muestra de cómo actúa el lenguaje dentro de este perfecto estado de excepción que representa el *Lager*. Con aquel *Arbeit macht frei* (“El trabajo libera”) que adornaba el frontispicio de Auschwitz o Dachau, un lema popularizado en Alemania desde que la República de Weimar lo adoptara para su programa de obras públicas, o el *Jedem das Seine* (“A cada cual lo suyo”) de Buchenwald, se saluda a los nuevos internos a la vez que se despliega la “broma grotesca”³⁸ que penetra todos los resortes del campo (eso sin renunciar a una cierta coherencia interna, pues *entlassen*: “liberado”,³⁹ designa en los documentos internos al ejecutado). La palabra “libertad”, como recuerda Kertezs en el epígrafe que domina este ensayo, o Ivan Klima, cuando recuerda su cautiverio en el campo de Terezin⁴⁰, se sitúa en el centro del complejo y contradictorio sistema de signos que domina la vida en el *Lager*, por lo que este *Arbeit macht frei* se eleva como una primera codificación de la lógica del campo que implica, de puertas para afuera, un mensaje explícito: “El trabajo que se realiza aquí, el trabajo de exterminio que desarrollamos libera al III Reich de sus enemigos”, mientras de puertas para adentro se desdobra en su contrario: “El trabajo mata” o “lo que te corresponde es morir”. Antelme lo expresa en un párrafo lapidario:

³⁶ Pág. 21.

³⁷ Ver Agamben, G: *Infancia e historia. Destrucción de la historia y origen de la experiencia*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Ariana Hidalgo, 2011.

³⁸ Así se refiere Imre Kertész a los engaños y protocolos iniciales con los que fueron despojados de sus pertenencias y registrados en el *Lager* (pág. 42).

³⁹ Pág. 85.

⁴⁰ Todo el mundo habla de libertad, y con más alarde que nadie aquel que, precisamente, se la deniega a los demás. Los campos de concentración de mi niñez lucían incluso una consigna de libertad sobre la entrada” (pág. 162).

Los informes, las órdenes, incluso los golpes son solo un camuflaje. La organización de la fábrica, la coordinación del trabajo encubren el verdadero trabajo que se hace aquí. Se hace sobre nosotros; es el de hacernos reventar.⁴¹

El preso se obliga así a una continua decodificación del significado explícito: no tratar de comprender como primer consejo ante un lenguaje que surge, cuando lo hace, como simulacro. Indaguemos brevemente en las formas de este *Lagerjaergon* a través de los ejemplos que ofrecen los testimonios: el programa de cámaras de gas recibe el nombre de *Sonderbehandlung* “tratamiento especial”, mientras las pilas de muertos que produce se denominan *figuren*, “figuras”. El prefijo *sonder* (“especial”, “secreto”) acompaña al *Sonderkommando* encargado de las cámaras de gas y los hornos crematorios o a *Sonderbrau*, los prostíbulos que operan en algunos complejos concentracionarios. Los barracones de Buchenwald estaban presididos por un cartel con la figura de un piojo y el lema: *EINE LAUS, DEIS TOD!* (“¡Un piojo, tu muerte!”), cuyo sarcasmo solo se ve superado por el mensaje que, como relata Kertész, los ss cuelgan del cuello de dos presos antes de ser ahorcados por su intento de fuga: *Hurrah! Ich bin wieder da!* (“¡Hurra!, ¡estoy aquí otra vez!”)⁴²; la violencia en el lenguaje se predispone para la violencia como lenguaje. Levi:

Si alguien dudaba (y todos dudaban, porque no entendían y estaban aterrorizados) llovían los golpes, y estaba claro que se trataba de una variante del mismo lenguaje: el uso de la palabra para comunicar el pensamiento, ese mecanismo necesario y suficiente para que el hombre sea hombre, había caído en desuso. Era una señal: para aquellos, no éramos ya hombres; con nosotros, como con la mulas o las vacas, no existía una diferencia sustancial entre el grito y el puñetazo. (...) Cuenta Marsalek, en su libro *Mathausen* (...) que en ese *Lager*, todavía más políglota que Auschwitz, al látigo de goma se le llamaba *der Dolmetscher*, el intérprete: el que se hacía entender por todos.⁴³

El estado de excepción que preside la vida en el *Lager* comienza por el estado de excepción del lenguaje y se prolonga, sin solución de continuidad, por la perversión de la ley externa y anterior al campo, una ley que, como puntualiza Agamben, encuentra en el sistemático asesinato de inocentes el

⁴¹ Pág. 130.

⁴² Pág. 57.

⁴³ *Los hundidos y los salvados*: 2009, pág. 549.

lugar de su más completa oposición a toda norma previa.⁴⁴ La “U” significa *Unschuldung* para reafirmar una certeza dentro de un espacio en el que, a partir del sacrificio de los inocentes, cualquier cosa es posible. Es lo que Hannah Arendt denomina la “paradoja de Auschwitz”, donde “Los judíos criminales no eran sacrificados”⁴⁵, mucho menos los delincuentes comunes, elevados a la categoría de *kapos* en un espacio abierto a “lo inimaginable”⁴⁶ y en el que ninguna de las categorías previas de justicia permanece vigente. El estado de excepción que se inaugura con el retorcimiento del lenguaje y el sacrificio de los inocentes se extiende por todos los ámbitos de la vida del preso en el campo, sometido a una postración corporal (al borde de la inanición, hacinado en los barracones, parasitado por piojos, aterido de frío, sin higiene alguna, enfermo de diarrea) que descansa en un aparato normativo destinado a su completa deshumanización. La norma se destina al aniquilamiento del preso en la medida en que se reafirma una autoridad que crece en proporción a su arbitrariedad. Primo Levi:

Las prohibiciones son innumerables: acercarse más de dos metros a las alambradas; dormir con la chaqueta puesta, sin calzoncillos o con el gorro puesto; usar determinados lavabos o letrinas que son *nur für Kapos* o *nur für Reichsdeutsche*; no ir a la ducha los días prescritos, e ir los días no prescritos; salir del barracón con la chaqueta desabrochada o con el cuello levantado; llevar debajo de la ropa papel o paja contra el frío; lavarse si no es con el torso desnudo.

Infinitos e insensatos son los ritos que hay que cumplir: cada día por la mañana hay que hacer “la cama” dejándola completamente lisa; sacudir los zuecos fangosos y repugnantes de la grasa de las máquinas,

⁴⁴ “Las SS empleaban una lógica de la destrucción que operaba en sí misma de forma tan consistente como lo hacía la lógica de la preservación de la vida en el mundo de afuera”(Améry: pág. 10).

⁴⁵ “En los campos había dos categorías de judíos, los llamados “judíos de transporte” (Transportenjuden), que formaban el grueso de la población y que no habían cometido delito alguno, ni siquiera desde el punto de vista de los nazis, y los “judíos en custodia” (Schutzhaftjuden), que habían sido enviados a los campos de concentración alemanes por haber cometido alguna transgresión u otra, y quienes, bajo el imperio del principio totalitario de aplicar todo el peso del terror del régimen a los “inocentes”, estaban considerados mejor que los otros (...). Lo anterior era la “gran paradoja de Auschwitz. Aquellos a quienes se había sorprendido en la ejecución de actos de delincuencia eran tratados más considerablemente que los otros”, no fueron objeto de selecciones y, por norma general, lograron sobrevivir” (Arendt: pág. 137).

⁴⁶ Los testimonios en torno a la incredulidad generalizada son abundantes, Erich María Remarque, uno de los testigos de excepción de la I Guerra Mundial, huido a Estados Unidos de la persecución nazi, ofrece un testimonio muy significativo en *Sombras en el paraíso*, cuando al ejercer como ayudante de producción en Hollywood, con el encargo de contextualizar el retrato que las películas de propaganda bélica ofrecían de la II Guerra Mundial y, en particular, de los campos nazis, describe la reacción de la dirección: “¡Nadie lo creería, nadie! ¡Tenemos que hacer una película humana! ¡Incluso lo inhumano tiene que basarse en lo humano!” (pág. 351).

raspar de las ropas las manchas de fango (las manchas de barniz, de grasa y de herrumbre se admiten, sin embargo); por las noches hay que someterse a la revisión de los piojos y la revisión del lavado de los pies; los sábados hay que afeitarse la cara y la cabeza, remendarse o dar a remendar los harapos; los domingos, someterse a la revisión general de la sarna, y a la revisión de los botones de la chaqueta, que tienen que ser cinco.⁴⁷

Como analiza Giorgio Agamben en su *Homo Sacer*, la norma perversa se origina en el marco de un lenguaje perverso en la medida en que este construye el código sentido sobre el que se arbitra esta.⁴⁶ Más que invalidar la norma, el vacío de significado facilita el estado de excepción al posibilitar que esta pierda sus límites y se vuelva omniabarcadora, transforme la vida en ley precisamente porque esa ley permanece en estado de plena latencia, sin enunciar, lo que convierte al *Lager* en “el lugar en que el estado de excepción coincide perfectamente con la regla y en que la situación extrema se convierte en el paradigma mismo de lo cotidiano”.⁴⁷ *Heterotopía* del nazismo, “máquina experimental de una desaparición generalizada”⁴⁸ (de la vida, la lengua, la memoria, el vínculo social o la culpa), el campo de concentración se sitúa más allá del lenguaje para instaurar una ley no formulada: pura “vigencia sin significado”.⁵¹ En este escenario, el asesinato de inocentes y la “selección positiva del sádico”⁵² como quien imparte la norma (delincuentes comunes y presos políticos en connivencia con el verdugo), expresa una declaración de intenciones: de nada vale saber, de nada cumplir la ley. Se inaugura un nuevo código ajeno a corrección o redención alguna, en el que “Sucumbir es lo más sencillo: basta cumplir órdenes que se reciben, no comer más que la ración, atenerse a la disciplina del trabajo y del campo. La experiencia ha demostrado que, de este modo, solo excepcionalmente se puede durar más de tres meses”, corrobora Levi.⁵³ Por su parte, Antelme describe el caos legal del *Lager* como una situación provocada por los propios *Kapos*, “hombres cuyo fin era evitar a cualquier precio la instauración de esa legalidad” para justificar su papel represor dentro de su particular lucha por la supervivencia:

⁴⁷ *Si esto es un hombre*: 2009, pág. 56.

⁴⁸ En palabras de Agamben: “El derecho tiene carácter normativo (...) no porque ordene y prescriba, sino en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia en la vida real, normalizarla” (2006, pág. 40).

⁴⁹ 2010, pág. 50.

⁵⁰ Didi Huberman: pág. 39.

⁵¹ 2010, pág. 278.

⁵² Frankl: pág. 88.

⁵³ *Si esto es un hombre*: 2009, pág. 121.

Bajo estos hombres solo podía reinar la ley ss sin tapujos. Para vivir, e incluso vivir bien, tan solo podían agravar la ley ss. En ese sentido jugaron un papel de provocadores. Provocaron y mantuvieron entre nosotros, con una saña y una lógica asombrosas, el estado de anarquía que les era necesario. Jugaban el juego a la perfección. No solo se afirmaban así a los ojos de los ss como diferentes de nosotros por naturaleza, sino que aparecían frente a ellos como auxiliares indispensables y merecían, en efecto, vivir bien. Matar de hambre a un hombre para tener que castigarlo después por robar cáscaras y, gracias a esto, merecer la recompensa del ss y, por ejemplo, conseguir como premio la sopa que hambreará aún más al hombre, tal era el esquema de su táctica.⁵⁴

La misión reeducadora y disciplinaria que acompaña al concepto moderno de presidio cede así a un objetivo diferente, que consiste en disponer de un teatro de la crueldad donde a la víctima, apartada de toda posibilidad de redención, se le arroja sobre el espectáculo de su propia degeneración (provocada). El cuerpo se transforma así en escenario de su naturaleza culpable mientras su inserción como colaborador en la máquina de exterminio pretende borrar los últimos restos de su inocencia simbólica. Auschwitz responde a una de las máximas del nazismo más repetidas, como detalla Eric Michaud, en la omnipresente parafernalia del partido: *Idee und Gestalt*, “idea y forma”, que entiende la misión del Reich como un “trabajo creador”⁵⁵ que desde su intuición visionaria “le ha sido confiada”, en palabras de Joseph Goebbels, “la alta responsabilidad de formar, a partir de la masa bruta, la imagen sólida y plena del pueblo”.⁵⁶ Como afirma Jean Luc Nancy, “La representación ocupa un lugar determinante en el seno del nazismo, de su dispositivo ideológico y práctico”,⁵⁷ lo que se confirma en la hiperinflación retórica que se extiende desde los discursos de la alta comandancia al carácter simbólico que se otorga a cada uno de los acontecimientos del Reich. Desde los gestos teatrales de Hitler y “sus gritos espasmódicos”, según lo describe Víctor Klemperer, a la constante repetición de soflamas y eslóganes por todos los medios al alcance del régimen, la “filosofía del Hitlerismo”, como la denomina Levinas, crea toda una liturgia de nuevo cuño tanto a nivel físico (desfiles, coreografías, arquitecturas) como a nivel simbólico (lenguaje, ley, conocimiento,

⁵⁴ Pág. 22.

⁵⁵ Michaud: pág. 11.

⁵⁶ Michaud: pág. 19.

⁵⁷ Pág. 41.

historia), que sitúa el “gesto ario” y su tarea de transformación ineludible como centro gravitatorio. Tal saturación implica, en justa oposición, la teatralización del “gesto judío” como reificación de un mal tan radical como el bien que amenaza, y que frente a la apoteosis física del ario encarna en el cuerpo degradado del *haftling*. El campo de concentración celebra toda una coreografía deforme, grotescamente carnavalizada de las virtudes del Reich, quintaesenciadas en su ejército: limpieza, desfiles, uniformes⁵⁸ e, incluso, marchas militares:

Una banda comienza a tocar junto a la puerta del campo: toca *Rosamunda*, la famosa canción sentimental. Y nos parece tan extraño que nos miramos sonriendo burlonamente (...), puede que todas estas ceremonias no sean más que una payasada colosal al gusto germánico. Pero la banda, al terminar *Rosamunda*, sigue tocando otras marchas, una tras otra, y ha aquí que aparecen los pelotones de nuestros compañeros que vuelven del trabajo. Vienen en columnas de cinco: tienen un modo de andar extraño, inhumano, duro, como fantoches rígidos que solo tuviesen huesos: pero andan marchando escrupulosamente al ritmo de la música.⁵⁹

En el *Lager* se despliega la cara opuesta de la utopía nacional socialista: el teatro de la víctima moldeada por el aparato de signos hitleriano, ante el espectáculo de su degradación, frente al espejo de sí misma siendo aniquilada. Como apostilla Améry, “El gobierno ss aparece como el estado en el cual la idea se convierte en realidad”:⁶⁰ lo que sucede en el *Lager* no es solo un asunto de economía de medios, de maximización de la maquinaria de exterminio y aprovechamiento, hasta el último resto, del trabajo forzado de los miles de prisioneros incluidos en la industria militar. Hay algo más, un exceso, una reconstrucción grotesca, sádica, que necesita recrearse en sí misma a través de la tortura, la generalización del caos y el retorcimiento del lenguaje. Semprún cuenta cómo los *kapos* elegían a las parejas de portadores para las tareas más duras de acarreo de materiales, quienes obligaban “a trabajar juntos a los deportados de complexión más dispar: a un gordo bajito con un delgado larguirucho, por ejemplo, a un forzudo con un renacuajo, con el fin de provocar, además de la dificultad objetiva de la carga en sí en unas

⁵⁸ “El ejército de los prisioneros del *Lager* tenía que ser una copia sin gloria del Ejército propiamente dicho o, mejor dicho, una caricatura suya. Un ejército tiene un uniforme: limpio, adornado y cubierto de insignias el del soldado; sucio, mudo y gris el del *haftling*; pero los dos tienen que tener cinco botones porque, si no, se los castiga” (Levi. *Los hundidos y los salvados*: 2009, pág. 571).

⁵⁹ Levi. *Si esto es un hombre*: 2009, pág. 51.

⁶⁰ Traducción mía. pág. 12.

condiciones semejantes, una animosidad prácticamente inevitable entre dos seres de capacidades físicas y resistencias muy distintas”,⁶¹ o el descubrimiento que narra Levi, cuando al liberar Auschwitz descubren almacenes con centenares de cucharas, las mismas de las que ellos carecían: “No era, por lo tanto, cuestión de ahorro, sino deliberada intención de humillar”.⁶² Hablamos de actos antieconómicos, contrarios al cálculo racional o incluso obstaculizadores del objetivo técnico, como sucede con la propia “Solución final”, que ante la crisis de medios de los últimos meses de guerra, y como relata Arendt, impedía el curso normal de las operaciones en el frente del Este. El mito de la eficiencia incorpora un elemento que, en opinión de Améry, contradice la “banalidad del mal” que Hannah Arendt asigna al nazismo: el engranaje del campo de concentración no provoca únicamente una muerte desritualizada, mecánica, desarrollada con la frialdad y la despreocupación del contable, sino que despliega una liturgia de la crueldad que forma parte integral de su misión, una “maníaca” voluptuosidad que contamina todos los resortes de su funcionamiento interno.

No obstante, una paradoja asalta cualquier análisis. Y es que si se trata de una representación que pretende borrar todo testigo, si explícitamente se prohíbe y se destruye todo documento, todo rastro de lo que allí sucedió, si sistemáticamente se elimina a los miembros del *Sonderkommando* para que no puedan testimoniar su experiencia: ¿cuál sería la razón de un teatro sin público, que se pretende ágrafo, afásico, inimaginado? Un fragmento del discurso que Heinrich Himmler dedica a los lugartenientes de los *Einsatzgruppen* en octubre de 1943, encargados del exterminio de la población civil en el frente del Este, nos sitúa sobre la pista:

Ustedes, en su mayoría, deben de saber lo que son cien cadáveres, uno al lado del otro, o quinientos, o mil: haberlo soportado y, al mismo tiempo, salvo algunas excepciones causadas por la debilidad humana, haber seguido siendo hombres honrados, es lo que nos ha endurecido. Es una página de gloria de nuestra historia que nunca fue escrita y no lo será jamás.⁶³

El exterminio silente certifica un pacto secreto, el de la complicidad de los victimarios. Como propone Nancy, nos situamos ante el “Espectáculo de su propia aptitud para imponer la muerte y clavar en ella su mirada”:⁶⁴ su

⁶¹ Pág. 51.

⁶² Levi. *Los hundidos y los salvados*: 2009, pág. 569.

⁶³ Citado en Nancy: pág. 51.

propia deshumanización, la totalidad del puro accionar, la transgresión de toda norma (y lenguaje) previos, un pacto de sangre unido por el crimen, el secreto que sella una lealtad mutua absoluta. Después de Auschwitz, o de los más de un millón de ejecutados a sangre fría por los *Eisantzgruppen*, solo espera el triunfo o la autoinmolación.

El campo de concentración ejerce centro gravitatorio de todo un sistema de representación que realiza la “idea” del nazismo a partir de su imposición de un nuevo lenguaje y su pretensión de fundar una nueva realidad. Es la *LTI*, la *Lingua Tertii Imperii* que ocupa a Victor Klemperer, un sistema de vaciamiento lingüístico al servicio del fanatismo ideológico. Cada uno de los rasgos de la *LTI* que enumera Klemperer en su canónico estudio: la mecanización de las fórmulas sintácticas, la pobreza terminológica, la indistinción entre el lenguaje escrito y el hablado, la inexistencia de registros, la repetición de tópicos y frases hechas, la adopción de formulismos militares, el eufemismo como recurso, el bombardeo informativo del espacio privado, la generalización del grito y la arenga (“el estilo válido para todo el mundo era el del agitador que grita como un charlatán”),⁶⁵ generan un habla enajenante que no solo alza un muro entre significante y significado, sino entre el hablante y su propia lengua: desubjetivan al individuo. Se trata, en palabras de Klemperer, de un habla “tóxica”, o “enloquecida”, en las de Derrida (“sí, una lengua puede volverse loca, incluso convertirse en una locura, la locura misma, el lugar de la locura, la locura en la ley”)⁶⁶, que aspira a acabar con toda capacidad de testimonio, es decir, de cualquier apropiación individual del idioma, una lengua que al decirse diga al sujeto que la realiza. Klemperer:

Sería por tanto erróneo decir que la *LTI* apela en todos los ámbitos exclusivamente a la voluntad. Pues quien apela a la voluntad invoca al individuo, aunque se dirija a la colectividad compuesta por seres individuales. La *LTI* se centra por completo en despojar al individuo de su esencia individual, en narcotizar su personalidad, en convertirle en pieza sin ideas ni voluntad de una manada dirigida y azuzada en una dirección determinada, en mero átomo de un bloque de piedra en movimiento. La *LTI* es el lenguaje del fanatismo de masas.⁶⁷

⁶⁴ Pág. 53.

⁶⁵ Klemperer: pág. 3.

⁶⁶ Derrida: pág. 37.

⁶⁷ Pág. 4.

La maquinaria discursiva que pone en marcha el III Reich instiga, por medio de la desobjetivización y la censura de todo espacio lingüístico alternativo, un exilio interior que, o bien se canaliza como resistencia silente o bien como *disavowal*: el “mirar para otro lado” de base lacaniana que otorga mayor autoridad al aparato simbólico (en este caso, lo que consigna la el partido nazi a través de la *LTI*) que una realidad exterior que, aunque se sabe contraria a este, se prefiere obviar. Dentro de este programa de silencios compartidos, el vacío de lenguaje que provoca la *LTI* activa un secreto que se extiende por todos los resortes de la vida individual, hasta hacer de la cotidianidad un teatro colectivo basado en el simulacro de ser nazi. Como destaca Arendt, una vez acabada la guerra, incluso quienes ocuparon cargos de importancia en el Reich se repetían, y repetían a quienes quisieran escucharlo, que siempre se habían “opuesto internamente” al régimen.⁶⁸ La ruptura que causa la *LTI* entre saber y decir posibilita el pacto criminal. Ahí reside la clave del guiño que une al ss destacado en el *Eisantzgruppen* y al civil que prefiere no mirar, cómplices a través de un mecanismo lingüístico de disociación que, volviendo al discurso de Himmler, permite contemplar el asesinato de masas y, al mismo tiempo, seguir siendo un “hombre honrado”.

Mirar para otro lado es el gesto sobre el que gravita un espacio político que, en opinión de Arendt, causó el colapso moral de la ciudadanía alemana del momento, mayoritariamente⁶⁹ seducida por una estrategia que la liberaba de toda responsabilidad: el acto se separa del lenguaje en las operaciones de un lenguaje tóxico y reproducido hasta la extenuación, simulacro infinito que llena sus vacíos con palabras que pretenden estrangular una razón que falta. Al erigirse como sistema lingüístico autónomo, es decir, que solo es coherente dentro de su propia formulación, la *LTI* prescinde del hablante. Es “ley vigente sin significado”, estado de

⁶⁸ “El problema, en este caso, no radica en averiguar si decían la verdad o no, antes bien consiste en hallar la razón por la cual, en la Alemania de Hitler, donde tanto abundan los secretos, no hubo jamás secreto mejor guardado que este de la “oposición interna”. En el ambiente de terror imperante en la Alemania nazi, guardar tal secreto era absolutamente imprescindible. (...) Todos tenían la obligación de aparecer “exteriormente” incluso más nazis que los nazis normales, a fin de poder guardar su secreto” (pág. 78).

⁶⁹ “Ni siquiera puede afirmarse con toda certeza que ninguno de cuantos se reían o se indignaban por las burdas mentiras de Goebbels quedaba de alguna manera afectado por ellas. Cuántas veces oí decir en mi época de profesor en la Universidad de Nápoles que este o aquel periódico *è pagato*, que estaba pagado, que mentía por encargo, y al día siguiente, esos mismos que gritaban *pagato!* creían a pies juntillas algún evidente infundio de ese mismo periódico. Porque estaba impreso en letras gruesas y porque otros lo creían. (...) Y sé también que todo hombre culto lleva dentro un estrato psíquico de pueblo, que en un momento dado todo mi saber sobre el engaño, toda mi atención crítica no me sirven en absoluto. Alguna vez me avasalla la mentira impresa, cuando me bombardea desde todos lados, cuando son pocas, cada vez menos, las personas de mí alrededor que la ponen en entredicho, y al final ya nadie duda de ella” (Klemperer: pág.14).

excepción del lenguaje que desemboca en estado de excepción político.

A partir de esta formulación, el campo de concentración se convierte en otro de esos secretos activos, invisibilizado por el aparato de propaganda aunque operativo en tanto realidad que late desde la sospecha: suficiente para simular que no existen, suficiente para temer sus consecuencias. Un secreto que la *LTI* extiende a la víctima objetiva, igualmente desobjetivada y seducida por ese “mirar para otro lado”, que incluso hasta el mismo momento en que penetra en la cámara de gas con una pastilla de jabón en a mano, adornada como si se tratara de una ducha colectiva, le permite aferrarse a la esperanza que lanza el engaño. De ahí la apelación que Hannah Arendt realiza en torno a la responsabilidad de la víctima, que en muchos casos acudió a las puertas de su propia ejecución tan ajena a sus actos como el verdugo, presa del mismo estado de autoenajenación, confiada en las señales de un lenguaje de poder que siempre demandó su colaboración activa. Si *Eichmann en Jerusalem*, el controvertido trabajo de Hannah Arendt, popularizó su *dictum*, aquí cuestionado, de la “banalidad del mal” en referencia a la rutina administrativa con la que se engranaba la maquinaria nazi de la muerte, no parece menos polémico su estudio del colaboracionismo y el papel que ejercieron los consejos y la policía judía dentro el aparato de deportación (en la mayoría de los casos a cargo de las listas de deportados, la búsqueda de individuos fugados e incluso la elaboración de informes sobre los bienes que poseían),⁷⁰ como pieza necesaria para la eficacia del sistema. “Sin la ayuda de los judíos en las tareas administrativas y policiales”, concluye Arendt, “se hubiera producido un caos total o, para evitarlo, hubiese sido preciso emplear fuerzas alemanas, lo cual hubiera mermado gravemente los recursos humanos de la nación” a la vez que, continúa Arendt, la mitad de las víctimas judías hubieran podido salvarse de no haber seguido las instrucciones de los consejos judíos.⁷¹ A partir de esta acusación, cabe plantearse cuál es la responsabilidad de la víctima inserta en un lenguaje de poder que no la distingue con respecto al verdugo. El colapso moral, por lo tanto, no es un asunto que Arendt circunscriba al culpable histórico, sino que alcanza a todo el que se incorpora al aparato de excepción legal y de lenguaje que constituye el nazismo y asume su aniquilación simbólica. El *Lager* reaparece así como teatro de la indiferencia entre la víctima y su verdugo, lugar que excita la culpabilidad común e invita a la víctima a anular su representación:

⁷⁰ Consultar Arendt: págs. 73 y 77.

⁷¹ Págs. 73 y 78.

sobrevivirás, es el mensaje implícito, en la medida en que participes del crimen colectivo. Antelme:

Lucien está instalado en su refugio. Comprendió que, para sobrevivir, no hay que trabajar, sino hacer trabajar a los demás, hacer que les peguen y comer raciones. Como consecuencia, Lucien comenzó a engordar. No se separa del kapo. Lo adula y lo hace reír. Ya forma parte de esa categoría de detenidos a la cual llamarán la “aristocracia” del kommando. (...) Comerán, fumarán, tendrán sobretodos, zapatos verdaderos. Gritarán si estamos sucios, cuando hay una canilla para quinientos y ellos se lavan con agua caliente y se cambian de ropa interior.

El pan extra que comen, la margarina, el salchichón, los litros y litros de sopa, son nuestros, nos los han robado. Los papeles están repartidos; para que ellos vivan y engorden, los demás deben trabajar, morirse de hambre y ser golpeados.⁷²

Es la “zona gris” de la que habla Primo Levi, donde la frontera entre víctimas y victimarios se diluye: visualmente se confunden, asumen responsabilidades paralelas, colaboran en la medida en que se contaminan del mismo lenguaje y advierten que este representa la clave de supervivencia. A Vasily Grossman pertenece una de las descripciones más poderosas de la configuración del *Lager*:

Uno podría pensar que para controlar a aquella enorme masa de prisioneros se necesitaría un ejército de vigilantes igual de enorme, millones de guardianes. Pero no era así. Durante semanas no se veía en los barracones un solo uniforme de las ss. En las ciudades-Lager eran los propios prisioneros los que habían asumido el deber de la vigilancia policial. Eran ellos los que velaban por que se respetara el reglamento interno de los barracones, los que cuidaban de que a sus ollas solo fueran a parar las patatas podridas y heladas, mientras que las buenas y sanas se destinaban al aprovisionamiento del ejército.

Los propios prisioneros eran los médicos en los hospitales, los bacteriólogos en los laboratorios del Lager, los porteros que barrían las aceras de los campos. Eran incluso los ingenieros que procuraban la luz y el calor en los barracones y que suministran las piezas para la maquinaria. (...) Los prisioneros participaban del trabajo más

⁷² Pág. 71.

confidencial del Estado del campo, incluso en la redacción de las listas de “selección” y en las medidas aplicadas a los prisioneros en las *Dunkelkammer*, las celdas oscuras de hormigón. Daba la impresión de que, aunque las autoridades desaparecieran, los prisioneros mantendrían la corriente de alta tensión de los alambres, que no se desbandarían ni interrumpirían el trabajo.⁷³

Desde la asunción del carácter absoluto, trascendente, de la “tarea histórica” del III Reich, la víctima se enfrenta a una aniquilación que va más allá de su vida y su cuerpo. Se trata de borrar su relato, su memoria, el mínimo rastro de su existencia debe desaparecer con ella y el campo de concentración es el lugar donde se opera ese exterminio. De ahí que los contornos de la víctima se desdibujen ya antes de su desaparición física, anulada por un aparato de borramiento que se prolonga antes y después de su muerte. La ausencia de rito, la volatilización de sus restos o el reciclaje del resto corporal aprovechable metaforiza su inexistencia simbólica, su completa eliminación en tanto posibilidad de representación y memoria. Y el *Lager* ejerce como el núcleo signifiante⁷⁴ de la “suprerepresentación nazi”: máquina lingüística y marco de realidad, el lugar donde esta “se da el espectáculo del aniquilamiento de lo que, a sus ojos, es la no representación”.⁷⁵

Retomemos entonces la pregunta que suscitaba Arendt: ¿cuál es, en este contexto, la responsabilidad de la víctima? La mayoría de los testimonios, enfrentados en otros aspectos de esta pregunta, concuerda sin embargo en una declaración: no cejar en la batalla por el lenguaje, reclamar la oposición constitutiva entre víctima y verdugo, caracterizada, más que por su oposición entre la vida y muerte, el ejecutor y el ejecutado, por su posición respecto a la posibilidad de testimoniar. Pues si la víctima, según Giorgio Agamben, “no puede no recordar” al encontrarse encadenada a su esencia de testigo y superviviente,⁷⁶ el verdugo se destaca, contrariamente, por su incapacidad para la palabra, por su cesura constitutiva entre sus actos y su memoria:

No es, pues, una casualidad que los miembros de las ss, casi sin excepciones, se mostraran incapaces de aportar su testimonio. Mientras

⁷³ Pág. 16.

⁷⁴ Raoul Hilbert: “Un lata de Zyklon, el gas con el que se mataba a los judíos en Auschwitz y Maidanek. Me habría gustado ver una única lata situada sobre un zócalo, en una salita, sin nada más entre las cuatro paredes; habría simbolizado la Alemania de Adolf Hitler” (citado en Traverso: pág. 7).

⁷⁵ Nancy: pág. 48.

⁷⁶ 2009, pág. 26.

las víctimas testimoniaban sobre el hecho de haber pasado a convertirse en inhumanas, por haber soportado todo aquello que *podían* soportar, los verdugos, que torturaban y asesinaban, no dejaron de ser “hombres honestos”, no soportaron aquello que, sin embargo, podían soportar.⁷⁷

El verdugo es el que no ve y al que, en su más perfecta realización, no se ve (su imagen estereotípica incluye una máscara). Solo es una mano ejecutora sin decisión sobre su acto, un individuo desubjetivado al servicio de un mecanismo de poder que podría situar a cualquier otro en su lugar. Como señala Nancy, “La víctima ya no tiene ningún espacio de representación [es víctima antes de morir, ha muerto en su capacidad simbólica], mientras que su verdugo no tiene otra representación que la de sí mismo en el cumplimiento y la completitud de esta abolición del espacio”.⁷⁸ Dentro de este código de la representación, el “musulmán” ejerce entonces como la víctima perfecta del *Lager*, la víctima a la que ha sido sustraída la capacidad de testimoniar, cuerpo sin palabra. El exterminio de todo testimonio cumpliría con exactitud el borramiento de cualquier resquicio de libertad, toda noción de ley y lenguaje que no sea el de una complicidad criminal ajena a la culpa, pues sus términos se resuelven en el ámbito “suprarrepresentante” del todo o la nada, la victoria del III Reich en tanto marco de realidad o su completa aniquilación.

3. Reconstruir la palabra

Con el avance de las tropas aliadas y la inminente pérdida de los enclaves concentracionarios, la *Wehrmacht* afronta la “Operación Nerón”, como se conoce a la orden de la alta comandancia nazi de destruir, en el repliegue, todo resto del exterminio. Al vacío de lenguaje que precede y ocasiona el III Reich se le pretende añadir el del olvido de su propia huella en las zonas ocupadas. Se agiliza así la destrucción de pruebas, que incluía ingentes ficheros administrativos, listas de ejecutados, fotografías (en Auschwitz operaron dos laboratorios fotográficos), documentación económica, militar, médica o informes de trabajo (solo el complejo de Auschwitz comprendía 48 campos y empleaba a unos 30,000 presos), volatilizadas a la vez que se explosionaban algunos de los edificios donde se desarrollaban las tareas de exterminio, o las ss trataban de asesinar a los supervivientes de los *Sonderkommandos* en las “marchas de la muerte”, las deportaciones de

⁷⁷Agamben. *Lo que queda de Auschwitz*: pág., 81.

⁷⁸Pág. 60.

miles presos hacia campos alemanes más alejados del frente. El cometido era claro, no dejar testimonio, mantener en el dominio del secreto, de lo inimaginable, la memoria del *Lager*. Levi recoge unas palabras de Simon Wiesenthal:

Muchos sobrevivientes recuerdan que los soldados de las ss se divertían en advertir cínicamente a los prisioneros: “De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero si incluso alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas. [...] La gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creará a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. La historia del *Lager*, seremos nosotros quien la escriba.⁷⁹

La advertencia, de hecho, se cumplirá durante los primeros años de la victoria aliada, en que prácticamente se desconocen los sucesos acaecidos en los campos de concentración alemanes. Como señala Enzo Traverso y la propia historia editorial de los textos que han ido surgiendo en este trabajo, hasta los años setenta y con excepción de acontecimientos puntuales, como el premio Goncourt concedido a André Schwarz-Bart por *Le Dernier de justes* en 1959 o la atención que concita el juicio a Adolf Eichmann en 1961, del que se ocupa Hannah Arendt en su *Eichmann en Jerusalem*, el silencio y la invisibilidad se interponían en el relato del exterminio.⁸⁰ Tanto más en la medida en que el mundo intelectual no se sintió interpelado por este episodio y dejó que el recuento de lo ocurrido se abriera paso, con evidentes dificultades, a través de la voz de los supervivientes directos. El testigo, por lo tanto, encaró casi en solitario la tarea de mantener viva la memoria de estos hechos.

Una memoria que también ha debido enfrentarse con uno de los debates más candentes en torno al testimonio de la *Shoah*, y que considera infranqueable la distancia que media entre el horror experimentado por la víctima y el relato que se hace de él, algo que convierte el ejercicio de la memoria en un falso contacto con el suceso original, como si cualquier

⁷⁹ *Los salvados y los hundidos*: pág. 475.

⁸⁰ Pág. 17.

representación del exterminio degradara o pervirtiera la experiencia real. Como señala Semprún, desde esta perspectiva nunca se dispondrá del testimonio del verdadero testigo, aquel que fue conducido a la cámara de gas, pues no sobrevivió para contarlo: “Jamás habría supervivientes de las cámaras de gas nazis. Nadie jamás podrá decir: yo estuve allí (...) De ahí la angustia de no resultar creíble, porque no se está muerto, porque se ha sobrevivido”⁸¹. Un argumento reincidente y que ha llegado, en las voces de Claude Lanzmann (director de *Shoah*) o el crítico Gérard Wajcman (*El objeto del siglo*), a denegar la posibilidad de la recreación de un espacio que debe permanecer en la esfera de lo inimaginable como prueba de respeto a las víctimas, simplificadas en cualquier representación que se pretenda de ellas. Se trata de un “acontecimiento sin testigos”, “sin imágenes”, en el que se corre el riesgo de “usurpar el estatuto del testigo”⁸². Dentro de esta corriente crítica, el musulmán se transforma de víctima que no cumple con su parcela de responsabilidad (en tanto testimoniante), en “testigo integral”, lo que supone un argumento paradójico, pues cifra la integridad del testigo en la imposibilidad de testimoniar, en el testimonio que no se produce:

Los “verdaderos” testigos, los testigos “integrales” son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo. Son los que “han tocado fondo”, los musulmanes, los hundidos. Los que lograron salvarse, como seudotestigos, hablan en su lugar, por delegación: testimonian de un testimonio que falta.⁸³

En contra del argumento anterior de Agamben, se puede observar cómo los testimonios de Levi, Kertész o Antelme nos transmiten, a través de multitud de episodios, situaciones cuya desesperación y degradación física en nada difieren del musulmán... en nada, excepto en el hecho de no haber muerto, un requisito final que invalidaría todo testimonio en cualquier circunstancia imaginable, pues la condición necesaria para que se produzca es la propia supervivencia que permita contar. En la medida en que el testimonio surge, precisamente, en situaciones en las que no parece posible decir, en que la lengua se enfrenta a su límite y reacciona defensivamente al vacío que se abre ante sí, podemos decir que solo existe el testimonio del “seudotestigo”. Si, como señala Didi-Huberman: “la noción misma de imagen (...) se confunde con la tentativa incesante *de mostrar lo que no*

⁸¹ Semprún: pág. 64.

⁸² Citado en Didi Huberman: pág. 88.

⁸³ Agamben: 2010, pág. 34.

puede ser visto”,⁸⁴ ¿acaso la noción misma de escritura no señala la tentativa incesante de mostrar lo que no puede ser dicho? El espacio de la escritura pertenece a aquello que permanece sin formular, pues precisamente porque el significado no se colma nunca perdura la posibilidad de nuevos significados y el cuestionamiento de los anteriores. La lengua se preserva así del cliché, de la verdad como callejón sin salida, de lo “ya dicho” que avoca al silencio propio del lenguaje del nazismo. “Hay testimonio porque hay imposibilidad de habitar”, apostillará Agamben en otro momento de *Lo que queda de Auschwitz*, mientras sitúa la autoridad del testigo “en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir”.⁸⁵ Todo testigo, para cualificarse como tal, enfrenta una prueba que le sitúa ante el límite del lenguaje, que es el límite de la vida, por lo que el vacío que media entre experiencia y signo surge como su condición indispensable. Semprún:

Una duda me asalta sobre la posibilidad de contar. No porque la experiencia vivida sea indecible. Ha sido invivible, algo por completo diferente, como se comprende sin dificultad. Algo que no atañe a la forma del relato posible, sino a su sustancia. No a su articulación, sino a su densidad. Solo alcanzarán esa sustancia, esa densidad transparente, aquellos que sepan convertir su testimonio en un objeto artístico, en un espacio de creación. O de recreación. Únicamente el artificio de un relato dominado conseguirá transmitir parcialmente la verdad del testimonio.⁸⁶

Auschwitz será inhabitable, será innombrable, pero es imaginable o, como afirma Didi-Huberman y confirma Robert Antelme⁸⁷, “únicamente es imaginable”,⁸⁸ precisamente porque la palabra surge, en ese contexto, como un modo de colmar el vacío de lenguaje y sortear el abismo que rodea a la víctima, de modo que, dadas las extraordinarias limitaciones a las que se enfrenta, tenemos la obligación de imaginarlo. Se trata de no doblegarse al olvido que pretendía extender el III Reich, negarse a aceptar

⁸⁴ Pág. 197.

⁸⁵ Pág. 165.

⁸⁶ Semprún: pág. 25.

⁸⁷ “Recién volvíamos, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experiencia viva aún y sentíamos el deseo frenético de decirla tal cual era. Y, sin embargo, ya desde los primeros días, nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo, casi todos, en nuestros cuerpos. ¿Cómo resignarnos a no tratar de explicar de qué manera habíamos llegado hasta allí? Estábamos efectivamente frente a una de esas realidades de las que se dice que sobrepasan a la imaginación. Quedaba claro entonces que solo por elección, es decir una vez más, gracias a la imaginación, podríamos intentar decir algo” (pág. 21).

⁸⁸ Pág. 75.

ese espacio de “lo inimaginable” y a cambio recomponer, a pesar de todas las insuficiencias, una experiencia en la lengua que restaure la identidad y el relato de la historia:

No hay que gritar, ni rebelarse o tratar de huir. (...) En realidad, después de la sopa el hombre relevará al frío, luego comenzará de nuevo el frío y envolverá al hambre, más tarde, los piojos envolverán al frío y al hambre, luego la rabia de los golpes envolverá piojos, frío y hambre ; luego la guerra que no termina envolverá rabia, piojos, frío y hambre, y vendrá el día en que el rostro, en el espejo, volverá a gritar “Estoy aquí”; y todos los momentos en que su lenguaje, que no cesa nunca, encerrará piojos, muerte, hambre, rostro.⁸⁹

Otra de las escenas que se repite a lo largo de la literatura concentracionaria es aquella en que, al recuperar el lenguaje, el testigo siente la irrefrenable necesidad de mostrar y, con ello, mostrarse, como guía de un nuevo universo en el cual él cobra importancia en tanto superviviente de una experiencia que se eleva sobre la incomprensión, pero también sobre el *disavowal* colectivo, ese “no querer ver” incluso más lacerante tras la liberación. La primera misión del superviviente consiste, entonces, en “hacer ver” a quien permaneció ciego.⁹⁰ “Liberación” es poder contar, sentirse en posesión de la palabra a pesar de la distancia que guarda con la experiencia que acaba de vivir (“Decimos ‘hambre’, decimos ‘cansancio’, decimos ‘miedo’ y ‘dolor’, decimos ‘invierno’ y son otras cosas”, confiesa Levi, “Son palabras libres, creadas por hombres libres que vivían, gozando y sufriendo, en sus casas”),⁹¹ o precisamente porque la posibilidad de una lengua (y una experiencia) libre y viva es que en su asedio a la verdad y su “no poder decir” no deja de inaugurar nuevos significados. Más que en el momento en que las tropas aliadas penetran en el campo, para el superviviente la liberación se produce al recuperar la posibilidad de la representación negada, de reconocerse a sí mismo como individuo nuevamente investido

⁸⁹ Pág. 103.

⁹⁰ “¿Enseñar? Tal vez la única posibilidad de hacer comprender fuera, efectivamente, hacer ver. Las muchachas de uniforme azul, en cualquier caso, vieron. Ignoro si llegaron a comprender, pero lo que se dice ver, vieron. Las hice entrar por la puerta del crematorio, que llevaba al sótano. Acababan de comprender que no era una cocina y, de repente, enmudecieron. Les enseñé los ganchos donde colgaban a los deportados, pues el sótano del crematorio también servía de sala de tortura (...). Ya no tenían nada que decir. No más risas, ni conversaciones, ruidosa pajarera: silencio. Suficientemente pesado, suficientemente espeso como para desvelar su presencia detrás de mí. (...). Les enseñé la hilera de hornos, los cadáveres medio calcinados que habían quedado en su interior. Les nombraba sencillamente las cosas, sin comentarios. Era necesario que vieran, que trataran de imaginar” (Semprún: pág. 137).

⁹¹ Pág. 158.

de capacidad simbólica. Así justifica Primo Levi la escritura de *Si esto es un hombre*:

La necesidad de hablar “a los demás”, de hacer que “los demás” supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales; este libro lo escribí para satisfacer esa necesidad. En primer lugar, por lo tanto, como una liberación interior.⁹²

Más allá de significar una verdad externa o reconstruir con fidelidad los acontecimientos vividos, el impulso inicial consiste en reconstruir su identidad a través del lenguaje, afirmarse en tanto sujetos que recomponen su propia posibilidad. La mayoría de testimonios detallan con especial cuidado ese primer contacto con el universo exterior, y en muchos de ellos resulta inevitable una primera decepción, cuando las expectativas cultivadas durante el tiempo de cautiverio se enfrentan con la obstinada realidad de quienes se resisten a ver o a escuchar.⁹³ Y es en esa nueva negociación donde reside la libertad previamente destruida, en ese espacio que deben conquistar, en aquello que aún resta por decir.

⁹² Levi. *Si esto es un hombre*: 2009, pág. 28.

⁹³ “Casi todos los liberados, de viva voz o en sus memorias escritas, recuerdan un sueño recurrente que los acosaba durante las noches de prisión y que, aunque variara en los detalles, era en esencia el mismo: haber vuelto a casa, estar contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos pasados a una persona querida, y no ser creídos, ni siquiera escuchados” (Levi: pág. 476).

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre Textos, 2006.

-----. *La potencia del pensamiento*. Trad. Flavia Costa. Barcelona: Arial, 2008.

-----. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2010. 2ª ed.

Améry, Jean. *At the Mind's Limits. Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*. Trad. Sidney Rosenfeld y Stella P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

Antelme, Robert. *La especie humana*. Trad. Laura Masello. México D.F: Era, Trilce, 2002.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen, 2003. 4ª Ed. Ed. digital: <http://www.book.tubefun4.com/downloads/Eichmann.pdf>

Barthes, Roland. *La preparación de la novela. Notas de cursos y seminarios en el College de France, 1978-1979 y 1979-1980*. Trad. Patricia Wilson. México: Siglo XXI Editores, 2005.

Celan, Paul. *Obras Completas*, Trad. José Luis Reina Palazón, Madrid: Trotta, 1999

Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1997. Ed. digital (<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/monolingüismo.htm>) .

Didi-Huberman, Georges. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*. Trad. Mariana Miracle. Barcelona: Paidós, 2013.

Frankl, Viktor E. *El hombre en busca de destino*. Barcelona: Herder, 1991. 12ª ed.

Grossman, Vasily. *Vida y destino*. Trad. Marta Rebón. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2009.

Jerade, Miriam. “Herir la lengua. Por una poética de la singularidad. Derrida, lector de Celan”. Artículo inédito.

Kertész, Imre. *Sin destino*. Trad. Judith Xantus Fzarvas. Barcelona: Círculo de Lectores, 2002. Ed. digital (<http://inabima.gob.do/descargas/bibliotecaFAIL/Autores%20Extranjeros/K/Kertész,%20Imre/Kertész,%20Imre%20-%20Sin%20destino.pdf>)

Klemperer, Victor. *LTI. La Lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona: Editorial Minúscula, 2001. Ed. digital (<http://es.scribd.com/doc/32093251/Klemperer-Victor-LTI-La-lengua-del-Tercer-Reich-fragmentos>).

Klima, Ivan. *Amor y basura*. Trad. Judit Romeu Labayen. Barcelona: Acantilado, 2007.

Levi, Primo. *Trilogía de Auschwitz*. Trad. Pilar Gómez Bedate. Barcelona: El Aleph Editores, 2009. 2ª ed.

Levinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Michaud, Éric. *La estética nazi. Un arte de la eternidad*. Trad. Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2009.

Nancy, Jean-Luc. *La representación prohibida. Seguido de la Shoah, un soplo*. Trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.

Remarke, Erich María. *Sombras en el paraíso*. Barcelona: Bruguera, 1972.

Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Tusquets, 1995.

Traverso, Enzo: *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Trad. David Chiner. Barcelona: Herder, 2001.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

e

e

i

b

a

d

a

t

i

e

e

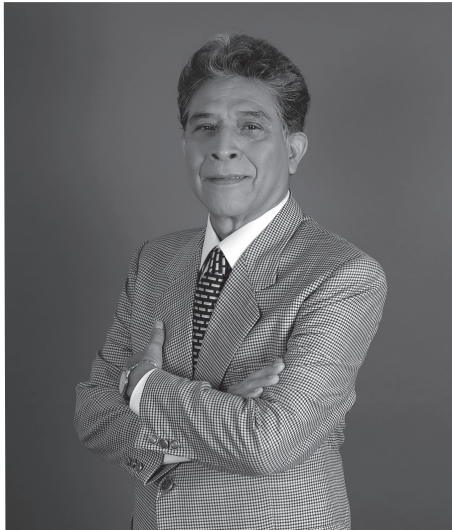
a

e

Mención

**Batalla institucional para
limitar el poder y preservar
la libertad del progreso**

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 de los libros *El animal que sigue normas* (2012) y *Utilitarismo y liberalismo. Amistad, unión y ulterior divorcio* (2011). Su dirección de correo electrónico es jcbarbero@ufm.edu.

1. La preocupación que genera el poder público

Desde que Platón vinculó la vida buena del individuo con la vida buena de la comunidad ese discurso denominado *filosofía política* no ha dejado de cultivarse. Discurso terriblemente complejo como compleja es la vida misma y la sociedad en la que vivimos. Quizás por ser un discurso complejo la filosofía política resulta despreciable para el común de los mortales. No obstante ese desprecio, todo mortal común tiene ideas y creencias sobre lo político elaboradas por algún filósofo ya muerto.

Característica esencial de lo político es que atañe a todos y a todos afecta. Ese es esencialmente su carácter. Cicerón denominó *res publica* a todo aquello que es de interés general en la sociedad. Literalmente: *cosa pública*. Una especie de *propiedad* de todos, *propiedad* del pueblo y, por ende, del interés de todos sin distingos de ninguna clase. Pocas son las cosas a las que se les puede denominar con claridad *res publica*. Una de ellas es el poder que los gobernantes ejercen.

Entendámonos. Hablamos de un poder institucionalizado concomitante a esa organización denominada gobierno. Es el poder que tiene en sus manos cualquier persona que es parte de la estructura gubernamental sin importar el nivel que tenga en el andamiaje del Estado. No se trata solamente del poder que tiene un presidente o un primer ministro; se incluye al diputado, al senador, al ministro de una cartera, al juez y al magistrado.

Todos tienen jurisdicción, ejercen cierta potestad. Sencillamente, gobiernan. En esa virtud inciden en nuestra vida, afectan nuestras acciones, se inmiscuyen en nuestras relaciones y determinan, en gran medida, mucho de lo que ocurre o deja de ocurrir en la sociedad en general. Estamos, pues, ante un poder y una autoridad de carácter público pues trae consecuencias sobre todos los ciudadanos aunque eso no se note a primera vista.

Es precisamente esa esencial característica del poder público la que ha conducido, desde siempre, a los filósofos políticos a plantear interrogantes y a buscar respuestas y soluciones. ¿Cuál es la razón de ser del poder y la autoridad? ¿Qué provee legitimidad al poder y a la autoridad en la vida social? ¿Puede extralimitarse el uso del poder? Cuáles son las consecuencias del uso abusivo del poder? ¿Qué criterio es el válido para juzgar el abuso del poder? ¿Cómo señalar límites al ejercicio del poder y la autoridad de modo que no resulten nocivos al orden, la paz y la armonía sociales?

Tales preguntas continúan siendo importantes y pertinentes en el día actual. Aparte, hay que tener en cuenta la necesidad de adaptar el ejercicio del poder a las nuevas condiciones en las que se desarrollan las múltiples actividades humanas. Los cambios en el ejercicio y justificación del poder público regularmente han sido exigidos por la cooperación dinámica entre los individuos. Por ejemplo, la nueva economía generada por la Revolución Industrial condujo a una revisión del poder monárquico, a una transformación del sistema jurídico por una actividad comercial en expansión y a la metamorfosis de las relaciones de los gobernados con los gobernantes (sobre todo ante la conciencia ciudadana de la idéntica igualdad de todos ante la ley).

El hecho de que es el poder público el que debe adaptarse a la dinamicidad de las relaciones cooperativas entre los seres humanos, y no al revés, es lo que permite que la discusión sobre el poder, su origen, su función y sus límites sea una temática permanente. Debiera también constituir preocupación perenne para todo ciudadano en las sociedades actuales. Friedrich Hayek apuntaba ya en 1979 lo siguiente:

El gran problema del orden social es la limitación del poder. La única contribución que el gobierno puede hacer al aludido orden es proteger al ciudadano contra la coerción y la violencia. Pero tan pronto como, en el cumplimiento de dicha labor, el gobierno reclama y obtiene para sí el monopolio de esa coerción y de esa violencia, conviértese en la principal

amenaza de la libertad individual. En los siglos XVII y XVIII, el objetivo fundamental de los fundadores del orden constitucional fue la limitación del poder, finalidad que inadvertidamente fue siendo abandonada.¹

Por increíble que resulte, lo cierto es que esa organización generada para garantizar la cooperación pacífica y resguardar el orden social se ha transformado en la *bestia negra*, en la principal amenaza de los derechos individuales: vida, propiedad y libertad. Científicos sociales y académicos deben ser señalados como responsables de esa monstruosa transformación. Con sus libros, cátedras, publicaciones, conferencias y empresas educativas muchos de ellos se han dedicado devotamente a promover –incluso a exigir– el crecimiento del poder gubernamental con la excusa de resolver los problemas humanos y sociales.

En todas las ramas de las ciencias sociales se viene dando, desde hace muchas décadas, una tendencia a destruir los diques y candados creados para mantener al poder estatal dentro de estrictos límites. La economía, la ciencia política, la sociología, la antropología, la ciencia jurídica, etc., etc., se han tornado meros discursos de apoyo al crecimiento del poder estatal. De este modo el papel de las ciencias sociales se ha reducido a una maquinaria generadora de razones, justificaciones y excusas en favor del desarrollo incontrolado del poder gubernamental. Incluso ciencias alejadas de lo social como la arquitectura, la ingeniería y la medicina han terminado señalando al gobierno como la solución de los problemas que les atañen.

De los medios de comunicación ni hablar. Ni que decir tiene que diariamente bombardean a lectores, oyentes y televidentes con material que señala al gobierno como salvación y solución a los problemas más inimaginables. Esta especie de evangelio gobiernista no considera las consecuencias y daños que acarrea esa descarada cruzada a favor del crecimiento del poder gubernamental.

Para quienes se dedican a la política partidista todo esto crea una atmósfera “favorable” que ha sido perfectamente aprovechada para ganar adeptos, clientes y efectivos votos.

Entre científicos, medios masivos de comunicación y políticos profesionales parece haber un pacto diabólico orientado a desatar el poder estatal. Quiero creer que, a veces, con buenas intenciones. A menudo, también, por claros intereses enraizados en incentivos perversos. Hayek, entonces, pudo tener razón –pero solo en parte– al señalar que la finalidad

¹ Hayek, F. A., *Derecho, legislación y libertad*, vol. 3, *El orden político de una sociedad libre*, Unión Editorial, Madrid, 1976, pág. 219.

de controlar y limitar el poder se fue perdiendo inadvertidamente. Creo que se fue perdiendo, a la vez, por acciones deliberadas que promovieron la destrucción de los límites, la desaparición de los controles, porque les convenía a los involucrados.

2. Esfuerzos por controlar a la “bestia negra”

Nos ubicamos en un tema ancestral. Desde que Platón desarrolló su filosofía política con las características harto conocidas se implantó en la conciencia filosófica la inquietud por mantener controlado el poder público. Sin importar las buenas intenciones que Platón pudo tener, se hizo obvio casi de inmediato que su propuesta de unir el poder del conocimiento con el poder político era la llave para abrir una caja de pandora.

Por principio tenía que ser así. Si el filósofo posee el plano de una sociedad sin conflictos, sin contradicciones, únicamente le falta el poder político para implementarlo. Al revés: si se tiene el poder político solamente hace falta hacerse, con ese poder, un plan perfecto para dotar de armonía y orden a una sociedad que se supone resquebrajada por los intereses personales y las ambiciones individuales.

Platón murió engañado. Creyó ingenuamente que el filósofo-gobernante sería incapaz de provocar el mal por el hecho de estar imbuido por las ideas de Bien, de Justicia y de Belleza. Jamás se le ocurrió pensar que locos, entusiastas y extremistas enamorados de sus propias ideas serían capaces de atraer sobre la vida de millones calamidades igual de destructivas que las producidas por la naturaleza. Todo por lo que cada quien entiende por bueno, justo y bello. A estas alturas no importa si un estudioso de las ideas políticas occidentales se dedica a justificar el despotismo ilustrado de Platón. Sheldon Wolin afirma:

Los argumentos de Platón en favor de confiar poder absoluto al filósofo no se originaban en una actitud ingenua respecto a las tentaciones del poder, mucho menos en un secreto anhelo de *étatisme*; provenía, en cambio, de dos objetivos totalmente irreprochables: beneficiar al conjunto y evitar la tiranía. Estos dos objetivos se reconciliarían en la figura del filósofo-estadista. (...) esto debería formar parte de un condicionamiento en la abnegación y la austeridad que produciría gobernantes desinteresados, impermeables a las tentaciones del poder y el placer que resultaban irresistibles al tirano.²

²Wolin, Sheldon S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973, págs. 65-66.

Siempre he creído que Platón era un utópico social. Wolin, no obstante, lo eleva –sin querer– a la calidad de hiperutópico. No solo la sociedad estructurada por Platón resulta imposible. También es imposible, como la historia lo ha demostrado, encontrar gobernantes que sean inmunes a las tentaciones propias del poder y la autoridad.

Es en buena parte por ello que la civilización occidental ha visto surgir procesos, instancias e instituciones para asegurar el control del poder público.

2.1 *El parlamento: de dique a amenaza*

El parlamento es una institución de origen moderno. Aunque a veces se quieren encontrar sus raíces en el papel de los ancianos en Grecia y en Roma, la verdad es que la experiencia parlamentaria propiamente dicha inicia en Inglaterra. Sus primeras manifestaciones pueden ya encontrarse en el siglo XIII una vez que el rey Juan Sin Tierra rehusara someterse a las exigencias de la Carta Magna.

Los abusos del insidioso gobernante se hicieron patentes sobre todo en lo referente a las cargas impositivas. Estas obedecían al capricho del gobernante y resultaban expoliadoras. Se convino en convocar a personas representativas de la población y formar así un foro de discusión (parlamento, hablar = hablar) que estableciera la conveniencia de aceptar o no las decisiones del rey.

El cuerpo parlamentario estaba conformado por nobles, representantes del clero (obispos, arzobispos, abades), condes y barones. Con posterioridad se incluyeron también caballeros y burgueses, teniendo estos últimos la representación de los *boroughs* o condados y burgos los cuales fueron denominados por la nobleza como *comunidades*.

Ese proto-parlamento cobró un protagonismo cada vez mayor y adquirió enorme fortaleza después de la muerte de Juan Sin Tierra y la llegada al trono de su hijo el infante Enrique III, alrededor de 1216. No obstante, solamente devino en una auténtica institución después de 1772 durante la administración de Eduardo I. Aquella institucionalización dejó en claro, en la teoría y en la práctica, que el parlamento y el gobierno no eran la misma cosa. Es importante mantener eso en mente puesto que en el día actual el parlamentarismo se considera una forma de gobierno. En sus inicios no fue así. La propuesta originaria y original fue más bien la de un grupo representativo de la población con capacidad de discutir y decidir en forma vinculante si las medidas y decisiones (sobre todo impositivas) del gobernante eran convenientes para la población.

El año 1341 marca el inicio del denominado sistema bicameral al convocarse por separado a los nobles y a los representantes eclesiásticos. Esta doble y discriminada convocatoria se tradujo en la formalización de la Cámara Alta y la Cámara Baja en 1544. La función de los lores, constituidos en la Cámara Alta, y la función de los comunes, constituidos en la Cámara Baja, era principalmente mantener un control sobre la política impositiva del gobierno y exigir transparencia en el gasto público.

Lamentablemente el parlamento que había surgido para dominar los desmanes de la Corona británica comenzó a proceder en contrario. Durante las primeras dos terceras partes del siglo XVIII tanto la expansión como la administración del imperio británico urgían de mayores recursos para Londres. El parlamento, como caja de resonancia de aquellos intereses, empezó a extender el brazo impositivo hacia las colonias británicas, especialmente las asentadas en el vasto territorio del norte de América.

Los impuestos emergentes sobre actividades productivas y bienes afectaron al sector azucarero. La ley de la melaza (1733) castigaba la importación de ron y la ley de azúcar (1764) creó tributos esencialmente prohibitivos sobre la importación de azúcar. Otros bienes como el café y la seda, considerados junto a otras mercancías como de lujo, también fueron objeto de impuestos. A todo eso se sumó la ley de la moneda (1764) que convirtió cualquier moneda emitida en las colonias como de curso ilegal. No obstante, la ley que generó un mayor descontento en las colonias americanas fue la ley del timbre. Esta normativa afectó prácticamente toda actividad económica, toda transacción y toda clase de negocio e intercambio. Comenzó a rechazarse en Norteamérica la idea de ser objeto de impuestos sin ser consultados o tomados en cuenta los ciudadanos afectados. Surgió espontáneamente el principio de *no taxation without representation*.

Movimientos, organizaciones y acciones surgieron en las colonias tendientes a patentizar su rechazo a todas aquellas medidas que violaban su ya probada capacidad de autogobierno, así como las libertades y derechos de las personas. Resumiendo, todos estos abusos procedentes de Londres y todo el descontento en las colonias de ultramar condujeron al conflicto con Inglaterra y finalmente a la independencia y surgimiento como nación de los Estados Unidos de América.

La idea de controlar parlamentariamente a la bestia negra del poder público había experimentado una prueba difícil que no fue superada. El parlamento pasó de ser un dique a convertirse en una amenaza. Era necesario fortalecer la institución parlamentaria con otros procesos y medidas para concretar el propósito fundamental.

2.2. *La democracia: de fiebre a patología*

De la antigüedad a la modernidad la pregunta por el mejor gobierno ocupó el pensamiento y la inteligencia de cerebros privilegiados tanto en la filosofía como en la teoría política. Siempre fueron tres las formas de gobierno que estaban en discusión: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Los argumentos favorables y desfavorables a una u otra de las tres formas de gobierno dividieron las opiniones políticas de Platón y Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino, Marsilio de Padua y Maquiavelo, Kant y Hegel, y un largo etcétera.

Los acontecimientos acaecidos en la Francia del siglo XVIII condujeron, finalmente, a un triunfo del ideal democrático. Por qué y de qué manera la democracia llegó a prevalecer son inquietudes a resolver teniendo en cuenta las condiciones de aquel país, de sus instituciones y de su gente.

Francia vivía en las condiciones propias del *ancien régime*. En general las instituciones no funcionaban en debido modo pues se hallaban al total servicio de la nobleza y del gobernante. Políticamente el régimen no era otra cosa que una monarquía absolutista. Jurídicamente no existía la igualdad ante la ley o, lo que es lo mismo, el estado de derecho. Económicamente había una completa dependencia de la agricultura de subsistencia que involucraba al núcleo familiar y que esencialmente producía para mantener al gobernante, su ejército y sus caprichos. Sociológicamente el reino era una sociedad estamental carente de movilidad social. Nobleza, clero y pueblo (tercer estado) eran los segmentos propios de aquella estructura social de hierro.

Aquellas condiciones inherentes al reino de Francia y otras estrictamente externas condujeron a los acontecimientos de 1789 y años subsiguientes. Hablamos de todo aquel acontecer denominado Revolución francesa que entre lágrimas, sangre y violencia condujo a una serie de transformaciones de la realidad social y política de Francia. El horizonte de todos aquellos procesos era el ideal de (*liberté, égalité, fraternité*) la libertad, la igualdad y la fraternidad. Libertad, sobre todo política; igualdad, frente a toda discriminación y privilegios; fraternidad, ante una sociedad completamente dividida entre ciudadanos de primera y segunda categoría.

Políticamente hablando, el tercer estado, es decir el pueblo, tomó para sí una decisiva y determinante participación a nivel gubernamental, sobre todo a nivel de la Asamblea Nacional, cuya acción más célebre fue la promulgación de la conocida *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, inspirada con seguridad por la *Declaración de Derechos de Virginia* (EEUU, 1776).

Los artículos II y III de aquella declaración francesa aseguran que:

II. La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

III. La fuente de toda soberanía reside esencialmente en la Nación; ningún individuo ni ninguna corporación pueden ser revestidos de autoridad alguna que no emane directamente de ella.

Los derechos fundamentales de todo ser humano le son inherentes y la preservación de los mismos constituye la razón de ser de toda asociación política. Toda jurisdicción, en consecuencia, constituye un encargo, un mandato emanado directamente de la soberanía popular. Es una función delegada supuestamente transitoria y sujeta a revocatoria. Esto por lo consignado en los artículos XII y XV, en los que se afirma que la fuerza pública ha de estar al servicio de resguardar los derechos individuales y también se garantiza que todo aquel que reciba una jurisdicción deberá rendir cuentas de su administración a los ciudadanos.

Resulta indudable que se estaba gestando una revolución que llegaría a repercutir en el mundo entero. Se quería un régimen político que sirviera a la defensa de los derechos del hombre y que pudiera ser fiscalizado por aquellos a quienes se debía.

Con la caída de la monarquía y el triunfo del sufragio universal masculino la idea de un gobierno electo mayoritariamente fue ganando espacio tanto en el terreno de la filosofía política como en el de la práctica política. La democracia se convirtió en una fiebre de dimensiones globales.

En el día actual son muy pocos los estados que no se reconocen democráticos. Myanmar, Suazilandia, los estados musulmanes y el Estado del Vaticano son los únicos que no se califican como democráticos. No obstante que la democracia ha sufrido un grave deterioro, aun los gobiernos más represivos y violadores de los derechos ciudadanos fundamentales se autodenominan democráticos. Incluso celebran elecciones que constituyen auténticas farsas como queriendo hacer constar con ello un carácter democrático que no poseen.

En el fondo de la práctica democrática se albergaba una esperanza: que el ejercicio del poder durante unos años (cuatro o seis) y luego, quizás, de una sola reelección, garantizará el control de la fuerza y la autoridad. La relativa brevedad de los periodos de ejercicio y la alternabilidad en la administración debían evitar el abuso del poder y de la autoridad.

Lamentablemente la democracia no ha sabido cumplir aquellas expectativas. Algunos regímenes sedicentes democráticos han abusado de la fuerza y el poder a niveles de brutalidad. Inmediatamente después de su nacimiento la democracia dio señales de debilidad en el cumplimiento de su inicial propósito. Basta recordar el Régimen del Terror para convencerse de que el gobierno electo por mayoría puede volverse en contra del mismo pueblo que lo ha elegido. Provenir del pueblo no garantiza que ese pueblo no se convierta en víctima del gobernante que ha elegido. Lo que es peor, los gobiernos democráticos, muchas veces, justifican el abuso del poder en nombre de la mayoría. Con la pretensión de velar, ayudar y defender a la mayoría provocan que el estado de derecho salte hecho pedazos para dar lugar a sus caprichos.

La democracia pasó de ser una fiebre global para convertirse en una patología política contraria a las libertades más fundamentales de la gente. Eso, también, alrededor del globo.

2.3. *La división de poderes: ¿otra forma de concentración?*

Al parlamentarismo y la democracia agregamos la división de los poderes del Estado como otro esfuerzo significativo para mantener controlada a la “bestia negra”.

La división de los poderes del Estado se relaciona con Charles Louis de Secondat, Señor de La Brède y Barón de Montesquieu, influyente filósofo político perteneciente al Iluminismo francés. Gran admirador del pensamiento inglés y de las instituciones inglesas, Montesquieu (que es como generalmente se le conoce y nombra) se encuentra estrechamente relacionado con las ideas de Locke y de la Revolución Gloriosa. De hecho muchas de las ideas expresadas por Montesquieu en su más conocida obra (*Del espíritu de las leyes*³) son reproducción del pensamiento lockeano, no importa si Montesquieu no lo haya hecho constar.

Con John Locke comparte Montesquieu la creencia en un derecho natural. Como ser inteligente el hombre tiene inherentes derechos que reconoce tanto en sí mismo como en los demás. El derecho natural es para Montesquieu el límite propio del ejercicio del poder gubernamental. Es, por decirlo así, la salvaguarda y defensa que asiste a los ciudadanos. Es su protección. Es el poder que debe oponerse al poder (político).⁴

³ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Editorial Porrúa, México, 1990 (8ª edición) (estudio preliminar de Daniel Moreno).

⁴ En el libro XI, capítulo IV, el autor acuña el conocido principio: *Para que no se abuse del poder, es necesario que le ponga límites la naturaleza misma de las cosas.*

Ahora bien, *Del espíritu de las leyes* no es un texto que trate directa y sistemáticamente la cuestión de la división de los poderes. Trata esencialmente de la ley: su naturaleza, su origen y fundamento, sus funciones y su razón de ser. Todo ello remitido a la naturaleza esencialmente racional del hombre y con la mirada clavada en los límites del poder gubernamental. Eso resulta indudable en el texto de Montesquieu. Pero el asunto de la división de poderes aparece de manera tangencial en sus argumentos. Breves pero muy claras resultan las alusiones a la cuestión, no obstante. Resulta que por su preocupación esencial acerca de cómo librarnos del ejercicio abusivo del poder inherente al gobierno, Montesquieu no puede evitar echar mano del argumento desarrollado por John Locke. En *Del espíritu de las leyes*, capítulo VI del libro XI, se lee lo siguiente:

Quando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo, no hay libertad; falta la confianza, porque puede temerse que el monarca o el Senado hagan leyes tiránicas y las ejecuten ellos mismos tiránicamente.

No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del poder legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos; como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor. Todo se habría perdido si el mismo hombre, la misma corporación de próceres, la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de dictar las leyes; el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los pleitos entre particulares.⁵

Puede decirse que también el principio de la división de los poderes ha sido adoptado en la mayoría de los estados modernos. No obstante, en muchos países no pasa de ser mera letra muerta. Al fin y al cabo puede arrastrarse al legislativo comprando voluntades y votos, convirtiéndolo en una especie de aplanadora al servicio del ejecutivo. Del poder judicial regularmente se encarga el legislativo, que nombra a magistrados comprometidos con los intereses partidarios y, puede agregarse, se le castiga financieramente disminuyendo o congelando las correspondientes partidas presupuestarias.

La división de poderes es en muchas latitudes una declaración que aparece en algún lugar pero que no opera como debería. Así, se maquilan

⁵ Montesquieu, op. cit. pág. 104.

leyes al antojo del gobernante; el sistema de justicia funciona contra los ciudadanos comunes y resulta un perro sin dientes ante la corrupción generada en las distintas esferas gubernamentales.

El aparato que debería garantizar los derechos individuales resulta la fuente mayor de las mayores violaciones a tales derechos. Dispersión del poder es lo que se supone que hay. Concentración del poder es lo que en realidad se tiene.

2.4. *La Constitución: ¿marco de principios o programa ideológico?*

Finalmente debo ocuparme de ese documento denominado Constitución y que parece ser una herencia estrictamente norteamericana al pensamiento y a la práctica políticos en Occidente.

Un hombre que influyó enormemente sobre las ideas de independencia entre las colonias americanas fue el inglés Thomas Paine. Tenía muy claras ideas en torno a la función de una Constitución. Para Paine, escribe Sabino Bastidas Colinas, “una Constitución no es el acto de un gobierno sino el acto de un pueblo que crea un gobierno, agregando que un gobierno sin Constitución es un poder sin derecho, dado que la Constitución es antecedente de un gobierno”.⁶

En el ideario de Thomas Paine se puede ubicar dos cuestiones decisivas para el constitucionalismo norteamericano: el derecho constituye la base de sustentación de lo político y que lo político, por ende, ha de estar sujeto a lo establecido constitucionalmente.

Estas ideas motivaron a John Adams, uno de los “padres fundadores” y segundo presidente de Estados Unidos, a pronunciar su famosa sentencia: “no hay buen gobierno que no sea republicano. La única parte valiosa de la Constitución británica es así, porque la definición misma de una república es un imperio de leyes y no de hombres”.⁷

Para Adams, al igual que para Paine, debe ocurrir que impere el derecho por encima de la política y que la práctica política se someta al derecho. Eso es un gobierno de leyes, no de hombres.

El imperio de la ley, por encima del poder fáctico, es un ideal desarrollado y sostenido por el derecho inglés. Los ingleses lo han denominado *The Rule*

⁶ Baca Olamendi, Laura; Judit Bokser-Liwerant, (et. al.) compiladores, *Léxico de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pág. 100.

⁷ El breve escrito de John Adams se titula *Thoughts on Government*, escrito en 1776. Puede ser leído en diversos sitios en internet, uno de ellos es: <http://www.pdfsebook.com/john-adams-pdf-pdf/> La oración original completa reza: *They will convince any candid mind, that there is no good government but what is republican. That the only valuable part of the British constitution is so; because the very definition of a republic is “an empire of laws, and not of men”*, pág. 2.

of Law. Su enorme importancia es puesta en relieve por el célebre jurista italiano Bruno Leoni:

Indudablemente, el gobierno por leyes es preferible al gobierno por decretos de los tiranos, o del populacho. Las leyes generales son siempre más previsibles que las órdenes particulares y súbitas, y si la previsibilidad de las consecuencias es una de las premisas inevitables de las decisiones humanas, es preciso concluir que, cuanto más previsibles hacen las normas generales, al menos en el plano legal, las consecuencias de las acciones individuales, más se puede considerar a esas acciones como “libres” de la interferencia de otras personas, incluidas las autoridades.⁸

El ideal constitucional estableció ciertos principios de sin igual valor dando pie a una especie de doctrina: el constitucionalismo. Rodrigo Borja, en su *Enciclopedia de la política*, señala algunos atributos del constitucionalismo en la entrada correspondiente. Según Borja son cinco las ideas claves del constitucionalismo: el Estado jurídico, la soberanía como atributo del cuerpo político, la prevalencia de un sistema normativo y la seguridad jurídica. Pero el atributo al cual Borja le coloca el número cuatro dice así: “4) imposición de un sistema de limitaciones al poder público para salvaguardar una esfera de libre acción de las personas y reconocerles una suma de derechos frente a los cuales el Estado es incompetente”.⁹

No obstante los logros obtenidos gracias a las revoluciones francesa y norteamericana para hacer prevalecer aquellos atributos constitucionales en pro del resguardo de la libertad individual (y en el caso norteamericano haber dejado en claro su propósito de expulsar para siempre el despotismo y la dictadura), en la segunda década del siglo pasado el mundo asistió a un retroceso histórico espantoso.

Tras el triunfo de la Revolución bolchevique en Rusia en 1917, surgieron otras dictaduras en Europa. En Alemania, España, Portugal e Italia. Con aquellos regímenes todo se trastocó. El Estado prácticamente anuló el derecho y la voluntad caprichosa del dictador se volvió ley. Eso hicieron Stalin, Mussolini, Hitler, Franco y tantos otros. Y de América Latina ni qué hablar. Nuestro subcontinente ha recorrido todo un historial de gobiernos dictatoriales casi en todas sus latitudes. Para desgracia nuestra los hubo

⁸ Leoni, Bruno, *La libertad y la ley*, Unión Editorial, Madrid, 1995 (2ª edición ampliada), pág. 93.

⁹ Borja, Rodrigo, *Enciclopedia de la política*, Fondo de Cultura Económica, México (1ª impresión; 2ª reimpresión) 1998, pág. 159.

entonces y los hay ahora. La Constitución en muchos países ha dejado de ser un marco de principios para tornarse un programa ideológico a veces con rasgos inequívocos de culto a la persona que no es otra persona más que el aprendiz de dictador.

Como consecuencia de ese hecho histórico que podemos llamar anti-constitucionalismo tenemos que en algunas de nuestras sociedades la libertad se encuentre en estado de postración y con pronóstico reservado. En otras sencillamente no es más que un cadáver.

3. Consideraciones a modo de conclusión

¿Dónde quedaron los controles? ¿Qué ha sucedido con las instituciones creadas para contener el poder? ¿Nacieron esas instituciones muertas (parlamento, democracia, división de poderes y Constitución) o se han ido neutralizando?

Primero parece ser que en soledad ninguna de ellas es suficiente para limitar el poder del gobierno y garantizar la libertad individual. Deben constituir un entramado, una estructura institucional pero, hay que agregar, debe ser una estructura institucional que funcione en la realidad. Para ello el ideal norteamericano agregó y garantizó la permanencia de los pesos y contrapesos (*checks and balances*). Gracias a estos mecanismos, a veces muy complicados, el poder público en los Estados Unidos está sujeto a permanentes controles y se preserva la independencia de los poderes.

En segundo lugar, es necesario que el sistema mismo sea parte de la conciencia ciudadana. Que en lo más profundo del corazón esté instalada la convicción sobre la bondad de los mecanismos institucionales. Si la teoría no es parte de la sangre civil y del ADN ciudadano será simplemente un inútil papel. Solamente así el ciudadano podrá horrorizarse ante la mínima expresión de totalitarismo, absolutismo o ante el menor asomo de dictadura.

Finalmente, el ciudadano también debe cobijar, por un lado, confianza en los mecanismos institucionales y, por otro lado, desconfianza en los hombres y mujeres que llegan a poseer alguna jurisdicción y a ejercer poder. De este modo la vida de cada quien y la de la sociedad como un todo se aseguran el futuro mientras se ve pasar un desfile de funcionarios sujetos a la temporalidad, la revocabilidad e incluso a la suerte.

Hayek depositó grandes esperanzas en las convicciones de los ciudadanos respecto al control y limitación del poder público. En su *Principios de un orden social liberal* expresa:

La limitación de los poderes (...) comporta también un rechazo de la idea de un poder cualquiera organizado que pueda obrar como le plazca. Y continúa: El pensamiento liberal niega que la derivación de todo poder legítimo de una única fuente soberana o de una "voluntad" organizada cualquiera sea una necesidad lógica. Argumenta, en cambio, que semejante limitación a todos los poderes organizados puede obtenerse igualmente mediante un consenso general que se niegue a obedecer a cualquier poder (o voluntad organizada) que actúe de un modo tal que el mencionado consenso no autoriza. La doctrina liberal cree, en una palabra que incluso una fuerza como el consenso general, aunque no sea capaz de formular actos específicos de voluntad, puede sin embargo limitar los poderes de todos los órganos de gobierno a aquellas acciones que posean ciertos atributos de orden general.¹⁰

Es probable que en muchas latitudes haga falta esta encarnación ciudadana de la necesidad de limitar y controlar al poder. En otras, tal internalización puede ser tan débil que se resquebraje con cualquier oferta populista sobre todo si semejante ofrecimiento es hecho en clave de revancha contra cualquier otro segmento de ciudadanos.

En ese orden de ideas creo que en el mundo entero, y a pesar de los cambios sufridos, los Estados Unidos de América sigue siendo un ejemplo limpio y brillante. Se ha logrado allí impedir que un gobernante se aferre al poder indefinidamente expulsando hasta el día de hoy toda posibilidad de dictadura.

Por supuesto que sí funcionan el parlamentarismo, la democracia, la dispersión del poder y el constitucionalismo para mantener a raya al enemigo número uno de la libertad individual: el Estado. Lo que hace falta en América Latina es fortalecer las instituciones, permitir que funcionen y logren su objetivo y que las convirtamos en carne y sangre, en parte de nuestra vida diaria y carácter ciudadano.

¹⁰ Hayek, Friedrich A., *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, Madrid, 2001 (edición y prólogo de Paloma de la Nuez), págs. 82-83.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

i

a

a

d

e

c

a

t

i

e

e

Mención

Raíces y evolución del liberalismo de la Escuela Austriaca

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 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 dirección de correo electrónico es aravier@ufm.edu.

Introducción

La tradición austriaca encuentra raíces en los pensadores pre-socráticos de la Antigua Grecia, en Juan de Mariana y la Escuela de Salamanca, en las contribuciones del irlandés Richard Cantillón, en la fisiocracia y el *laissez faire* francés, en el pensamiento escocés de Adam Smith, David Hume y Adam Ferguson y en la Escuela Clásica británica que reunió a los “primeros economistas teóricos” a partir del último cuarto del siglo XVIII. Además, podría destacarse con cierto paralelismo cronológico a los autores clásicos de las ciencias políticas, que desarrollaron una literatura específica sobre los límites al poder y el control al Leviatán, nutriendo e influenciando los escritos de filosofía política de los autores austriacos.

La tradición austriaca, sin embargo, surge como “Escuela” en Viena recién a fines del siglo XIX, tomando en general 1871 como el año de su fundación. Su máximo esplendor lo alcanza entre la segunda y la tercera décadas del siglo XX, especialmente con las contribuciones de Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, aunque luego –entre 1940 y 1970– sus autores principales caen en el aislamiento. El resurgimiento en los años 1970 le devuelve a esta escuela algo de protagonismo, abriendo poco después una etapa de oportunidades para desarrollos modernos en distintos campos de estudio de la economía.

Nos proponemos en este escrito sistematizar las raíces y las ideas de los autores de la Escuela Austriaca y la defensa de varios de sus exponentes a

favor de la libertad. Nutriremos el trabajo con referencias a las obras clásicas de la tradición, pero también con el contenido de algunas de las sesenta entrevistas desarrolladas a autores austriacos o “compañeros de viaje”, las que fueron compiladas en tres volúmenes (Ravier, 2011a, 2011b, 2013).

Es nuestro objetivo que el lector encuentre en este trabajo algunos argumentos para comprender que una defensa integral y multidisciplinar de las distintas caras de la libertad en los tiempos modernos será más completa mediante un manejo adecuado de la literatura desarrollada en esta tradición.

Parte I: Las raíces de la Escuela Austriaca

Sería un error tratar la fundación y el desarrollo de la Escuela Austriaca fuera del contexto de la filosofía occidental que surge en la Antigua Grecia. Como afirmó alguna vez el profesor Ezequiel Gallo en relación a la tradición del orden espontáneo de Adam Smith, David Hume y Adam Ferguson, “nada hubiera resultado más incómodo al espíritu de la obra de nuestros tres autores que suponer que su pensamiento no es heredero de tradiciones anteriores. Aceptar esto hubiera sido negar los fundamentos en que descansa todo pensamiento de raigambre evolucionista” (Gallo 1987, en Ravier 2012a, pág. 128).

Pero un intento por rastrear estas raíces será necesariamente incompleto. No contamos, ni contaremos jamás, con la cadena de información necesaria para reconstruir la red de influencias que recibieron los autores centrales de esta tradición. Consciente de estas limitaciones, trataremos igualmente de formar una línea evolutiva que intente presentar consistentemente la línea de pensamiento económico y político de la cual nuestros autores son herederos.

1. Raíces en la antigua Grecia

En tal sentido, parece correcto comenzar por la Antigua Grecia, y en particular con los autores pre-socráticos, pues allí “se inicia la epopeya intelectual que construyó los cimientos de la civilización occidental”. Hesíodo, por ejemplo, explicó en el siglo VIII a.C. –a través de algunos poemas– que “la escasez es una constante en todas las acciones humanas y cómo la misma determina la necesidad de asignar de manera eficiente los recursos disponibles.” “Tras Hesíodo, destacan los filósofos sofistas [como Demócrito, Protágoras, Tucídides, Demóstenes y Jenofonte] que, a pesar de la mala prensa que han tenido hasta hoy, fueron ciertamente mucho más liberales, al menos en términos relativos, que aquellos grandes filósofos que vinieron después. En efecto, los sofistas simpatizaban con el

comercio, el ánimo de lucro y el espíritu empresarial, desconfiando del poder centralizado y omnímodo de los gobiernos de las ciudades estado.” (Huerta de Soto 2008, en Ravier 2012a, pág. 25)

Sócrates y Platón, por el contrario, no fueron capaces de comprender la naturaleza del floreciente proceso mercantil y comercial que vivieron y disfrutaron en Atenas. Varios estudiosos de la historia del pensamiento destacan en Platón sus ataques a la propiedad privada, su alabanza de la propiedad común, su desprecio por la institución de la familia tradicional, su concepto corrupto de la justicia y su teoría estatista y nominalista del dinero. En suma, su ensalzamiento de los ideales del estado totalitario de Esparta.

Frente a ello, nos enseña Murray Rothbard (1995, págs. 43-44), Aristóteles tuvo una mirada opuesta, ofreciendo prematuros argumentos en favor de la propiedad privada:

- 1) La propiedad privada es mucho más productiva, y por tanto facilita el progreso. Los bienes que son poseídos en común por un elevado número de personas reciben poca atención, puesto que la gente tiende a guiarse por su propio interés y descuida cualquier obligación cuyo cumplimiento pueda dejarse a otros. Por contraste, uno presta el mayor interés y cuidado a lo que es de su exclusiva propiedad.
- 2) Uno de los argumentos de Platón para favorecer la propiedad comunal es que esta supuestamente conduce a la paz social, puesto que nadie envidiará o intentará hacerse con la propiedad del otro. Aristóteles replica que la propiedad comunal conducirá más bien a un conflicto continuo y agudo, puesto que cada cual se quejará de que ha trabajado más duro que los demás y ha obtenido menos que otros que han trabajado poco y se han aprovechado más del fondo común.
- 3) La propiedad privada está fuertemente implantada en la naturaleza humana: en el hombre, el amor a sí mismo, al dinero y a la propiedad están íntimamente ligados en un afecto natural a la propiedad exclusiva.
- 4) El gran observador del pasado y el presente que es Aristóteles no deja de apuntar que la propiedad privada ha existido siempre y en todas partes. Intentar imponer la propiedad comunal en la sociedad supondría menospreciar lo que es resultado de la experiencia humana para aventurarse en algo nuevo e inexplorado. Abolir la propiedad privada probablemente acabaría creando más problemas de los que resolvería.
- 5) Solo la propiedad privada posibilita actuar moralmente, esto es, practicar las virtudes de la benevolencia y la filantropía. Forzar a una propiedad comunal destruiría tal posibilidad.

Claro que Aristóteles no pudo apartarse por completo del pensamiento de Platón, y lo siguió en su lectura del intercambio como un juego de suma cero donde lo que uno gana, el otro lo pierde, además de condenar el lucro y los préstamos de dinero a interés como usura. Pero su defensa de la propiedad privada debiera ser considerada una de las piedras fundamentales en la tradición austriaca moderna.

2. *Juan de Mariana y la escuela de Salamanca*

El pensamiento de Aristóteles fue redescubierto por Santo Tomás (1225-1274). Poco antes de su intervención, en 1210, la obra de Aristóteles había sido condenada por la Iglesia. Con Santo Tomás, el pensamiento aristotélico vuelve a renacer. Santo Tomás, como muchos escolásticos, no pudo sin embargo desprenderse de la crítica aristotélica al libre mercado, el intercambio, el lucro o el préstamo de dinero a interés.

La excepción la constituyeron los pensadores de la Escuela de Salamanca. A partir del trabajo de Marjorie Grice-Hutchinson (1952) surge una extensa literatura que busca revalorizar el pensamiento de Salamanca como raíz del pensamiento austriaco, incluyendo a Joseph Schumpeter (1954), Raymond de Roover (1958), Murray Rothbard (1976a, 1995), Alejandro Chafuén (1986), Leland Yeager (1996) y Jesús Huerta de Soto (1999, en Ravier 2012a), entre otros.

Juan de Mariana (1536-1623), por ejemplo, fue quizás el principal exponente de la Escuela de Salamanca y su libro *Sobre el rey y la institución real* de 1598 ofrecía un análisis en que el derecho natural es siempre moralmente superior al poder de cada estado. Esta idea Mariana la tomaba del dominico Francisco de Vitoria (1498-1546), quien alcanzó su fama por ser el primer escolástico español en denunciar la esclavización de los indios en la recién descubierta América.

Juan de Mariana también escribió sobre la alteración del dinero, trabajo que se tradujo al español bajo el título *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón que al presente se labra en Castilla y de algunos desórdenes y abusos*. En este libro Mariana distingue entre el rey justo y el tirano argumentando que los bienes de los vasallos no son propiedad del rey y que la aplicación de impuestos requiere de previa aceptación de los ciudadanos. Mariana explica además que el valor de las cosas se encuentra en la estimación subjetiva de los hombres y denuncia la práctica de reducir el contenido de metal noble en las monedas como una forma de inflación.

A modo de síntesis de las ideas centrales que los modernos austriacos encuentran en la Escuela de Salamanca y que deben ser motivo de nuevas

investigaciones, podemos citar a Jesús Huerta de Soto (1999, en Ravier 2012a, pág. 48): “*primero*, la teoría subjetiva del valor (Diego de Covarrubias y Leyva); *segundo*, el descubrimiento de la relación correcta que existe entre precios y costes (Luis Saravia de la Calle); *tercero*, la naturaleza dinámica del proceso de mercado y la imposibilidad del modelo de equilibrio (Juan de Lugo y Juan de Salas); *cuarto*, el concepto dinámico de competencia entendida como un proceso de rivalidad entre los vendedores (Castillo de Bobadilla y Luis de Molina); *quinto*, el redescubrimiento del principio de la preferencia temporal (Azpilcueta); *sexto*, la influencia distorsionadora que el crecimiento inflacionario del dinero tiene sobre la estructura relativa de los precios (Juan de Mariana, Diego de Covarrubias y Martín de Azpilcueta); *séptimo*, los negativos efectos económicos que produce o genera la banca con reserva fraccionaria (Luis Saravia de la Calle y Martín de Azpilcueta); *octavo*, el hecho económico esencial de que los depósitos bancarios forman parte de la oferta monetaria (Luis de Molina y Juan de Lugo); *noveno*, la imposibilidad de organizar la sociedad mediante mandatos coactivos debido a la falta de la información que se necesita para dar un contenido coordinador a los mismos (Juan de Mariana); y *décimo*, el tradicional principio liberal según el cual el intervencionismo injustificado del Estado sobre la economía viola el derecho natural (Juan de Mariana).”

No está de más señalar que existen lecturas opuestas de estos mismos autores, como la desarrollada por Juan Carlos Cachanosky (1994 y 1995) en su tesis titulada *Historias de las teorías del valor y del precio, Parte I y II*. Lo cierto es que las raíces escolásticas de la Escuela Austriaca aun son difíciles de rastrear, pero la literatura mencionada abre la puerta a nuevas investigaciones que puedan conectar la obra clásica austriaca con estos y otros trabajos del siglo XVI.

3. Las contribuciones de Richard Cantillón

La Conquista de América y las nuevas monarquías son acompañadas en el siglo XVI y XVII por el nacimiento y desarrollo del pensamiento mercantilista, fundado en los panfletos de ciertos comerciantes que abogaban por políticas proteccionistas. La literatura ha dedicado mucho espacio a los fisiócratas y el *laissez faire*, pero poca atención ha recibido el irlandés Richard Cantillón. Lo cierto es que no se ha encontrado aun material bibliográfico previo a Cantillón (1755) que haya desmantelado la argumentación proteccionista mercantilista. Las referencias de William Stanley Jevons (1881), Friedrich Hayek (1931 y 1985) y Joseph Schumpeter (1954) constituyen más bien la excepción, aunque han ayudado a reflotar el interés por revalorizar sus contribuciones.

Cantillón para nosotros reviste especial atención por sus sucesivas contribuciones a cuestiones metodológicas y de epistemología de la economía; también a cuestiones de microeconomía como la determinación de los precios, la incertidumbre y la función empresarial, pero además por sus contribuciones al campo monetario y de ciclos económicos (Ravier, 2011c).

Aun al día de hoy la literatura austriaca nos habla del efecto Cantillón como un elemento fundamental de la teoría austriaca del ciclo económico (Hayek 1931, Garrison 2001, Ravier 2010).

La influencia de Cantillón se extendió más tarde a los fisiócratas, a Adam Smith y los autores escoceses y clásicos, a la Escuela de Chicago, la Escuela Austriaca y a otros movimientos. Es difícil pensar en una tradición de pensamiento que no deba nada a la influencia de este autor.

4. La fisiocracia y el laissez faire

Revalorizar a Cantillón no debiera ir en detrimento de destacar el *laissez faire* francés de François Quesnay (1694-1774) y Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781). Poco después de la publicación del *Essai* de Richard Cantillón, a mediados del siglo XVIII, los fisiócratas formaron lo que posiblemente sea la primera escuela de pensamiento económico. Su contribución estuvo más concentrada en la política económica que en la teoría económica. Fueron quizás los más influyentes economistas interesados en dismantelar las políticas proteccionistas mercantilistas. Exigieron la libertad de empresa tanto dentro del país como en el comercio exterior, reclamando el fin de los subsidios, los privilegios de monopolio y las restricciones. En tales circunstancias, el comercio y la agricultura florecerían.

No puede negarse la influencia que estos autores recibieron de Cantillón, pero contribuyeron con nuevos y poderosos argumentos para mostrar las falacias mercantilistas. En particular, aquella que pretendiera que la nación alcance una balanza comercial favorable por medio de vender mucho a países extranjeros, mientras se limitan las compras de estos mismos mercados. Dejaron en claro que vender y comprar son dos caras de la misma moneda, anticipándose a lo dicho por Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776). En el ámbito monetario, explicaron que la acumulación de dinero no es crucial para alcanzar la riqueza, ya que este solo es un medio de intercambio que permite cambiar bienes por otros bienes reales.

Los fisiócratas no solo fueron teóricos que elaboraron panfletos anti-mercantilistas. Además, se ocuparon en la práctica de dismantelar la política económica proteccionista. Turgot, por ejemplo, fue nombrado

ministro de Finanzas en 1774, tomando rápidamente la decisión de liberar la importación y exportación de granos, aprovechando el preámbulo de su edicto para redactar bajo una argumentación fisiocrática el por qué de la medida.

La escuela solo duró dos décadas, hasta los años 1770, por dos factores desencadenantes: el primero, la muerte de Quesnay en 1774; el segundo, la publicación de *La riqueza de las naciones* en 1776.

5. *El pensamiento escocés y la tradición del orden espontáneo*

El tratamiento que Adam Smith recibe en la moderna tradición austriaca es materia de polémica (véase en particular Murray Rothbard 1995). Por un lado, hay que recordar que Adam Smith y los clásicos desarrollaron su pensamiento económico sobre la base de una teoría del valor trabajo que les impidió resolver la paradoja del agua y los diamantes. Por otro lado, hay que recordar también que la revolución marginal de la cual forma parte Carl Menger como fundador de la Escuela Austriaca es justamente una respuesta crítica a esa idea base-fundamental.

Si se toman en cuenta los desarrollos teóricos previos, entonces la novedad introducida por Adam Smith no parece tan amplia como en general se asume. Si se acepta además que las raíces en la Escuela de Salamanca fueron claras en la comprensión de los diez elementos básicos señalados más arriba por Jesús Huerta de Soto, entonces Adam Smith no solo no introdujo la novedad que en general se le asigna, sino que incluso retrocedió en algunos temas centrales.

Es aquí entonces donde uno debe tomar conciencia de lo importante que fue Adam Smith en la tradición del orden espontáneo. Junto a David Hume y Adam Ferguson, Adam Smith nos dejó uno de los elementos que hacen único hoy al enfoque austriaco (Gallo 1987, en Ravier 2012a).

La idea de orden espontáneo puede expresarse mediante estos tres elementos centrales: 1) en el complejo orden de la sociedad los resultados de las acciones humanas pueden ser muy diferentes de lo que los hombres planearon individualmente; 2) los individuos, al perseguir sus propios fines, sean estos egoístas o altruistas, siguiendo reglas de conducta adecuadas, producen resultados útiles o beneficiosos para otros; 3) finalmente, el orden de la sociedad es en gran parte el resultado de conductas individuales que no tienen tal fin como propósito, pero que son canalizados hacia esos fines por instituciones, prácticas y reglas, muchas de las cuales tampoco han sido inventadas deliberadamente, sino que han sido aceptadas por haber sobrevivido a un proceso de evolución durante el cual dichos sistemas

de normas guiaron exitosamente a los grupos o comunidades que los adoptaron (Ravier 2012b, pág. 41).

Es imposible comprender el mundo moderno en ausencia de la comprensión básica de los órdenes espontáneos, puesto que existen instituciones fundamentales como el lenguaje, el derecho, el dinero y la banca, el comercio, incluso el proceso de globalización, que solo pueden ser comprendidos en torno a estos procesos complejos que surgen de forma inintencionada (Infantino, 2001).

6. *La escuela clásica*

De la sección anterior puede concluirse que, si bien los elementos aislados de la obra de Adam Smith pueden encontrarse con carácter previo en otros autores, también se debe enfatizar que la *sistematización* presentada por Adam Smith y el *impacto* que generó, con la riqueza filosófica y multidisciplinar de su trabajo, en sus colegas contemporáneos lo convierten en un autor único de su tiempo.

A su *La riqueza de las naciones* siguieron luego –dentro de la Escuela Clásica– varios tratados de economía que presentaron de manera sistematizada la ciencia económica, destacándose los trabajos de Jean Baptiste Say (1841) y John Stuart Mill (1848).

Basta comparar la sistematización de estos tratados con los desarrollados por la corriente austriaca moderna para notar una influencia obvia. Los austriacos no se diferencian de sus colegas economistas de la corriente principal en la idea de “pararse sobre los hombros de gigantes para llegar a ver más lejos”, siendo los primeros gigantes los economistas clásicos.

De hecho, son los austriacos posiblemente los mejores continuadores de la tradición clásica, aspecto que se evidencia en el análisis filosófico y multidisciplinar que caracteriza a sus escritos. El abuso de la economía matemática y el mal uso del concepto de equilibrio que hoy caracterizan al enfoque tradicional son algo ajeno a la tradición clásica y austriaca, lo mismo que la ignorancia de la función empresarial, la incertidumbre y el tiempo, como elementos centrales del análisis económico.

Se podrá decir que en materia monetaria la mayoría de los clásicos se desvió del pensamiento de Richard Cantillón; sin embargo, puede trazarse una línea continua desde el pensamiento de este autor hasta el último de los clásicos, John Elliot Cairnes, y de allí a Menger y los austriacos, para observar un tratamiento desagregado del dinero, con énfasis en precios relativos.

Cabe notar que John Elliot Cairnes también debería ser identificado –junto a Cantillón y Turgot– como proto-austriaco, aspecto que constituye

una deuda pendiente de los historiadores del pensamiento económico. Además de su visión desagregada en el campo monetario, nadie comprendió tan claramente como él la necesidad de descubrir leyes económicas de carácter universal, aplicables a todo tiempo y lugar, a priori de la evidencia empírica (Cairnes 1861), como de hecho sostendrá más tarde Carl Menger (1884) frente al historicismo alemán y que será la base metodológica de los tratados de economía modernos de la tradición bajo estudio.

Sin duda los austriacos desarrollarán más tarde aportaciones originales, pero el corazón de su construcción teórica es eminentemente clásica en la comprensión del proceso de mercado y los órdenes espontáneos, en la “mano invisible”, en la determinación de los precios de mercado a través de “la oferta y la demanda”, en la comprensión del proceso competitivo, en el tratamiento de la función empresarial y su relación con la incertidumbre, en las consecuencias del intervencionismo del gobierno sobre los precios y los salarios, en las causas del crecimiento económico y la generación de riqueza, entre tantos temas fundamentales que constituyen hoy una comprensión moderna del análisis económico.

7. Los clásicos de las ciencias políticas

Si dejamos de lado lo estrictamente económico, podemos notar también otra raíz en el pensamiento multidisciplinar austriaco. Nos referimos a la tradición de autores de las ciencias políticas que se han preocupado, de Locke en adelante, en intentar colocar límites al poder, esto es, controlar al Leviatán (Mazzina, 2007).

Claro que puede haber antecedentes a Locke, como la ya mencionada Escuela de Salamanca, donde encontramos un antecedente a estos escritos, como el mencionado Juan de Mariana y sus ideas contra el poder absoluto del monarca, incluyendo la del tiranicidio.

Pero, si nos concentramos en la literatura clásica sobre filosofía política, todo comienza con Thomas Hobbes, quien en 1651 justificaba la existencia del Estado explicando que en su ausencia prevalece el “estado de naturaleza” o de guerra de “todos contra todos”, ahuyentando los incentivos para la creación de una industria, “ya que su futuro es incierto”. En tal estado la vida sería “solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve”.

John Locke, en sus *Ensayos sobre el gobierno civil* de 1690 (en Mazzina 2007, págs. 15-26), compartía con Hobbes la necesidad de abandonar tal estado de naturaleza; sin embargo, entendió que Hobbes justificaba las monarquías absolutas, carentes de cualquier límite al poder. Locke comprendía que “los hombres se unen en comunidades políticas y se

ponen bajo el gobierno de ellas para preservar su propiedad”, pero deben crear una ley conocida, fija, promulgada, recibida y autorizada por común consentimiento para resolver controversias. Locke, incluso, advertía la necesidad de que el gobierno se rigiera por normas del legislativo y no por decreto, dictados repentinos y resoluciones arbitrarias.

Montesquieu continuó la tradición de “controlar al Leviatán” mediante la división de poderes. En sus escritos sobre *El espíritu de las leyes* de 1748 (en Mazzina, 2007, págs. 45-51) explicó que “todo hombre investido de autoridad abusa de ella”, y agregó que “cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo, no hay libertad”. Montesquieu también comprendió la necesidad de la democracia e insistió en que “todos los ciudadanos de los distintos distritos deben tener derecho a la emisión de voto para elegir su diputado”.

Hamilton, Madison y Jay agregaron, en *El Federalista* de 1787 y 1788 (en Mazzina, 2007, págs. 61-76), la necesidad de una Constitución, respetando además cierto federalismo. La Constitución federal no abolía a los gobiernos de los estados provinciales, sino que los convertía en parte constituyente de la soberanía nacional, manteniendo autonomía y permitiéndoles estar representados directamente en el senado. “Los poderes delegados al gobierno federal por la Constitución propuesta son pocos y definidos”, lo que implicó un chaleco de fuerza para el abuso del poder.

La división de poderes, la democracia y el federalismo, planteados en una Constitución, permitieron que las industrias de muchas naciones florecieran, mientras el poder se encontró limitado. Esta herencia también fue recibida por la Escuela Austriaca, lo que se refleja en la obra política de Mises y Hayek, y especialmente en el moderno Public Choice o Escuela de la Elección Pública, que es a su vez heredera de la tradición austriaca (Buchanan, en Ravier 2011b y 2012a).

Parte II: La Escuela Austriaca

Notará el lector familiarizado con la tradición austriaca que varios de los elementos que hacen único su enfoque, como su metodología de trabajo o su concepción dinámica del proceso de mercado, son en realidad elementos descubiertos con carácter previo a la fundación de esta escuela. Hay que destacar entonces que la Escuela Austriaca es heredera de tradiciones anteriores, pero que en la actualidad solo ella mantiene la atención sobre algunos de estos temas *en la forma* en que fueron elaboradas por aquellos economistas. Véanse tres ejemplos concretos en: 1) el interés de Menger por

construir una teoría económica abstracta, a priori de la evidencia empírica; 2) el origen espontáneo de las instituciones que hoy son fundamento de la sociedad moderna; y 3) el carácter no neutral del dinero, tal como Richard Cantillón y John Elliot Cairnes lo desarrollaran en sus trabajos de 1755 y 1854, respectivamente.

En lo que sigue intentaré estructurar el pensamiento austriaco en cinco etapas, destacando en cada una a aquellos autores que fueron centrales en la evolución de esta tradición de pensamiento, al tiempo que se mencionarán las contribuciones centrales con sus respectivas fuentes bibliográficas.

1. La fundación: Carl Menger y Eugen von Böhm Bawerk

La obra fundacional de la Escuela Austriaca se titula *Principios de Economía Política* y fue publicada por Carl Menger en Viena en 1871. El contexto en que se publicó este libro muestra un predominio de la economía clásica británica y de la escuela histórica alemana. Si el libro tuvo éxito (aunque no inmediato) y se constituyó en un clásico fue porque logró romper con las ideas prevalecientes. Por un lado, atacó la teoría del valor trabajo en la que se basaba todo el pensamiento clásico, siendo parte de la revolución marginal. A partir de este libro, y junto con las obras de William Stanley Jevons (1871) y León Walras (1874) ya nadie en economía –con la excepción de un disminuido grupo de marxistas– explica la formación de precios a través de otra teoría que no sea la de la utilidad marginal. Por otro lado, enfrentó al historicismo alemán con la formulación de leyes económicas universales y atemporales que este enfoque negaba.

Juan Carlos Cachanosky destaca que:

En la década de 1870 en Alemania había solamente cuatro revistas profesionales dedicadas a la economía. Los *Grundsätze* aparecieron comentados en tres de ellas. El comentario del *Zeitschrift* pierde la idea central del libro; el del *Vierteljahrschrift* es un poco mejor. En cambio, el *Jahrbücher*, fundado por el historicista Bruno Hildebrand, deplora que el libro sea breve y esté escrito por una persona joven. El *Schmoller Jahrbuch* no hizo ningún comentario. (Cachanosky 1984, en Ravier 2012a, pág. 230.)

Esta es la razón por la cual Menger decidió interrumpir su actividad docente y escribir un segundo libro titulado *Investigación sobre el método de las ciencias sociales y de la economía política en especial* (1883), enfatizando su crítica al método historicista y defendiendo la posibilidad de formular una

teoría económica universal y atemporal. Este libro sí abrió un polémico intercambio entre Menger y Schmoller, reaccionando este último en un tono muy ofensivo en la revista *Jahrbücher*. Menger respondió más tarde con dieciséis cartas que fueron compiladas en el libro *Los errores del historicismo en la economía política alemana* (1884), trabajo que Schmoller se negó a reseñar, cerrando con ello el debate. El intercambio, sin embargo, fue muy importante para la historia del pensamiento económico y, lógicamente, para la Escuela Austriaca. Hoy se conoce como *Methodenstreit* a aquella clásica disputa, a la que se sumaron más tarde alumnos de ambos. A partir de allí se conoció como “Escuela Austriaca” a Menger y sus discípulos, teniendo “austriaco” una connotación peyorativa.

Entre 1884 y 1889 surgieron una serie de libros que pusieron a Menger en el centro de la escena:

Dos alumnos directos de Menger publicaron sendos libros acerca de las ganancias empresariales; Victor Mataja publicó *Der Unternehmengewinn* (1884) (La ganancia empresarial) y G. Gross *Lehre vom Unternehmengewinn* (1884) (Principios de la ganancia empresarial). Otro alumno directo de Menger, Emil Sax, publicó en 1884 un libro sobre el método de la economía, *Das Wesen und die Aufgaben der Nationalökonomie* (Esencia y objeto de la economía política), y tres años más tarde otro que lleva el nombre de *Grundlegung der theoretischen Staatswirtschaft* (Fundamentos de la economía teórica).

Otros nombres destacados en estos primeros años de la Escuela Austriaca fueron los de Johann von Komorzynski, Hans Mayer, Robert Meyer y Eugen Philippovich von Philippsberg. Sin embargo, las figuras que más fama alcanzaron fueron las de Friedrich von Wieser y Eugen von Böhm-Bawerk, a pesar de que ninguno de los dos fue alumno directo de Menger. Recibieron su influencia a través de la lectura de los *Grundsätze*. (Cachanosky 1984, en Ravier 2012a, pág. 232.)

Menger dejó planteado el esquema, pero no pudo llenar los espacios. Por supuesto que sus contribuciones exceden el campo de la metodología, destacando la distinción entre bienes de orden superior e inferior y su teoría del origen espontáneo del dinero, pero Menger aún estaba lejos de completar su ambicioso proyecto.

El desafío estaba planteado, y serían sus discípulos, y los discípulos de sus discípulos, quienes llevarían adelante la difícil tarea de “completar” el proyecto. En 1884 Böhm Bawerk publicó *Historia y crítica de las teorías del interés*, que constituyó la primera parte de su libro en tres tomos *Capital e*

interés. El mismo año von Wieser dio a la imprenta *Origen y principios del valor*, que tuvo una influencia todavía mayor. Pero fue la serie de artículos que Böhm Bawerk publicó dos años más tarde bajo el título *Fundamentos de la teoría del valor económico* lo que más ayudó a difundir la teoría de la utilidad marginal, por su gran claridad y fuerza de argumentación (Hayek 1981, citado por Cachanosky 1984).

De estos dos autores solo Böhm Bawerk siguió la línea planteada por Menger. Es cierto que Wieser publicó en 1914 el único tratado de este primer grupo bajo el título *Fundamentos de la economía social*, pero sus planteos ya habían tomado otra dirección, más familiarizada con la escuela de Lausanne.

En 1889 Böhm Bawerk publicó el segundo volumen de su libro *Capital e interés*, con el título *Teoría positiva del capital*, en el cual realiza una nueva exposición de la teoría del valor y de los precios. Volvió sobre el tema en 1898, con la publicación de su famoso trabajo sobre las falacias y contradicciones del sistema marxista (Böhm Bawerk, 1983), lo que constituyó un antecedente para el debate posterior entre los austriacos y los defensores del socialismo.

Böhm Bawerk ocupó un cargo en el ministerio de Hacienda de Viena, y solo cuando abandonó la función pública aceptó dirigir un seminario en la universidad de esa misma ciudad, seminario que contaba con alrededor de 50 o 60 asistentes, en general alumnos de Menger o de él mismo. Tres nombres destacaban en aquel grupo: el marxista Otto Bauer, Joseph Alois Schumpeter (quien, igual que Wieser, terminó acercándose más al pensamiento de la escuela de Lausanne), y Ludwig von Mises, quien posteriormente se convertiría en el continuador más destacado de la línea mengeriana. En 1913, un año antes de la muerte de Böhm-Bawerk, el tema de discusión en el seminario fue el libro *La teoría del dinero y del crédito* (Mises 1912).

2. La consolidación: Ludwig von Mises y Friedrich Hayek

Es precisamente con este primer libro de Mises, y quizás también con “La teoría del desenvolvimiento económico”, de Joseph Schumpeter (1912), que la Escuela Austriaca comienza una fase de consolidación. Y es que si bien Schumpeter se aleja con el tiempo y en posteriores trabajos de la tradición austriaca, aquel libro de 1911 es eminentemente austriaco tanto en el método como en sus contribuciones acerca de la función empresarial y la innovación, la soberanía del consumidor, su comprensión del mercado y su enfoque dinámico (Ravier 2006).

Dicho esto, las dos figuras más importantes de la tradición austriaca en esta etapa de consolidación son las de Ludwig von Mises y Friedrich Hayek.

Mises se doctoró en 1906 y muy rápido se convirtió en *Privat-Dozent*, es decir, en profesor *ad honorem* de la Universidad de Viena. Al igual que su maestro Böhm Bawerk, constituyó un seminario privado con reuniones cada quince días. Destacan de aquel grupo Gottfried von Haberler, Paul Rosenstein-Rodan, Felix Kaufmann, Fritz Machlup, Oskar Morgenstern, Alfred Schutz, Richard von Strigl, Karl Menger (hijo matemático del fundador de la Escuela Austriaca), Albert Hart y Friedrich Hayek, siendo quizás este último quien más profundizó en las contribuciones del propio Mises.

En los diez años siguientes al fallecimiento de Böhm Bawerk, Mises escribió dos de sus libros centrales, cada uno con aportaciones de enorme impacto en el pensamiento económico.

En primer lugar, el ya mencionado tratado del dinero y del crédito de 1912, libro que al día de hoy continúa siendo fundamental en la tradición austriaca. Mises presenta allí la hoy famosa teoría austriaca del ciclo económico, combinando aportaciones de David Ricardo, Knut Wicksell y Eugen Böhm Bawerk. Al tratamiento tradicional que los economistas clásicos hacían del dinero y su efecto inflacionario, Mises agregó la distinción entre la tasa de interés natural y de mercado que tomó de Wicksell. Señaló que los intentos de la autoridad monetaria por reducir el tipo de interés de mercado por debajo del nivel natural terminan generando una fase de mala-inversión que constituye el auge del ciclo económico. Cuando se desea evitar el impacto inflacionario de esa política y se suben los tipos de interés, aparece la fase de crisis y depresión, porque los proyectos de inversión que se hicieron rentables gracias a la política crediticia no se sostienen. Pero Mises no se detuvo solo en ello, sino que agregó también el modo en que esta política crediticia afecta la estructura productiva, para lo que debió apoyarse sobre la teoría del capital de su maestro Böhm Bawerk.

Primero en 1920, con un artículo corto, y luego en 1922, con un libro más extenso, Mises retomó el debate con el socialismo que ya había iniciado Böhm Bawerk, su padre intelectual. En *Socialismo* (1922) Mises presentó su teoría de la imposibilidad del cálculo económico en el socialismo, argumentando que en ausencia de propiedad privada de los medios de producción no habrá mercados para esos medios de producción; sin mercado para esos medios de producción, no habrá precios; sin precios, no

habrá cálculo económico; sin cálculo económico, los empresarios no pueden guiar sus inversiones, lo que definitivamente conducirá a la economía a un caos total y su lógico derrumbe. El socialismo, en definitiva, es *imposible* por ignorar la importancia de la propiedad privada.

Es gracias a esta última obra que Hayek aparece en escena. En su introducción a este libro, escrita en 1978 e incorporada en la versión en español, Hayek comenta que regresaba de la Primera Guerra Mundial, junto a otros idealistas, con la esperanza de abrazar el socialismo como un sistema alternativo, “más racional y más justo” que el capitalismo, pero sus sueños chocaron con esta teoría de Mises. Fue ese el comienzo de la sociedad Mises-Hayek como centro de esta tradición de pensamiento. Peter Boettke (1992) lo expresa con mayor claridad:

La mejor forma de comprender la vasta contribución de Hayek a la economía y al liberalismo clásico es verla a la luz del programa para el estudio de la cooperación social establecido por Mises. Mises, el gran constructor de sistemas, le proporcionó a Hayek el programa de investigación. Hayek se convirtió en el gran analista. El trabajo de su vida se comprende mejor como un esfuerzo por hacer explícito lo que Mises había dejado implícito, por reafirmar lo que Mises había esbozado y por responder los interrogantes que Mises había dejado sin respuesta. De Mises, Hayek dijo: ‘No hay ningún otro hombre al que le deba más intelectualmente’. La conexión con Mises se hace más evidente en sus trabajos sobre los problemas del socialismo. Pero la originalidad de Hayek, derivada del análisis del socialismo, permean todo el cuerpo de su obra, desde de los ciclos de los negocios hasta el origen de la cooperación social.

Recordemos que el artículo original de 1920 había sido una respuesta a un libro del marxista Otto Neurath y que abrió un debate con el socialismo de los primeros años del siglo xx. Fueron muchos los socialistas que intentaron desarrollar una respuesta crítica a la teoría de la imposibilidad del cálculo económico en el socialismo, pero todos fracasaron en el intento. Las figuras centrales que aparecieron en ese tiempo incluyen a Karl Kautsky, Otto Leichter, Friedrich von Wieser, Enrico Barone, Gustav Cassel, Erik Lindhal, Fred M. Taylor, H. D. Dickinson, K. Tisch y H. Zassenhaus, Alan y Paul Sweezy y Wassily Leontief (Huerta de Soto 1992; Ravier 2011d).

Más tarde apareció la figura de Oskar Lange (inspirado por los alemanes Eduard Heimann y Karl Polanyi), con “la solución competitiva”, seguido

por Durbin (1936), Dickinson (1939) y Lerner (1944), pero chocaron con las respuestas de Hayek (1948), que lo condujeron –casi sin saberlo– a elaborar nuevos argumentos en el debate. El énfasis de Hayek en el “conocimiento”, elaborado en distintos ensayos académicos publicados entre 1935 y 1947, y compilados en un solo libro, *Individualism and Economic Order* (Hayek 1948), se sumaba a los problemas de incentivos y de cálculo económico enfatizados previamente en la literatura crítica del socialismo.

Destaca entre esos ensayos *El uso del conocimiento en la sociedad* (1945), en el que Hayek plantea el “problema económico” de una manera distinta a como se le concibe aun en nuestros días. El lector familiarizado con el pensamiento económico recordará la definición de Lionel Robbins (1932), según la cual el problema se basa en la escasez de recursos y lo ilimitado de las necesidades humanas. Luego, el problema económico se basa en asignar esos recursos escasos a esos fines ilimitados. Es un problema de optimización. Pero Hayek dice que no, que el problema no es matemático, sino de conocimiento. Nadie tiene conocimiento formal acerca de cuáles son los fines que queremos alcanzar, y cuáles son los medios de los que disponemos para alcanzarlos. Más bien, el conocimiento acerca de los bienes y servicios que la gente quiere consumir se encuentra disperso en el mercado, en forma de bits de información que genera cada individuo. Ningún líder político jamás tendrá acceso a ese conocimiento, argumento que Hayek luego *politiza* en su famosa obra *Camino de servidumbre* (1944).

Pero, además, Hayek agrega que tampoco sabemos cuáles son los medios de los que disponemos. Es necesario que la función empresarial descubra estos recursos, o nuevas combinaciones para esos recursos, para poder satisfacer las necesidades que surgen del mercado, es decir, de los individuos que interactúan en las operaciones de compra-venta.

Esto nos conduce a una teoría subjetiva, dinámica y heterogénea del capital en la que los bienes de capital resultan ser algo “subjetivo”. Un par de ejemplos sirve para observar el punto.

¿Es una computadora un bien de capital o un bien de consumo? El lector comprenderá que si la utiliza quien estas líneas escribe para el trabajo será un bien de capital, pero si la utilizan sus hijos para jugar será un bien de consumo.

Otro modo de verlo es con unas cuatro botellas de vidrio abandonas en una calle. Si alguien las ve y no las considera útiles para nada, entonces estas botellas no son un bien de capital, tampoco de consumo, ni siquiera son un bien económico. Pero si otra persona las ve y entiende empresarialmente que pueden ser útiles en un proceso de producción, recicladas, para

producir un jarrón, entonces y solo entonces tales botellas serán un insumo o un bien de capital. Fíjese el lector que los bienes serán económicos o no en función de la “utilidad” que cada individuo les brinde.

Si en la Antigua Grecia hubieran encontrado un pozo petrolero, ¿habría sido aquello un bien económico? Pues claro que no. Lo empezó a ser cuando alguien advirtió un uso económico para ese recurso.

Este es uno de los tantos elementos fundamentales que está presente en la teoría austriaca del capital y que es la base de su enfoque macroeconómico. Aquí solo tenemos espacio para agregar unos pocos elementos de la teoría, como la conocida *teoría de la imputación* elaborada por Wieser (1889, págs. 69-113). Esta teoría enfatizaba que los precios no vienen determinados por los costos, como sostenían los clásicos, sino que es al revés. Es la valoración que la gente tiene de los bienes finales de consumo lo que “imputa” valor a cada insumo. La valoración del cuero depende, por ejemplo, de la valoración que la gente tiene de los zapatos de cuero. El salario que percibe Lionel Messi como jugador de fútbol depende del interés que millones de personas de todo el mundo colocan en el fútbol y el interés particular que tienen en verlo jugar.

Otro aspecto central que han enfatizado los austriacos sobre el capital es su lado dinámico. La estructura del capital es dinámica, porque incluye el tiempo. Los austriacos insisten en que los procesos de producción toman “tiempo”, “etapas”, y es por ello que su macroeconomía se apoya sobre una estructura “intertemporal” de la producción.

Al respecto hubo una controversia entre Frank Knight (1934, 1935a, 1935b) por un lado y Friedrich Hayek (1931, 1939) por el otro, a la que se sumaron también Nicholas Kaldor (1937) y Fritz Machlup (1935), en la que se cuestionaba la relación entre el capital y el interés. Israel Kirzner (1966), Peter Lewin (1994) y Mark Skousen (2001) fueron algunos de los tantos economistas que con el tiempo se sumaron a la disputa.

Esta etapa de consolidación no queda circunscripta únicamente al debate sobre el socialismo y el capital, sino que también se extendió a los ciclos económicos. Sobre la base de la teoría austriaca del ciclo económico que Mises elaboró en 1912, Hayek enfatizó la importancia de la teoría del capital en su famoso *Precios y producción* (1931), lo que luego continuó con otros escritos del mismo autor (1933, 1937, 1939 y 1941).

La controversia Hayek versus Keynes (Butos 1994), que comenzó con una reseña crítica de Hayek –en dos partes– del libro de Keynes (1930), y que recibió luego una réplica de Keynes al libro de Hayek (1931), además de una extensa correspondencia (compilada por Bruce Caldwell en el libro

Contra Keynes y Cambridge de Hayek 1996), tuvo inicialmente a Hayek como triunfador (Caldwell 1995), aunque el resultado de la batalla se revirtió con la publicación de la *Teoría general* (1936), obra que Hayek no reseñó sino hasta varias décadas después en su *campana contra la inflación keynesiana*, reseña publicada en sus *Nuevos estudios* (Hayek 1978). El debate con el socialismo y el capital lo tuvieron ocupado, lo cual fue un inoportuno episodio de la historia del pensamiento económico. Solo cuando la política keynesiana dio lugar a la estanflación de los años 1970, los economistas volvieron a prestar atención a Hayek y su teoría de los ciclos económicos, olvidada por unos treinta años.

3. Aislamiento

Resulta complejo intentar sistematizar las razones por las cuales la Escuela Austriaca, en pleno apogeo, termina extinguiéndose en las dos o tres décadas siguientes a 1940. Claro que Mises y Hayek no detuvieron su producción científica, pero ya no había en Viena entre 1940 y 1970 —y tampoco lo habrá después— un grupo de economistas que siguiera a estos grandes maestros, ni tampoco había en las revistas especializadas debates en los cuales la economía austriaca tuviera una destacada participación.

Las causas de ello se pueden identificar en una serie de factores. Recordemos, como *primer factor*, que la mayoría de los defensores de esta tradición eran judíos y que fueron atacados y perseguidos por los nazis. Mises, por ejemplo, abandonó Austria para instalarse en Ginebra durante algunos años, hasta que tuvo que partir a Estados Unidos para salvar su vida. Hayek, por su parte, también abandonó Viena y a partir de 1931 fue contratado por la London School of Economics, instalándose en Londres hasta 1960. El seminario de Mises lógicamente fue disuelto, y la Escuela Austriaca —entendiendo por escuela a cada uno de sus miembros— se dispersó en todo el mundo, fomentando desarrollos individuales más que una estrategia conjunta. Entre estos desarrollos individuales —además de aquellos de Mises y Hayek— se destaca especialmente el de Fritz Machlup, quien elaborará contribuciones fundamentales al campo de la metodología (Machlup 1955).

El *segundo factor* relevante fue el idioma. Los austriacos publicaron sus obras clásicas en alemán, y solo décadas después fueron traducidas al inglés y a otros idiomas. Esto fue una desventaja enorme en relación con sus colegas de Estados Unidos e Inglaterra, puesto que no pudieron ser parte de los debates a los que los alumnos se enfrentaban como jóvenes profesionales. Si la figura de Hayek tuvo mayor preponderancia en el mundo académico que la de Mises, quizás se debe a este hecho, ya que

los prematuros viajes de Hayek a Estados Unidos en los años 1920 y a Londres en los años 1930 le permitieron manejar el idioma mejor que a Mises, quien recién consigue un cargo en la Universidad de Nueva York en 1945. Recordemos que para Israel Kirzner, su alumno predilecto en esta universidad y en el nuevo seminario privado que formará a partir de 1948, Mises “hablaba inglés a la perfección, pero creo que todavía pensaba en alemán” (Kirzner, en Ravier 2011a, pág. 112).

Un *tercer factor* fue el avance de la microeconomía neoclásica, con modelos en equilibrio general o parcial, y el avance del uso de la matemática en economía. Como sostuvimos más arriba, la economía austriaca era heredera de las formas de la economía clásica, en la que los modelos de desequilibrio, el tiempo y la incertidumbre resultaban imposibles de ser abandonados.

Por último, como *cuarto factor*, la economía austriaca fue siempre asociada con el liberalismo clásico, aspecto que resultaba contradictorio con la filosofía política que la mayoría de la opinión pública apoyó por aquellos tiempos, en particular a partir de la gran depresión de los años 1930. Mientras Keynes ofrecía un modelo novedoso y creativo que se ajustaba a las preferencias políticas del momento, los austriacos perdían relevancia por ir a contracorriente, junto a sus predecesores de la economía clásica.

Varios biógrafos de Mises recordaron recurrentemente las dificultades que tuvo en su inserción a la docencia norteamericana justamente por ser un autor asociado al liberalismo y contrario al socialismo. Lo cierto es que, ante la revolución keynesiana, Mises y Hayek pasaron a ser dos autores aislados de la academia de primer nivel.

Mises, sin embargo, encuentra –a partir de 1940– un ambiente académico apropiado para desarrollar su trabajo, lo que le permitió completar aquel proyecto que Menger solo había llegado a esbozar. Se trataba de un edificio de teoría económica que se construiría sobre los cimientos de la acción humana como axioma central y la deducción lógica de teoremas fundamentales, a partir de los cuales se derivarían otros teoremas, conformando leyes económicas abstractas y de aplicación universal. Con este tratado de economía, *La acción humana* (1949), Mises logró presentar de forma sistemática el pensamiento económico de la Escuela Austriaca, mostrando que esta escuela de pensamiento no consistía en una serie de aportes aislados acerca de teoría del capital, de los ciclos económicos y las críticas al socialismo, sino que se presentaba como una continuación de la economía clásica, ahora “corregida”

o “actualizada” con un método axiomático-deductivo definido, con la “utilidad marginal” en la determinación de los precios, y con un entendimiento más acabado acerca de la teoría heterogénea del capital y de los ciclos económicos, y también acerca de las consecuencias de la política económica intervencionista sobre los distintos mercados de bienes y servicios, sobre el mercado laboral, sobre el mercado crediticio y también sobre el mercado cambiario.

En materia de filosofía política, Mises agregó a su defensa inicial del *Liberalismo* (1927) un par de trabajos centrales. Para Mises “el liberalismo es el primer movimiento político que quiso promover no el bienestar de grupos específicos, sino el bienestar general”. En sus escritos la función del Estado no es la de un ingeniero que lo planifica todo, sino la de un jardinero que crea el ambiente adecuado para que florezcan los órdenes espontáneos. Ese marco institucional de respeto por la propiedad privada y la libertad individual es un rol que el Estado no puede delegar. Bajo este Estado de derecho, dice Mises, surge la cooperación entre los individuos y los pueblos, siendo la iniciativa individual y la sociedad civil las protagonistas del desarrollo económico.

Mises, sin embargo, no era ingenuo. Sabía también que la existencia del mismo Estado crearía incentivos en los empresarios para buscar privilegios y rentas (*rent-seeking*), pero entendía que la única forma de luchar contra esa amenaza era a través de las reglas constitucionales, la división de poderes, el federalismo y hasta el derecho de secesión, entre otras herramientas desarrolladas bajo la tradición de liberalismo clásico, que incluye una larga lista de autores y literatura.

Al respecto, Mises publicó también durante esta etapa de aislamiento sus libros *Burocracia* (1944a) y *Gobierno omnipotente* (1944b), trabajos que quizás pueden entenderse hoy como base de filosofía política de la obra posterior de Hayek, y al mismo tiempo, como la continuación de la mencionada tradición política de establecer límites al poder y también como el origen del Public Choice o Escuela de la Elección Pública, que precisamente profundiza hoy sobre distintos modos de controlar al Leviatán.

Por el lado de Hayek, una vez completado su debate frente al socialismo, pero preocupado por su avance, decide convocar durante diez días del mes de abril de 1947 a los treinta y ocho principales intelectuales liberales de todo el mundo, incluyendo a filósofos, economistas e historiadores, tanto de la Escuela de Chicago como de la Escuela Austriaca, y también de la economía social de mercado y a autores independientes, con el objeto de crear la Sociedad Mont Pelerin, cuya finalidad sería la de preservar la

sociedad libre y oponerse a todas las formas de totalitarismo. Muchos de estos intelectuales se convirtieron más tarde en presidentes de la sociedad, incluyendo a Hayek, Wilhelm Ropke, Bruno Leoni, Milton Friedman, George Stigler, James Buchanan, Gary Becker y Pascal Salin.

Simultáneamente con este hecho, Hayek comienza a abandonar la economía técnica para ocuparse de otros temas que personalmente le eran más interesantes, lo que abarca la psicología y la antropología, la filosofía de la ciencia y la filosofía política, la filosofía del derecho y la historia del pensamiento económico. Sus *Estudios* (1967) y *Nuevos estudios* (1978) contienen una serie de escritos en “economía” que son enormemente relevantes, pero sus *Fundamentos de la libertad* (1960) o su *Derecho, legislación y libertad* (1973, 1976 y 1979) tienen una influencia fundamental en el renovado interés de los economistas por las instituciones, que derivará a partir de los años 1970 en la formación de nuevas escuelas de pensamiento, que a la vez resultarán en “compañeros de viaje” de la tradición austriaca.

En su biografía, sin embargo, Hayek recordaba:

Son estos años en Londres, antes de la guerra, los que retrospectivamente me parecen los más activos intelectualmente y en cierto modo los más satisfactorios de mi vida. A decir verdad, nunca pude volver a despertar el mismo apasionado interés por los aspectos técnicos de la economía teórica o beneficiarme en igual medida de conversaciones con mentes de primera clase con quienes compartía los mismos intereses. En particular, aprendí mucha más economía en el seminario (realmente dirigido por Robbins, aunque nominalmente compartiéramos responsabilidades) que en ningún otro sitio. (Hayek, 1994, pág. 121.)

Lo cierto es que esta etapa de aislamiento le permitió a la Escuela Austriaca retroceder unos pasos, pero para tomar carrera y emerger con mayor fuerza. Mises reabre en 1948 su seminario privado en el marco de las actividades de la Universidad de Nueva York, el que se extenderá con decenas de alumnos que se forman bajo su tratado de economía hasta 1969.

Por el lado de Hayek, no solo basta recordar su influencia académica y su trabajo, sino también el rol que la Sociedad Mont Pelerin jugará en la defensa de la sociedad abierta, observando cómo varios de sus miembros alcanzan fama en la academia internacional, además de influenciar la política económica de varios países. Entre los más destacados podemos mencionar a quienes han obtenido el premio Nobel, como el propio Hayek

(1974), Milton Friedman (1976), George Stigler (1982), James M. Buchanan (1986), Maurice Allais (1988), Ronald Coase (1991), Gary Becker (1992) y Vernon Smith (2002).

4. El resurgimiento: Ludwig Lachmann, Israel Kirzner y Murray Rothbard

Hubo dos factores centrales en el contexto en el que resurge la Escuela Austriaca. Por un lado, los economistas profesionales comprendieron que había que ir más allá de la economía matemática, ofreciéndole a la Escuela Austriaca y a otros enfoques heterodoxos la apertura que necesitaban para re-introducirse. Por otro lado, en los años 1970 el dominio keynesiano de las tres décadas anteriores llegó a su fin, cuando se tornaron evidentes los efectos de las políticas que esta tradición de pensamiento había apoyado. Si en los años 1930 Keynes ofreció una respuesta al desempleo que otros economistas negaban, en los años 1970 Friedman y Hayek ofrecieron respuesta al problema inflacionario que el keynesianismo nunca comprendió.

No es casual que la contrarrevolución monetarista generada por la Escuela de Chicago se generara a partir de los años 1970 sobre las ideas olvidadas de Irving Fisher a principios del siglo XX. Lo cierto es que hubo un giro en la opinión pública nuevamente hacia la ortodoxia y una política económica más conservadora que la que existió en las décadas anteriores (Friedman 1980).

La Escuela Austriaca acompañó a la Escuela de Chicago en esta contrarrevolución. Para ese entonces Hayek ya había obtenido un lugar en la Universidad de Chicago, aunque se lo identificaba más con la filosofía política que con la economía neoclásica monetarista.

El resurgimiento de la Escuela Austriaca tiene una fecha precisa: se trata de la semana del 15 al 22 de junio de 1974, hace poco más de cuarenta años. En esa semana el Institute for Humane Studies organizó una conferencia sobre la “Economía Austriaca” para cuarenta participantes en South Royalton, Vermont. Mises había fallecido ocho meses antes y Hayek, si bien había sido invitado, no pudo asistir por problemas de salud que le impidieron viajar desde Europa a Estados Unidos. Nadie pudo anticipar entonces que Hayek recibiría el premio Nobel solo cuatro meses más tarde (Ebeling 2006).

Los conferencistas principales en aquella ocasión fueron Ludwig M. Lachmann, quien estudió con Hayek en la London School of Economics en los años 1930; Israel M. Kirzner, quien estudió con Mises y recibió su dirección de tesis doctoral en la New York University en los años 1950;

y Murray N. Rothbard, quien atendió al seminario de Mises en Nueva York por muchos años, comenzando a fines de los años 1940, y recibió su doctorado en economía de la Universidad de Columbia.

Las presentaciones fueron compiladas más tarde por Edwin G. Dolan (1976), incluyendo trabajos de estos tres autores y de Gerald O'Driscoll sobre el método y la praxeología –aspecto lamentablemente olvidado en la Escuela Austriaca Contemporánea–, el proceso de mercado y la noción de equilibrio, la función empresarial y el proceso competitivo, la teoría del capital y una crítica a la macroeconomía y al keynesianismo –con énfasis en la estanflación de los años 1970– y una teoría austriaca del dinero y del ciclo económico, profundizando lógicamente en el impacto de la expansión monetaria sobre la estructura productiva y en las expectativas.

La participación de Hayek en los años 1970 siguió siendo fundamental para la Escuela Austriaca, lo mismo que el trabajo inagotable de Leonard Read y Henry Hazlitt difundiendo los principios básicos, o el trabajo más académico de Hans Sennholz y George Reisman –quienes también se doctoraron bajo la dirección de Mises–, pero la revitalización del movimiento se asoció más bien al trabajo de estos tres “nuevos” exponentes.

En realidad, Ludwig Lachmann había recibido influencia de Hayek en la London School of Economics en los años 1930 –en la etapa de consolidación–, por lo que en 1970 ya era un autor maduro. Lachmann recibió también influencia de Shackle, cuyo mensaje a los economistas se puede resumir en tres palabras: “¡Las expectativas importan!” (Shackle 1949, ver también su entrevista en Ravier 2013). Fue así que desde 1942 Lachmann se preocupó por desarrollar un concepto de *expectativas subjetivas* que –desde el humilde punto de vista de quien escribe– todavía hoy los economistas no han abordado correctamente. En pocas palabras, Lachmann: 1) integró estas expectativas subjetivas en el proceso de mercado; 2) distinguió con realismo entre fuerzas equilibrantes y desequilibrantes en la tendencia al equilibrio; y 3) también integró las expectativas subjetivas a la teoría del capital y de los ciclos económicos (Lachmann, 1977 y 1978).

A diferencia de Lachmann, Israel M. Kirzner conoció a Mises en la Universidad de Nueva York en un momento en que prácticamente no había Escuela Austriaca. Kirzner nos recuerda incluso que Mises –con enorme humildad– le sugirió buscar otro director de tesis, pero este prefirió mantener su guía y con ello logró ofrecer al pensamiento económico numerosas contribuciones, publicar sus libros y enseñar economía en la prestigiosa Universidad de Nueva York (Kirzner, en Ravier 2011a). Será Kirzner el primer economista austriaco después de Hayek y Machlup que intente

publicar sus artículos en las revistas científicas tradicionales, compitiendo con la economía *mainstream* y haciéndose un lugar en la élite de la profesión.

Kirzner se ubicó siempre en un “camino intermedio” (Garrison 1986). Rechazó de entrada el “equilibrio siempre” de la economía neoclásica de Chicago –donde no había lugar para la función empresarial–, pero también se negó al “equilibrio nunca” –que niega las tendencias que podrían guiarnos a la regularidad. Kirzner rechazó ambos extremos, sosteniendo que el equilibrio es una herramienta útil en economía, aunque a veces se abuse de ella.

Kirzner (1973, 1979, 1985, 1989, 1991) complementó el estudio de Schumpeter sobre la función empresarial. Mientras Schumpeter nos habla de innovación e irrupción, Kirzner nos habla de perspicacia empresarial, creatividad, coordinación y descubrimiento. Para verlo simplícidamente: si imaginamos un pueblo antiguo con carretas en el que de repente aparece la innovación del automóvil, Schumpeter enfatizaría que se rompe un equilibrio, que el automóvil irrumpe en las expectativas de muchas personas que perderán sus empleos relacionados con la fabricación y el mantenimiento de las carretas; Kirzner agregaría que cuando el empresario introduce el automóvil no fractura la calma simplemente, sino que descubre algo que esperaba ser encontrado, evita que los empresarios sigan operando de forma ineficiente corrigiendo la descoordinación existente. Kirzner reconoció que en 1973 estaba muy preocupado por marcar la diferencia, pero luego retrocedió y entendió que una lectura del ejemplo no rechaza la otra (Kirzner, en Ravier 2011a).

Al igual que Kirzner, Murray Rothbard también toma contacto con Mises en la etapa de aislamiento, ya instalado en Nueva York. Asiste al seminario privado durante muchos años y se convierte en un autor enormemente prolífico. Si nos concentramos en lo estrictamente económico, deberemos destacar su tratado *El hombre, la economía y el estado* (1963), donde ofrece una nueva sistematización del pensamiento económico austriaco, de forma parecida a la de Mises en *La acción humana*. Entiendo que todavía no se ha escrito un análisis comparado de estos dos volúmenes.

Pero la literatura reconoce en Rothbard aportes concretos, como su lectura de la gran depresión de los años 1930 (Rothbard 1962) y sus intervenciones en los debates sobre el socialismo (Boettke y Coyne 2004) y el tema de los monopolios (Huerta de Soto 2005).

Su contribución a la historia del pensamiento económico es quizás la más polémica, pues toma distancia de Adam Smith, de la tradición del orden

espontáneo y del pensamiento clásico, aunque es muy rica al redescubrir autores y contribuciones previas a Adam Smith (Rothbard 1995).

En el campo monetario mantiene la crítica a la banca central (Rothbard 1974) –y en particular a la Reserva Federal norteamericana (Rothbard 1976b y 1984)–, defiende la banca libre, descentralizada y competitiva –en sintonía con la posición de Mises y Hayek–, pero al mismo tiempo sugiere la aplicación de un encaje del cien por cien que generó una ruptura entre los economistas austriacos (Rothbard 1988).

Su *Ética de la libertad* y su programa de investigación sobre el anarcocapitalismo han corrido el eje del debate y nos obliga a repensar los fundamentos para cada función del Estado e incluso para el Estado mínimo del liberalismo clásico (Rothbard 1982), Contradice los fundamentos de la filosofía política austriaca tradicional, pero lo hace sobre una comprensión dinámica del mercado que es propia de la tradición austriaca (Rothbard, 1973).

5. *Las oportunidades*

Dice Mario Rizzo, en la nueva introducción a *La economía del tiempo y de la ignorancia*, un libro publicado en coautoría con Gerald O’Driscoll, que:

La economía austriaca ha cambiado en los últimos diez años y ese cambio ha sido positivo. Los austriacos se cuentan ahora entre los economistas más creativos, innovadores y menos dogmáticos. (...) Mientras que la corriente principal neoclásica continúa dando vueltas a sus ruedas, los ‘austriacos’ (en el sentido amplio de escuela de pensamiento subjetivista y del proceso de mercado) se están preguntando y respondiendo cuestiones profundas en la frontera de conocimiento científico-social. (...) Entienden que la aplicación del modelo mecánico de la física del siglo XIX bien puede que haya alcanzado los límites de sus contribuciones útiles. No tienen miedo a desafiar muchas creencias aceptadas amplia pero pasivamente entre los economistas. Saben que el siglo XX está casi acabado y que no todos sus desarrollos intelectuales han sido beneficiosos. Entienden que un nuevo siglo demandará no solamente ‘nuevas’ técnicas (quizás muchas de ellas sean viejas técnicas), sino también nuevas divisiones entre las disciplinas académicas. (Rizzo, 2009 [1985], págs. 17-18.)

Concretamente, Rizzo se refiere a una “explosión” de trabajos publicados en revistas reconocidas –como la *Review of Political Economy* (Edward Arnold), *Advances in Austrian Economics* (JAI Press) y *Review of Austrian Economics*

(Kluwer Academia Press)– y en la serie de libros titulada *Foundations of the Market Economy*, publicada por The New York University Press (Rizzo, 1996:18), y quien escribe agregaría el *Quarterly Journal of Austrian Economics* (Ludwig von Mises Institute). También debe prestarse atención a la escuela “praxeológica”, reflejada en la revista sociológica *Cultural Dynamics* (E. J. Brill). Además, las perspectivas austriacas en macroeconomía están recibiendo ahora reconocimiento al mismo nivel que los desarrollos de la corriente central. Véase, por ejemplo, Snowden, Vane y Wynarczyk (1994). Otras corrientes intelectuales derivan del trabajo sobre realismo en el pensamiento económico, principalmente por Lawson (1994a, 1994c) y Mäki (1990). También hay una doctrina, vivamente inspirada por los austriacos, sobre banca competitiva en los trabajos de White (1989), Selgin (1988), Selgin y White (1994) y Cowen y Kroszner (1994).

De forma similar, se han producido trabajos austriacos (es decir, basados en el de Böhm Bawerk) sobre teoría del capital, por Faber (1986). En el campo de la comparativa de sistemas económicos están Lavoie (1985), Boettke (1990c, 1993), Prychitko (1991) y Kornai (1992). La economía evolutiva ha mostrado intentos de combinar lo austriaco con otras líneas de pensamiento en el trabajo de Langlois (1992) y Witt (1992). No se puede dejar de mencionar, asimismo, la dedicación internacional al análisis y crítica del trabajo de Friedrich A. Hayek. Las contribuciones a esta literatura son vastas; sin embargo hay que mencionar a Birner y van Zijp (1994) y Colonna y Hagemann (1994a, 1994b).

¿A qué se deben estas notables contribuciones en tan variados campos? Rizzo y O’Driscoll apuntan a la superioridad del marco analítico subjetivista de la Escuela Austriaca frente al utilizado por la corriente principal (Ravner 2012c, págs. 133-134).

Pero desde aquel libro el movimiento se ha extendido aún más. En una conferencia de Peter Boettke en Nueva York a la que tuve la fortuna de asistir –auspiciada por FEE–, este explicó que hay tres elementos que se necesitan para hacer la diferencia: 1) buenas ideas; 2) capital; y 3) posiciones. En el primer caso, las ideas están, y las publicaciones continuas que se pueden observar en distintas revistas especializadas son muy claras respecto de la ebullición que el movimiento está atravesando precisamente en estos últimos años. En el segundo caso, se puede afirmar que hay inversores para acompañar o financiar al movimiento, con donantes o *donors* que apoyan congresos internacionales, publicaciones e instituciones. Pero lo que siempre faltó, decía Boettke, fueron las

posiciones. Boettke se refería a las posiciones en las universidades. Los austriacos habían sido excluidos de los cargos docentes por mantener una metodología contraria al análisis neoclásico. Esto ha cambiado en los últimos años, y el mismo programa de la George Mason University que lidera Boettke está formando e impulsando jóvenes profesionales que alcanzan su doctorado y consiguen posiciones de distintas cátedras en universidades de Estados Unidos, Inglaterra y el resto del mundo. Estos mismos profesionales, apoyados en sus cuantiosas publicaciones, ocupan cargos de catedráticos y forman también a sus propios alumnos, asegurando un efecto multiplicador.

Sin ánimo de ser exhaustivo, se pueden detectar campos de estudio y autores fundamentales en la tradición austriaca que merecen ser estudiados por los jóvenes profesionales que se introducen a la investigación bajo esta tradición. Me refiero, por ejemplo, a los aportes de Fritz Machlup en el campo de la metodología, recordando la última publicación de Gabriel Zanotti y Nicolás Cachanosky (2014), en la que se replantea una lectura machlupiana de la praxeología de Mises en oposición a la lectura radical de Rothbard. Esta lectura moderada de la praxeología promete abrir nuevos debates en un campo de estudio que permanece estancado hace mucho tiempo.

En la historia del pensamiento económico, y tras la crisis *subprime* de 2008, emergió nuevamente el interés por conocer el debate entre Hayek y Keynes de los años 1930, destacando los trabajos de Bruce Caldwell (1995). Se debe agregar, a su vez, que la crisis del enfoque neoclásico, que había considerado prácticamente inútil a la historia del pensamiento económico, hoy queda en desuso, redescubriendo los jóvenes académicos a autores clásicos que habían sido olvidados.

En microeconomía, el proceso de mercado y la función empresarial, ya mencionamos la relevancia de Ludwig Lachmann e Israel M. Kirzner. Encontrándose este último retirado, ya hay varios autores que tomaron la posta, como Peter Lewin, Peter Klein, Nicolai Foss y Richard Langlois, elaborando una *teoría austriaca de la firma* sobre la base de los estudios austriacos sobre el capital.

En teoría e historia monetaria aparecen Lawrence H. White, George Selgin y Kevin Dowd, autores que corrigieron uno de los defectos del pensamiento austriaco: su carencia de *trabajo empírico*. Ahora mismo decenas de alumnos formados por estos autores continúan ampliando este programa de investigación a decenas de países en los que habría *evidencia de banca libre*.

En macroeconomía destaca Roger W. Garrison y Steven Horwitz, este último con un conocido análisis sobre *micro-fundamentos para la macroeconomía*, y el primero por elaborar el modelo *la macroeconomía del capital*, que compite con el IS-LM keynesiano. Las aplicaciones de este modelo están corriendo la frontera del conocimiento y permitiendo a los austriacos formar parte de debates que les eran ajenos (Salter y Cachanosky 2014) acerca de los ciclos económicos con dinero *fiat* y en economías abiertas (Cachanosky 2014a, Cachanosky 2014b).

En finanzas públicas aparece Randall Holcombe, campo que se complementa con la filosofía política, donde ya destacamos a los autores clásicos de las ciencias políticas, además de Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, James Buchanan y Murray Rothbard. En la actualidad Peter Leeson es uno de los tantos jóvenes profesionales que continúa ampliando este programa de investigación.

Para cerrar, un campo que recibe cada vez mayor atención es el del desarrollo económico, donde prepondera la figura de William Easterly, quien enfrenta a los expertos de la planificación central en el desarrollo, como Jeffrey Sachs con Hayek, y los órdenes espontáneos, mostrando las numerosas aplicaciones que la teoría austriaca puede tener en variados campos (Easterly 2009). Easterly defiende la idea de que la pobreza requiere *seekers*, o “buscadores”, más que planificadores (Easterly 2006).

Parte III: Reflexión final

Podrá parecer paradigmático, pero la sensación que queda es que la Escuela Austriaca aislada, tal como se le conoció de 1940 en adelante, ha muerto. La evolución de la tradición, y en esto seguramente jugaron un rol destacado Mises y Hayek y la Sociedad Mont Pelerin, la ha conducido a una integración con otros enfoques complementarios, “compañeros de viaje”, que nos permiten hoy hablar de una tradición aún más amplia que aquella.

En palabras de Peter J. Boettke:

La Economía Austriaca es un programa de investigación científica – históricamente una rama de los principios de la economía neoclásica, y en el discurso contemporáneo una parte de la nueva rama de la economía institucional y economía política que se levantó en la segunda mitad del siglo XX para desafiar la hegemonía de la síntesis neoclásica. Mises y Hayek fueron de manera muy significativa los pioneros en este programa de investigación, y su idea de una teoría unificada

de la ciencia social basada en el individualismo metodológico y en explicaciones de tipo mano invisible dio como resultado a nuevos campos de estudio: Alchian y los derechos de propiedad; Buchanan y la elección pública; Coase y los costos de transacción; Leijonhufvud y la coordinación macro; North y la Nueva Historia Económica; Olson y la acción colectiva; Ostrom(s) y el policentrismo; Tullock y la búsqueda de rentas; Yeager y la teoría monetaria del desequilibrio y , por supuesto, Kirzner y la teoría empresarial del proceso de mercado; y Rothbard y la teoría del anarcocapitalismo.

Desde luego que seguirá habiendo rupturas y debates internos en esta tradición de pensamiento, lo que habla de un programa de investigación abierto. Pero enfatizar los consensos –por ejemplo en la defensa de la cataláctica, del individualismo y del subjetivismo metodológico, en la importancia del costo de oportunidad, en el proceso competitivo y la información (nótese que no escribo “conocimiento”), en la relevancia de la función empresarial y las instituciones o en la noción de desequilibrio– permite a estos científicos sociales dialogar y alcanzar un entendimiento que con el enfoque neoclásico era difícil.

Insisto: el resurgimiento de la Escuela Austriaca no emerge en el vacío, sino en un momento de la historia del pensamiento económico en el que el paradigma neoclásico, con su conocido abuso por la matemática y la noción de *equilibrio siempre*, ha generado limitaciones que la profesión ya no puede ignorar. En esto los austriacos llevan ventaja y deben darse la mano con el marxismo y el keynesianismo ortodoxo o el post-keynesianismo, además de escuelas heterodoxas que vienen reclamando el fin de la economía neoclásica.

La Escuela Austriaca ya ha cambiado. No necesita cambiar nuevamente en los próximos años para alcanzar una nueva explosión en sus publicaciones, porque las puertas ya están abiertas. La base de ideas es muy sólida, lo que permite augurar un futuro promisorio para los jóvenes profesionales que integren esta tradición de pensamiento y que se propongan ampliar sus aplicaciones.

Mientras el mundo siga siendo inestable –y lo será mientras el dinero y la banca sigan estando en manos de los gobiernos–, el keynesianismo y el socialismo estarán latentes. Los austriacos deben permanecer atentos para preservar la propiedad privada, la libertad individual y la economía *pura* de mercado.

Bibliografía

Boettke, Peter (1992), “Friedrich A. von Hayek (1899-1992)”, *The Freeman*, vol. 42, no. 8.

----- y Coyne, Christopher (2004), “The forgotten contribution: Murray Rothbard on socialism in theory and in practice”, *QJAE*, vol. 7, no. 2 (verano 2004): 71–89.

Böhm Bawerk, Eugen (1983), “Una contradicción no resuelta en el sistema económico marxista”, *Estudios Públicos*, no. 10, Chile.

----- (1954) [1884, 1889, 1909-1912], *Capital and Interest, I. History and critique of interest theories, II. Positive theory of capital, III. Further Essays on capital and interest*, Libertarian Press, South Holland, Illinois.

Butos, William (1994) “The Hayek-Keynes Debate”. En Peter J. Boettke, ed., *The Elgar Companion to Austrian Economics*, The Edward Elgar.

Cachanosky, Juan Carlos (1994), “Historia de las teorías del valor y del precio, parte I”, *Libertas*, 21, ESEADE, octubre de 1994.

----- (1995), “Historia de las teorías del valor y del precio, parte II”, *Libertas*, 22, ESEADE, mayo de 1995.

----- (2014a), “The Mises-Hayek Business Cycle Theory, Fiat Currencies, and Open Economies”, de próxima publicación en *Review of Austrian Economics*.

----- (2014b), “The Effects of U.S. Monetary Policy in Colombia and Panama (2002-2007)”, de próxima publicación en *The Quarterly Review of Economics and Finance*.

Cairnes, John Elliot (1854), *An examination into the principles of currency involved in the Bank Charter Act of 1844*, London: Ridgeway, Piccadilly.

----- (1875) [1861], *The character and logical method of political economy*, Londres: Macmillan, 2^{da} edición 1875.

Caldwell, Bruce (1995), “Introducción” a *Contra Keynes y Cambridge*, Unión Editorial, Madrid.

Cantillon, Richard (1950) [1755]. *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950. Título original: *Essai sur la nature du commerce en général* (1755).

Chafuen, Alejandro (1986), *Economía y ética: raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Editorial Rialp, Madrid, 1986.

Dolan, Edwin G. (1976), *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Kansas City: Sheed and Ward.

Easterly, William (2006), *The White Man’s Burden: Why the West’s Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*, Penguin Press.

----- (2009), “Hayek versus los expertos en desarrollo”, ElCato.org, 18 de junio de 2009.

Ebeling, Richard (2006), “Austrian Economics and the Political Economy of Freedom”, en F. Fernández y A. Ravier (2006), *La Escuela Austriaca en el siglo XXI*, Fundación Friedrich Hayek y Fundación Bases, Buenos Aires.

Friedman, Milton (1980), “La corriente se revierte”, *Estudios Públicos*, no. 1, Chile.

Garrison, Roger W. (1986), “Austrian Economics as the Middle Ground: Comment on Essays in Honor of Ludwig von Mises”, Israel Kirzner, ed., Lexington, Mass.

----- (2005) [2001]. *Tiempo y Dinero. La macroeconomía de la estructura del capital*, Unión Editorial, Madrid.

Grice-Hutchinson, Marjorie (1952), *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Clarendon Press, Oxford 1952.

Hayek, Friedrich A. (1996) [1931], *Precios y producción: Una explicación de las crisis de las economías capitalistas*. Madrid: Unión Editorial, 1996.

----- (2008) [1933], *Monetary theory and the trade Cycle*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama.

----- (1996) [1937], *El nacionalismo monetario y la estabilidad internacional*, Ediciones. Aosta, Unión Editorial, Madrid.

----- (1975) [1939], *Profits, Interest and Investment*, Augustus M. Kelley, Clifton.

----- (1946) [1941], *La teoría pura del capital*, Aguilar, Madrid.

----- (2008) [1944], *Camino de servidumbre*, vol. II de las Obras Completas de F.A. Hayek, Unión Editorial, Madrid.

----- (1948), *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press.

----- (2001) [1960], *Fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid.

----- (2006) [1973, 1976, 1979], *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, Madrid.

----- (2007) [1967], *Estudios de filosofía, política y economía*, Unión Editorial, Clásicos de la Libertad, Madrid.

----- (2007) [1978], *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historias de las ideas*, Unión Editorial, Clásicos de la Libertad, Madrid.

----- (1985), “Richard Cantillon,” *Journal of Libertarian Studies*, 7 (otoño 1985): 217-47.

----- (1996), *Contra Keynes y Cambridge. Ensayos, correspondencia*, Unión

Editorial, vol. IX de las Obras Completas de F.A. Hayek, Unión Editorial, Madrid.

Huerta de Soto, Jesús (1992), *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, Unión Editorial, Madrid.

----- (1995), "Obituary to Murray N. Rothbard: in Memoriam", *Journal des Economistes et des Etudes Humaines. Bilingual Journal of Interdisciplinary Studies*, vol. VI, no. 1, marzo de 1995: 15-20.

Infantino, Lorenzo (2001), *El orden sin plan. Las razones del individualismo metodológico*, Unión Editorial, Madrid.

Jevons W. Stanley (1998) [1871], *La teoría de la economía política*, Ediciones Pirámide, Madrid.

----- (1950) [1881], "Richard Cantillon y la nacionalidad de la economía política", en Richard Cantillon, *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

Kaldor, N. (1937), "The recent controversy on the theory of capital", *Econometrica*, vol. 5, julio de 1937: 201-33.

Keynes, John Maynard (1996) [1930], *Tratado del dinero. Teoría pura y aplicada del dinero*, Edición Aosta, Biblioteca de grandes economistas del siglo XX, Madrid.

----- (1992) [1936], *La teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, Serie de Economía, Ira. reimpresión en Argentina.

Kirzner, Israel (1966), *An Essay on Capital*, Nueva York: Kelley.

----- (1998) [1973], *Competencia y empresarialidad*, Unión Editorial, 2.^a edición, Madrid.

----- (1979), *Perception, Opportunity and Profit*, The University of Chicago Press, Chicago.

----- (1985), *Discovery and the Capitalist Process*, The University of Chicago Press, Chicago.

----- (1989), *Discovery, Capitalism and Distributive Justice*, Basil Blackwell, Oxford.

----- (1991), *The Meaning of Market Process. Essays in the Development of Modern Austrian Economics*, Routledge, Londres.

Knight, Frank H. (1934), "Capital, Time, and the Interest Rate", *Economica*, New Series, vol. 1, no. 3 agosto: 257-286.

----- (1935a), "Professor Hayek and the Theory of Investment", *The Economic Journal*, vol. 45, no. 177, marzo: 77-94.

----- (1935b), "The Theory of Investment Once More: Mr. Boulding and the Austrians", *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 50, no. 1, noviembre: 36-67.

----- (1941), “Professor Mises and the Theory of Capital”, *Economica*, 8 (noviembre 1941): 410.

Lachmann, Ludwig M. (1977), *Capital, Expectations and the Market Process: Essays on the Theory of the Market Economy*, Ludwig M. Lachmann, Sheed, Andrews & McMeel, Kansas City.

----- (1978), *Capital and its Structure*, Sheed Andrews & McMeel, Kansas City.

Lewin, Peter (1994). “Capital Theory.” En Peter J. Boettke, ed., *The Elgar Companion to Austrian Economics*, Edward Elgar.

Machlup, Fritz (1935), “Professor Knight and the ‘Period of Production’,” *Journal of Political Economy*, octubre de 1935, vol. 43, n.º 5, pág. 580, reeditado en Israel M. Kirzner (ed.), *Classics in Austrian Economics*, op. cit., vol. II, capág. 20: 275-315.

----- (2004) [1955], “El problema de la verificación en economía”, *Libertas*, 40, ESEADE, Buenos Aires.

Mazzina, Constanza (2007), *Controlando al Leviathan. Selección de textos clásicos liberales*, Fundación Friedrich A. von Hayek, Buenos Aires.

Menger, Carl (1871), *Principios de economía*, Unión Editorial, Clásicos de la Libertad, Madrid.

----- (1884), *El método de las ciencias sociales*, Unión Editorial, Clásicos de la Libertad, Madrid.

Mill, John Stuart (2006) [1848], *Principios de Economía Política. Con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, Fondo de Cultura Económica, 5ª reimpresión, México.

Mises, Ludwig von (2012) [1912], *La teoría del dinero y del crédito*, Unión Editorial, Clásicos de la Libertad, 2ª edición, Madrid.

----- (2003) [1922], *Socialismo. Análisis económico y sociológico*, 3ª edición, Unión Editorial, Madrid.

----- (1982) [1927], *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid.

----- (1974) [1944a], *Burocracia*, Unión Editorial, Madrid.

----- (2002) [1944b], *Gobierno omnipotente*, Unión Editorial, Madrid.

----- (2004) [1949], *La acción humana. Tratado de Economía*, Unión Editorial, 7ª edición, Madrid.

O’Driscoll, Gerald y Rizzo, Mario (2009) [1985], *La economía del tiempo y de la ignorancia*, Unión Editorial, Nueva Biblioteca de la Libertad, Madrid.

Ravier, Adrián (2006), “Hacia un estudio comparativo de las Teorías Económicas defendidas por Joseph Schumpeter y Ludwig von Mises”, *Libertas* no. 44, ESEADE, Buenos Aires, mayo de 2006: 251-326.

- (2010), *En busca del pleno empleo. Estudios de macroeconomía austriaca y economía comparada*, Unión Editorial, Biblioteca Austriaca, Madrid.
- (2011a), *La Escuela Austriaca desde adentro. Historias e ideas de sus pensadores, vol. I*, Unión Editorial, Biblioteca Austriaca, Madrid.
- (2011b), *La Escuela Austriaca desde adentro. Historias e ideas de sus pensadores, vol. II*, Unión Editorial, Biblioteca Austriaca, Madrid.
- (2011c), “El *Essai* de Richard Cantillon”, *Laissez Faire*, No. 35, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala, septiembre de 2011.
- (2011d), Reseña: Jesús Huerta de Soto, “Socialismo, Cálculo Económico y Función Empresarial”, *Cuadernos de Economía Política*, vol. 30, no. 54, Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- (2012a), *Lecturas de historia del pensamiento económico*, Unión Editorial, colección de la Universidad Rey Juan Carlos, 1ª edición, Madrid.
- (2012b), *La globalización como un orden espontáneo*, Unión Editorial, Biblioteca Austriaca, Madrid.
- (2012c), “El marco analítico subjetivista de *la economía del tiempo y de la ignorancia*”, RIIM, no. 56, ESEADE, mayo de 2012: 131-158.
- (2013), *La Escuela Austriaca desde adentro. Historias e ideas de sus pensadores, vol. III*, Unión Editorial, Biblioteca Austriaca, Madrid.
- Robbins, Lionel (1932), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, Macmillan.
- Roover, Raymond de (1958), “The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy,” *Journal of Economic History* 18 (1958): 418-34.
- Rothbard, Murray N. (2013) [1963], *El hombre, la economía y el Estado*, Unión Editorial, Clásicos de la Libertad, Madrid.
- (2013) [1962], *La gran depresión*, Unión Editorial, Nueva Biblioteca de la Libertad, Madrid.
- (2006) [1973], *Hacia una nueva libertad. El manifiesto libertario*, Editorial Grito Sagrado, Buenos Aires.
- (1990) [1974], *What has Government done to our Money?*, Rampart College, Santa Ana, California, 1974; y Ludwig von Mises Institute, Auburn University.
- (1976a), “New Light on the Prehistory of the Austrian School”, en *The Foundations of Modern Austrian Economics*, ed. por Edwin Dolarn, Kansas City, Sheed and Ward: 52-74.
- (1983) [1976b], *The Mystery of Banking*, Richardson & Snyder, Nueva York.
- (2013) [1982], *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid.
- (1984), *Money in Crisis: The Federal Reserve, The Economy and Monetary*

Reform, Barry N. Siegel (ed.), Pacific Institute, San Francisco 1984: 89-136.

----- (1988), “The Myth of Free Banking in Scotland”, *The Review of Austrian Economics*, no. 2, Lexington Books: 229-245.

----- (1999) [1995], *Historia del pensamiento económico, vol. I, El pensamiento económico hasta Adam Smith*, Unión Editorial, Madrid, 1999.

Salter, Alexander W. y Cachanosky, N. (2014), “The View from Vienna: An Analysis of the Renewed Interest in the Mises-Hayek Theory of the Business Cycle”, working paper, [SSRN Link](#).

Say, Jean Baptiste (2001) [1841], *Tratado de Economía Política*, Fondo de Cultura Económica, Clásicos de Economía, México.

Schumpeter, Joseph A. (1997) [1912], *La teoría del desenvolvimiento económico*, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Economía, México.

----- (1995) [1954], *Historia del análisis económico*, Editorial Ariel, Barcelona.

Shackle, G. L. S. (1949), *Expectation in Economics*, Cambridge University Press, 2a edición.

Skousen, Mark (1990), *The Structure of Production*, Nueva York, New York University Press.

Smith, Adam (1999) [1776], *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, 10ª impresión, México.

Walras, León (1987) [1874], *Elementos de economía política pura (o Teoría de la riqueza social)*, Alianza Editorial, Madrid.

Wieser, Friedrich von (1893) [1889], *Natural Value*, Londres, Macmillan.

Yeager, Leland (1996), “Book Review”, *The Review of Austrian Economics*, vol. IX, no. 1, 1996.

Zanotti, Gabriel J. y Cachanosky, Nicolás (2014), “The epistemological implications of Machlup’s interpretation of Mises’s epistemology”, *Journal of the History of Economic Thought*, de próxima publicación.

Mención

De Münster a Kampuchea: el marxismo como religión

Guillermo Rodríguez González



Guillermo Rodríguez González (Caracas, Venezuela, 1964) es profesor de Economía Política en el Instituto Universitario de Profesiones Gerenciales IUPG de Caracas e investigador en el Centro de Economía Política Juan de Mariana. Fue editor de la revista económica *Criterios*. Columnista en varios diarios venezolanos, es autor de los libros *Tierra, petróleo y seguridad social* (2006), *El socialismo del siglo XXI* (2006), *El dilema de la política monetaria* (2010) y *Libertad y orden espontáneo* (2012). Su dirección de correo electrónico es grgifa@yahoo.es.

*Conoce a tu enemigo y concóctete a ti mismo;
en cien batallas, nunca saldrás derrotado.
Si eres ignorante de tu enemigo pero te conoces a ti mismo,
tus oportunidades de ganar o perder son las mismas.
Si eres ignorante de tu enemigo y de ti mismo,
puedes estar seguro de ser derrotado en cada batalla.*
Sun Tzu

Introducción

Que el marxismo ha sido la doctrina totalitaria más poderosa e influyente de los últimos cien años es algo evidente, como lo es que el colapso del imperio soviético redujo su poder y afectó su prestigio. Sin embargo, pese al prematuro optimismo con el que se le consideró derrotado y en extinción entonces, su influencia intelectual y política sobrevivió al colapso del primer y más poderoso imperio marxista de la tierra, y debemos admitir que hoy no es mucho menor que entonces. Nos interesa el marxismo porque si, por una parte, lo que en general pudiéramos definir como socialismo en un sentido amplio¹ ha sido la mayor amenaza intelectual y política a la libertad que hemos conocido, por la otra lo que debemos definir como marxismo en particular ha sido su expresión más acabada y efectiva hasta la fecha,

¹ Para Mises, “El socialismo es el paso de los medios de producción de la propiedad privada a la propiedad de la sociedad organizada, el Estado”, aclarando que “si el Estado se asegura una influencia cada vez más importante sobre el objeto y los métodos de la producción, si exige una parte cada vez mayor del beneficio (...) al propietario (...) solo le queda (...) la palabra propiedad, vacía de sentido, pues la propiedad misma ha pasado enteramente a manos del Estado”. (*El socialismo. Análisis económico y sociológico*, Unión Editorial, 2003, pág. 63). La mayoría de los socialistas coincidiría abierta o tácitamente con tal definición, precisamente por su sentido estrechamente económico. Huerta de Soto se mantiene dentro del sentido estrechamente económico, pero define socialismo de manera más amplia “como todo sistema de agresión institucional al libre ejercicio de la función empresarial” (*Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, Unión Editorial, 2005, pág. 87). Hayek, en *La fatal arrogancia*, no definió tan explícitamente socialismo, pero desde el principio lo explicó en sentido amplio como un error intelectual de hecho sobre el orden social, con lo que no se limita al sentido económico y con lo que llegará a identificarlo, en primer término, como un anhelo atávico por descartar la evolución moral que hizo posible la civilización e imponer sobre el extenso orden espontáneo de aquella la moral primitiva de los pequeños grupos humanos del paleolítico. Al socialismo como ese *anhelo atávico* nos referimos cada vez que especificamos *socialismo en sentido amplio*.

con lo que, si de la defensa de la libertad hablamos, algo que requiere explicación es cómo sobrevive y prospera hoy la doctrina marxista pese a su temprana refutación teórica y su posterior colapso histórico; cómo una doctrina criminal directamente responsable de los mayores genocidios de la historia conocida es defendida por intelectuales, artistas y hombres de la calle en todo el mundo. Quizás sea más ampliamente defendida donde menos se le sufrió directamente, pero el caso es que, con cien millones de víctimas mortales y habiendo dejado una estela de destrucción material y moral indescriptible tras su colapso imperial, el marxismo está vivo, activo, en pleno crecimiento, persiguiendo incasablemente el poder donde quiera que pueda alcanzarlo, tanto para la reconquista de un imperio a la escala del perdido como para su declarado objetivo de regir sobre toda la humanidad.

¿Cómo es eso posible? ¿Qué clase de doctrina totalitaria es capaz de sobrevivir su completa refutación teórica y su evidente colapso histórico? Porque ciertamente los defensores de la libertad han estudiado y refutado ampliamente tanto al marxismo en particular como al socialismo en general, especialmente los economistas de la Escuela Austriaca. Nacida en la disputa del método contra la escuela histórica alemana de raigambre hegeliana, esta escuela refutaría tempranamente dos de las fuentes de Marx el historicismo filosófico de Hegel y la teoría del valor trabajo de la escuela clásica, desde los *Principios de Economía Política* de Menger en 1871,² ocupándose directamente de la refutación del sistema económico de Marx por Eugen von Böhm-Bawerk en 1896³ y adelantando el colapso soviético con la teoría de la inviabilidad del socialismo de Mises, con lo que desde 1922 quedaba clara la inevitabilidad de un eventual colapso como el soviético de 1991, hasta el profundo análisis de Hayek en *La fatal arrogancia, los errores del socialismo* de 1990 sobre el atavismo moral⁴ y error intelectual en que se fundamenta todo socialismo. Continuando el estudio de la

² Es fabulosa la presciencia que le concederían a Menger algunos marxistas, que insistentemente califican su trabajo como “mera reacción burguesa” contra *El Capital* de Marx, cuando el tratado de economía política de Menger se publicó completo en 1871, mientras que el de Marx se publicó en tres libros, en 1867, 1885 y 1894.

³ El que esa indiscutible refutación, completa y temprana, del sistema económico de Marx no afectara en nada la adhesión de los marxistas al mismo es un primer indicio muy significativo de que tratamos con un sistema de ideas que, aunque pudiera ser refutado teórica y/o empíricamente de manera lógica, ha sido formulado y asumido como un sistema cerrado de creencias dogmáticas refractario –por medio del polilogismo– a la razón cuando se le contradiga lógicamente.

⁴ Hayek establece la coexistencia presente de dos códigos morales, uno más primitivo, útil exclusivamente a los pequeños y muy cohesionados grupos con fines comunes que excluyen a los extraños, y uno más avanzado, que en su impersonalidad hizo posible la coexistencia y cooperación humana a escala mucho mayor al permitir la persecución de fines individuales, con lo que el atavismo que identifica en el socialismo es la absurda pretensión de aplicar forzosamente a la sociedad a gran escala el código moral de los pequeños grupos.

inviabilidad del socialismo, Huerta de Soto lo ha definido como sistema de agresión institucional al libre ejercicio de la empresarialidad⁵, y si ya la lista se limitaba a destacados ejemplos dejando muchos más sin mencionar, quedan también necesariamente sin citar infinidad de investigaciones que aplicando la teoría del orden espontáneo han seguido estudiando con mayor amplitud y detalle desde la inviabilidad teórica hasta la forma en que se manifiesta en la historia y estructura económica y social, así que sabemos cómo y por qué el único resultado final del socialismo ha sido y será siempre la destrucción material y moral en las sociedades sobre las que se experimente. Y sin embargo, aun sin conocer nada de aquello, para cualquier persona medianamente culta en nuestros días, al menos en cuanto a la doctrina marxista, la evidencia de las genocidas prácticas totalitarias del experimento a la escala soviética, china o camboyana es tan abrumadora que la paradoja de su presente prestigio intelectual y político parecería inexplicable. Cabría entonces preguntarnos si, estando mejor preparados teóricamente para ello que cualesquiera otro, ¿entendemos los liberales todas las claves de la paradoja marxista? Nuestra respuesta ha de ser que no. En la medida en que el propósito de este trabajo es identificar una de ellas, prejuiciosamente negada y escasamente estudiada, la clave con que pretendemos dar luz a la paradoja marxista es la de la fe.

Que el socialismo en sentido amplio tenga como axioma moral central un instinto primario tan poderoso como la envidia⁶ ciertamente explicaría la supervivencia de la aspiración atávica a la que se reduce finalmente el socialismo, pero si únicamente fuera por eso, lo que deberíamos observar es que, tras refutaciones y fracasos, la atávica e inviable idea reaparecería revestida de justificaciones completamente nuevas. Algo de eso hay, pero que ese algo no encuentre el terreno abierto y deba competir o integrarse con viejas justificaciones, ampliamente refutadas por la teoría y la experiencia histórica, ya no se explicaría completamente por el poder instintivo del atavismo moral. La permanencia del socialismo en sentido amplio no explica la del marxismo como doctrina justificadora del atavismo socialista. Una doctrina capaz de sobrevivir y prosperar tras la refutación teórica y el colapso histórico que ha sufrido el socialismo marxista no puede seguir siendo explicada como una doctrina totalitaria, que ya es mucho decir, sino como una religión, porque, aunque no es únicamente

⁵ Ibidem.

⁶ Ver: Rodríguez, G. Guillermo, “Libres de envidia. La legitimación de la envidia como axioma moral del socialismo”, en *Séptimo Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad. Memorias*, Fomento Cultural Grupo Salinas, 2013, págs. 31-62.

en nombre de la fe religiosa que puede el hombre civilizado racionalizar ante sí mismo el retroceder a la barbarie del brutal sometimiento o del exterminio del inocente, para emplear paradójicamente las herramientas de las que le provee la civilización para practicarlo a escala genocida, es la fe la única forma de pasar de una racionalización utilitarista montada sobre endebles falacias a la profunda, indiscutible e irrenunciable creencia trascendente, que francamente es la única forma de describir lo que observamos en el marxismo. Variopinto y diverso, el marxismo tiene una fe común incuestionable con la que es perfectamente identificable como una religión; sus orígenes en los socialismos que el propio Marx calificaría despectivamente de utópicos están en las doctrinas mesiánicas de sectas heréticas milenaristas del medievo y el renacimiento,⁷ las cuales ha reinterpretado aislándolas de su contexto teológico cristiano, para darles valor universal propio de revelación en una nueva religión que introduce en la categoría de la fe no deísta la novedad de una fe ateísta entre cuyos dogmas está el de negar su naturaleza religiosa con el objetivo de imponer como única su propia revelación incuestionable, proscribiendo cualquier otra posible fuente de transcendencia.

Identificar al marxismo como religión no es novedoso. Sigmund Freud,⁸ en 1933, explicaba que “las obras de Marx, como una fuente de revelación, han tomado el lugar de la Biblia y el Corán, a pesar de que estas no están más libres de contradicciones y oscuridades que aquellos antiguos libros sagrados”.⁹ Pero señalar que el marxismo se parece en algo a la religión, especialmente desde una posición más antirreligiosa que irreligiosa, aunque sea cierto, es poco más que un insulto. Y un insulto doble, pues una gran parte de los creyentes de las grandes religiones monoteístas del presente se ofendería por la comparación, así como gran parte de los creyentes marxistas; la mayoría de estos últimos incluso encontraría ofensivo que dogmas de fe fueran calificados como creyentes. Así que, a riesgo de ofender

⁷ Ver: Rothbard, Murray, *Historia del pensamiento económico*, vol. I, Unión Editorial, 1999, págs. 183-198, e *ibid.*, vol. II, págs. 329-345.

⁸ Lo que no deja de ser una interesante ironía pues, como señala el historiador Paul Johnson, “Freud mostró signos del carácter de un ideólogo mesiánico en el siglo XX en su peor expresión, tales como la tendencia persistente a considerar a quienes discrepaban con él seres a su vez inestables y necesitados de tratamiento. Es así como el rechazo de la jerarquía científica de Freud por Ellis fue desechado como ‘una forma sumamente sublimada de resistencia’. ‘Me inclino’, escribió a Jung, poco antes de la ruptura entre ambos, ‘a tratar a los colegas que ofrecen resistencia exactamente como tratamos a los pacientes en la misma situación’. Dos décadas más tarde, el concepto que implica considerar que el disidente padece una forma de enfermedad mental, que exige la hospitalización compulsiva, habría de florecer en la Unión Soviética en una nueva forma de represión política” (Johnson, Paul, *Tiempos modernos*, Buenos Aires, Ediciones B, 2000, pág. 18).

⁹ Freud, Sigmund, “Lecture XXXV: A Philosophy of Life”, en *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, Hogarth Press, 1933.

más aún a tirios y troyanos, no nos limitaremos a señalar similitudes entre el marxismo y la religión hasta el punto de dejar constancia que el segundo sería, por definición, una doctrina religiosa, sino que insistiremos en su especificidad como variante no-deísta de las doctrinas escatológicas de ciertas herejías colectivistas cristianas.

Que el marxismo es contrario a la libertad no es difícil de ver. En 1902 Lenin adelantaba que “La libertad es una gran palabra; pero bajo la bandera de la libertad de industria se han hecho las guerras más rapaces, y bajo la bandera de la libertad de trabajo se ha expoliado a los trabajadores. La misma falsedad intrínseca lleva implícito el empleo actual de la expresión ‘libertad de crítica’. Personas verdaderamente convencidas de haber impulsado la ciencia no reclamarían libertad para las nuevas concepciones al lado de las viejas, sino la sustitución de estas últimas por las primeras”.¹⁰ Esta es la definición misma del fanatismo dogmático, el cual, según Uliánov, es ese en que las personas demuestran estar convencidas de la veracidad de su posición en la medida en que están dispuestas a no permitir que otras posiciones se expresen libremente. Coherente consigo mismo, en 1922, y ya con una policía política a sus disposición para hacerlo realidad, Lenin respondía a la pretensión de otros marxistas de criticar cualquier detalle de su versión del marxismo en el poder de este modo: “nosotros respondemos: ‘Permitidnos poneros delante de un pelotón de fusilamiento por decir eso. O bien evitáis expresar vuestros puntos de vista o, si insistís en expresar en público vuestras opiniones políticas en las actuales circunstancias, cuando nuestra posición es mucho más difícil de lo que era cuando los guardias blancos nos atacaban directamente, seréis los únicos culpables de que os tratemos como a los elementos peores y más perniciosos de la guardia blanca’”.¹¹ Recordemos que Marx no llegó a ser realmente un profeta armado, pero su reedición revisada de los elegidos, estableciendo el reino de Dios en la tierra por la fuerza de la revolución armada y de la dictadura totalitaria, lo exigía, y el primero en lograrlo fue Vladimir I. Uliánov, alias Lenin.

Si entendemos que el marxismo es contrario a la libertad y exponemos que una clave de la amenaza que representa a la misma es que lo consideramos una fe religiosa, para seguir adelante en este modesto esfuerzo sería fácil recurrir a los manidos tópicos antirreligiosos que hacen hoy moda intelectual en gran parte de Occidente, cubrir a la idea misma

¹⁰ Lenin, V.I., ¿Qué hacer?, en *Obras escogidas*, tomo I, Moscú, Editorial Progreso, 1961, págs. 70-71.

¹¹ Lenin, V.I., *Informe político al Comité Central de RCP*, 27 de marzo de 1922.

de religiosidad con el manto del fanatismo y la ignorancia, invocar el fantasma de la persecución y la guerra religiosa, presentando a la religión, exclusiva o principalmente, como amenaza a la libertad. Sería fácil, y sería falso, pues si bien es posible encontrar en la religiosidad misma un flanco débil para la penetración de lo que pudiéramos llamar *teología*¹² *totalitaria*, que resulta la justificación y origen de tales crímenes, también es en la fe religiosa que se ha encontrado, una y otra vez en los más diversos contextos, la más íntima, profunda e irrenunciable libertad de conciencia frente al poder, incluso, o especialmente, cuando aquel a su vez justifica sus excesos en su propia interpretación obligatoria de la religión oficial.

La religión es un asunto complejo, lleno de matices y sujeto a prejuicios profundos. Si bien puede ser y ha sido un arma poderosa para sojuzgar, también puede ser y ha sido un arma poderosa para liberar. En nombre de la fe, independientemente de en qué se tenga tal fe, se puede esclavizar o liberar, matar o morir, imponer el totalitarismo o limitar al poder gobernante. Y como en este ensayo hemos de ocuparnos principalmente del lado oscuro de la religión, de la religión como enemiga de la libertad, es de justicia establecer que, así como existe eso en la religión, también existe lo contrario, y que no podía ser de otra forma nos quedará claro al revisar el papel de la religión en la evolución del orden espontáneo de la sociedad a gran escala, la única en que en última instancia es la libertad individual posible. Pero incluso antes de eso hemos de definir adecuadamente *libertad*, pues sabido es que en más de una definición maliciosa, falsa y/o imposible de la libertad misma encontraremos los puntos de partida de muchos enemigos de la libertad.

Libertad, fe y civilización

Debemos trabajar con dos definiciones de libertad, dos definiciones que corresponden a dos dimensiones de la libertad, porque desde el momento en que tocamos el tema religioso inevitablemente tenemos que ver separadamente la libertad interior, propia de la conciencia y en última instancia íntima del hombre, y la libertad exterior, propia del orden social y dependiente de los otros hombres. La segunda es definida por Friedrich A. Hayek como “aquella condición de los hombres por la que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo”;¹³ mientras que la libertad interior está en la íntima

¹² Desde el propio término *teología* empiezan los problemas, pues etimológicamente identifica el estudio de la doctrina religiosa con un Dios, o varios, siendo que la religión puede ser no-deísta

¹³ Hayek, Friedrich A., *Los fundamentos de la libertad*, 6ª edición, Unión Editorial, 1998, pág. 31.

individualidad a la que únicamente el propio individuo tiene acceso. En tal sentido podemos concebirla bajo dos circunstancias: aquella en que su exteriorización como deber moral está protegida por la libertad en el orden social (cuando como explica Lord Acton: “Por libertad entiendo la seguridad de que todo hombre estará protegido para hacer cuanto crea que es su deber frente a la presión de la autoridad y de la mayoría, de la costumbre y de la opinión”¹⁴) y aquella en la que subsiste o se somete a la desaparición de la libertad en el orden social, pues, inaccesible a todos los demás, puede subsistir esa última libertad como creencia secreta negada públicamente, o puede exponerse finalmente cuando la fe apoya la certeza moral sin importar las consecuencias, como explica aquí Alexandr Solzhenitsyn:

N. Stoliarova recuerda a su vecina de catre en Butyrki, en 1937, una anciana. La interrogaban cada noche. Dos años antes había pernoctado en su casa de Moscú un ex metropolitano que estaba de paso tras haberse fugado del destierro. (...) “No vais a poder sacarme nada, aunque me cortéis a pedacitos. Porque tenéis miedo de vuestros superiores, tenéis miedo unos de otros y hasta tenéis miedo de matarme (‘perderían un eslabón de la cadena’). ¡Pero yo no tengo miedo de nada! ¡Estoy preparada para presentarme ante el Señor aunque sea ahora mismo!”¹⁵

Como en ese caso, la fe religiosa —o una convicción moral de equivalente valor— puede ser y ha sido la única fuerza capaz de lograr que personas comunes y corrientes se comporten como héroes al no renunciar a su libertad interior sino aferrarse a ella cuando la libertad en el orden social ha desaparecido por completo. En última instancia, la libertad interior no puede subsistir en su permanente negación exterior; el totalitarismo puede colocar a cualquiera, incluso a sus fieles, en la situación límite y no se puede exigir a nadie que soporte la tortura cruel y sofisticada; que aparezcan personas comunes y corrientes que en ciertas circunstancias lo intenten, e incluso lo logren, se debe a que en algún momento la víctima ha interiorizado que él es el único dueño de su conciencia y, asumiendo ya todo lo demás perdido, esta pasa a ser lo único que tiene para conservar, por lo que intentará, y a veces logrará, conservarla a cualquier costo.

La libertad misma emerge del primer destello de esa conciencia de la individualidad y a ella se reduce la última libertad posible: la firme

¹⁴ Dalberg-Acton, Jhon Emerich Edward, *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Unión Editorial, 1999, págs. 59-60.

¹⁵ Solzhenitsyn, Alexandr, *Archipelago Gulag*, MDS Books/Mediasat, 2002, pág. 69.

convicción de que “mi espíritu y mi conciencia son lo único que aprecio y que me importa”.¹⁶ Es la suprema virtud moral, a la que aspiran pocos y que, llegado el momento, los menos alcanzarán realmente. Así, el conocimiento y la valoración de la libertad interior es una precondition cultural *sine qua non* de la libertad en el orden social; por eso la materialización del totalitarismo requiere la renuncia a la conciencia por parte de sus súbditos y para ello ha de imponerles, sobre cualquier fe religiosa en la que pudieran refugiarse, aquella que los deje inermes ante el poder totalitario; por eso mismo es que también puede ser, y ha sido, la fe religiosa lo que inspire a los gobernantes a someter o exterminar por cualquier medio a los que no compartan detalladamente la de ellos, con lo que no es raro que lleguen al desprecio absoluto por la vida. Como ejemplo citemos a Mao en el congreso del Partido Comunista chino, el 17 de mayo de 1958: “No hay que hacer tanto alboroto por una guerra mundial. Lo peor que puede pasar (...) Que la mitad de la población desaparezca (...) ya ha ocurrido varias veces en la historia de China. (...) Lo mejor sería que quedara la mitad de la población, lo siguiente mejor que quedara un tercio”;¹⁷ o lo que el mismo Mao, en lo que llamaría El Gran Salto Adelante, explicaría así el 21 de noviembre de 1958: “Trabajando de esta manera (...) es probable que media China tenga que morir; si no la mitad, una tercera o una décima parte.”¹⁸ Así, el fiel socialista se llega creer en el deber ya no solo de denunciar ante la mínima sospecha a cualquier otro por cercano que le sea, sino de confesar lo que no ha hecho cuando su simple arresto llega a erigirse en prueba irrefutable de su culpabilidad ante sí mismo,¹⁹ lo que representa la extinción final de la libertad interior ante lo que el negado individuo entiende como la verdad del colectivo frente al cual renuncia a sí mismo.

La libertad, interior y exterior, emerge junto con la civilización y es consustancial a la moral civilizada que supera una moral atávica de pequeños grupos primitivos cohesionados por la envidia.²⁰ Es por ello que el socialismo en sentido amplio, en cuanto atavismo moral, no puede ser sino contrario a la libertad. Pueden los socialistas rechazar abiertamente la libertad como “un mero prejuicio burgués” o bien llamar *libertad* a lo que

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Centro de Materiales de Investigación Chinos, *Obras publicadas no oficiales de Mao Zedong*, vol. 11B, pág. 64. Citado en: Chang, Jung y Halliday Jon, *Mao. La historia desconocida*, México, Taurus, 2006, pág. 539.

¹⁸ Ibidem, págs. 203-204 (CMICH, vol.13).

¹⁹ El sobreviviente del Lao Gai, Jean Pascualini, recuerda que un detenido erróneamente por una confusión de identidad no solo había confesado, sino que se creía tan culpable que a las autoridades de la prisión les costó convencerlo de su inocencia. Ver: PasqualinI., Jean, *Prisonnier de Mao: sept ans dans un camp de travail en Chine*, París, Gallimard, 1975, pág. 41.

²⁰ Schoeck, Helmut, *La envidia y la sociedad*, Unión Editorial, 2ª edición, 1999, pág. 108.

es en realidad su negación, o su menoscabo, en el orden social, pero lo que no pueden aceptar es “que la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo”, salvo que definieran arbitrariamente ese mínimo no como lo indispensable para perseguir las acciones antisociales contra personas y propiedades, sino como toda la coacción necesaria para rediseñar coactivamente el orden social de acuerdo con alguna alambicada racionalización de sus atávicas pulsiones, y denominaran a eso *justicia*; ni puede aceptar que “todo hombre estará protegido para hacer cuanto crea que es su deber” porque únicamente entiende como deber de todo hombre someterse él mismo y colaborar activamente a ejercer sobre los demás toda la coacción necesaria para someter a todos y cada uno al atavismo social inviable al que aspira.

Así que la libertad se nos revela como un “accidente evolutivo” relativamente reciente en la medida en que es el resultado de la concurrencia de ciertos valores morales, tras la generalización de los cuales fue posible que comenzara a materializarse en el emergente orden civilizado. La clave de ese orden espontáneo es que sus resultados no han sido planeados –o siquiera previstos– por aquellos de cuyas interacciones emergen, tanto porque no requieren planear el orden evolutivo al cual se adaptan para planificar la persecución de objetivos que les conciernen directamente, como porque, en referencia al orden espontáneo intersubjetivo en dinámica evolución, solo tienen un conocimiento limitado, incapaz de soportar una planificación central viable.

El asunto es que, para adaptarnos a nuestro entorno social, imitamos inconscientemente conductas que se adoptaron en el pasado, sin que existiera la posibilidad de imaginar siquiera sus resultados a largo plazo; y que se arraigaron como tradiciones porque su más relevante resultado fue que quienes las adoptaron prosperasen en número para desplazar o absorber a quienes no las descubrieron o adoptaron primero. En el largo plazo, el producto intersubjetivo emergente de tales conductas es el complejo e interdependiente orden evolutivo espontáneo de la sociedad extensa, desarrollándose en una zona intermedia entre el orden biológico autónomo y el orden teleológico consciente, producto de la razón. La teoría del orden espontáneo evolutivo de la sociedad de Hayek se puede describir como el descubrimiento y explicación de esa zona intermedia en que evolucionan sistemas como el mercado, el derecho y el lenguaje, que no han surgido en determinado momento y con un conocido propósito como cualquier invención técnica, pero que tampoco son procesos esencialmente

independientes del ser humano, como la evolución de la vida. Hayek nos explica que:

La evolución de una tradición moral, que nos permitió construir un orden amplio de colaboración internacional, exigió la represión gradual de (...) la búsqueda de objetivos en común con nuestros semejantes; y fue posible por el desarrollo de una nueva moral que el hombre primitivo rechazaría.

(...) Adam Ferguson dijo: “el salvaje que no conoció la propiedad tuvo que vivir en un grupo pequeño”. De hecho, esencialmente, fue la evolución de la propiedad, de los contratos, de la libertad de sentimiento con respecto a lo que pertenece a cada uno, lo que se transformó en la base de lo que yo llamo civilización.²¹

Y la estrecha relación causal entre propiedad y libertad no se limita a que aquella sea el marco material que permite el ejercicio de esta en un orden social, sino a que la esclavitud es por definición el cese de la autopropiedad individual, porque “negar los derechos de propiedad equivale a convertir a los hombres en propiedad del Estado. Quienquiera que se arrogue el ‘derecho’ de ‘redistribuir’ la riqueza que otros producen está reclamando el ‘derecho’ de tratar a los seres humanos como bienes de uso”²², y en ese sentido, explicado por Ayn Rand, de considerarse a sí mismo y a todos sus semejantes un bien de uso (propiedad no de un Estado aún inconcebible, sino de la tribu misma) es que aquel primitivo aterrado ante la simple posibilidad de otro concepto de hombre; como salvaje, en su desconocimiento de la autopropiedad, careció de libertad²³ en la medida que aquélla únicamente puede surgir en la civilización. Y la civilización sigue inextricablemente unida con la evolución moral que, sobre la capa biológica de cerca de un millón de años de evolución poco más que genética, produce en aproximadamente una decena de miles de años un proceso de evolución social que amplió exponencialmente las posibilidades de conducta en el nuevo marco de una selección cultural adaptativa de asombrosa aceleración, al lograr la subsistencia de un número de humanos inmensamente superior al que de otro modo tendría la especie, lo que

²¹ Hayek, Friedrich, *Los fundamentos éticos de una sociedad libre*, ponencia en el ciclo de conferencias sobre fundamentos de un sistema social libre, organizado por el Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, abril de 1981.

²² Rand, Ayn, *La virtud del egoísmo*, Buenos Aires, Grito Sagrado, 2009, pág. 172.

²³ Y admitir eso nos hace coincidir –aunque de manera condicional– con la crítica de Lévi- Strauss a la preminencia del individuo en la teoría utilitarista de Malinowski y en la teoría afectiva de Durkheim, en la explicación de la conducta religiosa del hombre primitivo.

condujo al génesis de la civilización. Pero, pese a que las mayores amenazas a la libertad, e incluso a la civilización, se encuentren en lo que del hombre primitivo subsiste en la conciencia moral del hombre civilizado, resultaría imposible el ordenamiento moral de una sociedad civilizada en ausencia de remanentes del primitivo orden moral, los que, limitados a su propia escala, hacen posible también el funcionamiento del orden social más amplio. Hayek nos explica que:

Si pretendiéramos aplicar las rígidas pautas de conducta propias del microcosmos (es decir, del orden que caracteriza a la convivencia en la pequeña banda o mesnada, e incluso en la propia unidad familiar) al macrocosmos (es decir, al orden propio de la sociedad civilizada en toda su complejidad y extensión) –como tan reiteradamente nos recomiendan nuestras profundas tendencias– pondríamos en peligro a ese segundo tipo de orden. Y si, a la inversa, pretendiéramos aplicar la normativa propia del orden extenso a esas agrupaciones más reducidas, acabaríamos con la misma cohesión que las aglutina.²⁴

La civilización implica un proceso de agregación de las antiguas formas del orden tribal primitivo en la cooperación social a gran escala, de la que emergerán espontáneamente instituciones completamente nuevas, como el mercado, el derecho y el dinero, al tiempo que evolucionarán más rápidamente otras ya anteriormente incipientes, como el lenguaje y la moral.

Que el homo sapiens existiera por cientos de miles de años subsistiendo en culturas tribales²⁵ primitivas, de evolución cultural muy lenta, no es difícil de entender; lo que resulta asombroso es que de aquello finalmente emergieran unos nuevos valores morales que originarían la acelerada evolución cultural de la civilización. Que los hombres llegaran finalmente a cooperar pacíficamente en sociedades de mayor escala dependía de que emergiese una moral cuyas normas abstractas permitieran al hombre primitivo cooperar pacíficamente con miembros de otras tribus sin necesidad de incluirlos en la moral originaria aplicable única y exclusivamente a los miembros de su propia tribu. En aquellas culturas primitivas que comenzaban a dejar de serlo, no podían sus miembros ni

²⁴ Hayek, Friedrich A. *Obras completas*, vol. I, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, 2ª edición, Unión Editorial, 1997, pág. 206.

²⁵ Entendemos, a los efectos de este trabajo, *tribu* como la agrupación social pre-estatal de algunas familias en torno al consenso de una escala colectiva de fines que reprime socialmente los fines individuales o familiares diferenciados.

imaginar lo que adelantaban, y de haberlo podido concebir lo hubieran rechazado aterrados.

Sin aquello hubiera sido imposible una escalada del orden social, ya que la tradición moral y el orden social consecuente del pequeño grupo tribal es de imposible extensión práctica a los extraños al mismo, pues el orden tribal se funda en una común escala de fines colectivos. Como Hayek expone, “se acusa a la Gran Sociedad y al sistema de mercado de carecer de una pactada escala de objetivos”²⁶ cuando el asunto es que “[t]al carencia, sin embargo, más que defecto, constituye su más destacado mérito, puesto que da origen a la libertad individual y a todos sus valores anejos”.²⁷ Pero para llegar a eso, como para que evolucionara en la forma en que lo hizo, fue necesario que hombres que comenzaban a tener alguna conciencia de su individualidad, y en tal sentido alguna libertad interior, adoptaran valores morales contrarios a los de sus antepasados sin conocimiento de causa y sin recurso a la secular tradición. Si bien se puede explicar, como hace Hayek, que los resultados sobre número, prosperidad y poder de los grupos humanos explican por selección adaptativa la permanencia o desaparición de aquellos valores, no es menos cierto que la única explicación que conocemos para su aceptación e interiorización por individuos libres que no las comprenden y a nivel instintivo y/o atávico tienden a rechazarlas es la religión. Que la libertad únicamente es posible en la civilización y que la civilización ni es producto de la razón ni podría sostenerse únicamente en aquella es lo que nos advierte Hayek cuando, tras insistir en que debemos usar la razón para intentar incidir muy prudentemente sobre la evolución de nuestro propio orden social, evitando el tipo de arrogancia que asegura consecuencias imprevistas de la intervención mucho peores que los males que pretendería corregir, explica que:

Si no deseamos convertirnos en un elemento destructivo, debernos ser lo suficientemente sabios para comprender que no podemos vivir sin creencias e instituciones cuyo significado no entendemos y que, en consecuencia, pueden parecer nos sin sentido (...) Debemos, en la práctica, aceptar muchas cosas que no podemos justificar, y resignarnos al hecho de que la razón no puede ser siempre el último juez, en los asuntos humanos.²⁸

²⁶ Idem, vol. II, *El espejismo de la justicia social*, pág. 185, en: Hayek, F., *Derecho, legislación y libertad*, 3 tomos, Madrid, Unión Editorial, 1973, pág. 79.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Idem, “The Dilemma of Specialization”, en *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, The University of Chicago Press, 1967, pág. 130.

Religión

¿Qué es, pues, *religión*? De que la palabra latina se refirió a un temor supersticioso antes que a lo relacionado a las divinidades dejan constancia César en *De Bello Gallico* (VI 36) y Tito Livio en su *Historia de Roma desde su fundación* (IV 30). Cicerón afirma que: “Quienes se interesan en todas las cosas relacionadas con el culto, las retoman atentamente y como que las releen, son llamados ‘religiosos’ a partir de la relectura”,²⁹ en tanto que Lactancio, aparentemente influido por su creencia cristiana, afirmará: “Obligados por un vínculo de piedad con Dios estamos ‘religados’, de donde el mismo término ‘religión’ tiene su origen, no, como propuso Cicerón, a partir de ‘releyendo’”.³⁰ Esa etimología de Lactancio sería luego popularizada por san Agustín, en *Retractaciones* (1.13), quien admitió la etimología de Cicerón en *De Civitate Dei* (10.3). Aunque muy citada, la forzada etimología de Lactancio muy probablemente sea falaz respecto al origen de la palabra, pero su popularidad se explica porque la definición del fenómeno religioso que se puede lograr a partir ella resulta una de las mejores definiciones universales posibles de religión. En las ciencias sociales se ha tendido a ver a la religión como un producto ideológico³¹ del propio orden social. Así, en 1912 Emile Durkheim afirmaba que “Toda sociedad posee todo lo necesario para suscitar en sus miembros la sensación de lo divino, simplemente a través del poder que ella ejerce sobre ellos”.³² Si bien la religión para un sociólogo que la estudió ampliamente como Gerhard Lenski sería “un sistema compartido de creencias y prácticas asociadas, que se articulan en torno a la naturaleza de las fuerzas que configuran el destino de los seres humanos”³³, para el representante de la antropología simbólica Clifford Geertz “La religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo

²⁹ Cicerón, Marco Tulio, *De natura deorum* (II): “Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent (...) sunt dicti religiosi ex relegendis.”

³⁰ Lactancio, Lucio Cecilio, *Institutiones divinae* (IV): “Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa Religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendis.”

³¹ El significado específico de *ideología* para la fe marxista es clave para rechazar toda otra religión como supuesta herramienta superestructural de la dominación de clase y, al mismo tiempo, negar su propia naturaleza religiosa sin por ello dejar de afirmar sus propios dogmas como últimas “verdades científicas” definitivas e incontrovertibles.

³² Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, [1912], 1968.

³³ Lenski, Gerhard, *El factor religioso*, Labor, 1967, pág. 316.

único”.³⁴ En tanto, para el influyente antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss la religión sería una explicación sistemática de “realidades que no son de orden natural, sino de orden lógico”,³⁵ en la cual no hay diferencia sustancial entre el hombre primitivo y el hombre moderno pues “pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morir de hambre, de mantenerse en un nivel mínimo de subsistencia en condiciones materiales muy duras, (...) son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven. (...) como lo hace un filósofo o incluso, en cierta medida, como puede hacerlo o lo hará un científico”,³⁶ lo que en otro sentido explica tanto el que la civilización no sea producto de la inteligencia y la razón sino resultado evolutivo involuntario de la acción humana como el que hombres civilizados y formados en ciencia y filosofía las empleen para racionalizar y encubrir sus aspiraciones atávicas por un orden social inviable en la civilización. Así las cosas, una definición de religión suficientemente amplia para incluir toda religión se puede obtener rehaciendo la de Lactancio como: *la creencia del hombre en una innegable realidad que le trasciende y a la cual se subordina encontrando significados transcendentales para sí mismo y para otros al “religarse” con aquella mediante ritos específicos, por lo que en tanto subsista la fe en el creyente el contenido específico de su creencia será incontrovertible a cualquier contradicción que no forme parte del propio sistema de creencias, y como síntesis comprensiva válidamente aplicable a cualquier religión es la que usaremos.*

Correspondería ahora establecer qué es el marxismo, ver si se corresponde con la definición que tenemos de religión y explicar la relevancia específica de aquello en cuanto a la amenaza que el marxismo representa para la libertad, pero antes debemos ocuparnos de fijar el marco religioso general del que se desprende el marxismo en cuanto religión, que resulta ser el cristianismo occidental.

Cristianismo

El cristianismo es una religión teísta y, aunque ha incluido desde doctrinas muy cercanas al dualismo mazdeista hasta monofisitas contra trinitarias, por definición todas sus expresiones se comprenden a sí mismas como indudable y esencialmente monoteístas. Junto con el judaísmo y el islam, es una religión de origen abrahámica. Como tal es una religión revelada y

³⁴ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, 1995, pág. 89.

³⁵ Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, 1998, pág. 142.

³⁶ Idem, *Mito y significado*, Alianza Editorial, 1996, pág. 37.

cuenta con una escatología profética establecida en sus textos sagrados que resulta de enorme importancia en la específica relación de sus fieles con la realidad trascendente en la que creen, y que pudiera ser comprendida como trascendente en sí misma o como un evento de transcendencia absoluta pero inmanente a un momento histórico profetizado, algo sobre lo que regresaremos necesariamente.

Inicialmente el cristianismo es una secta de seguidores de Jesús. Judíos respetuosos de la ley sagrada y creyentes del pacto especial entre Dios y su pueblo creían a su vez que Jesús de Nazaret era el mesías profetizado, pero su idea mesiánica, cercana a la sectas rigoristas, místicas e inspiradas de su tiempo, era heterodoxa o incluso herética, además de peligrosamente cercana a las doctrinas secretas de los misterios paganos ampliamente difundidos en el mediterráneo. Creían que su maestro, como mesías, era hijo de Dios, muerto, resucitado y ascendido a los cielos; que había establecido un nuevo pacto entre aquel y los hombres mediante su muerte y resurrección, al que los cristianos se adherían a través del bautismo y la creencia en él como hijo de Dios, y que mantenían vigente mediante los rituales adecuados, inicialmente inspirados en la cena final del maestro con sus discípulos previa a su arresto, juicio y crucifixión; o al menos eso es lo que los tempranos cristianos creyeron que podía resumir la creencia de los discípulos originales. Armado de una revelación personal del Cristo resucitado al que no siguió en vida, Paulo de Tarso establecerá comunidades cristianas entre griegos y romanos, a las que libraré del rigor detallado de la ley sagrada judía, iniciando la separación del cristianismo del tronco judío, con el cual inevitablemente compartirá una serie de libros sagrados, revelación y profecías. En su desarrollo místico y teológico el cristianismo adoptaría ideas filosóficas y ritos paganos, y desarrollaría sus propios textos sagrados y proféticos, complejas interpretaciones teológicas en una amplia doctrina de la que derivarán diferentes iglesias, y sus propias herejías. Pero, en un núcleo común definitorio, la creencia cristiana empieza con la creencia en un Dios creador omnipotente anterior a todo lo existente, que existe con su creación, en una línea temporal que se inicia en la propia creación y concluye con un predestinado fin de los tiempos, tras el que las almas humanas eternas de los justos pueden reencontrarse con Dios y las de los impíos perecen (o sufren el castigo eterno).

Paul Johnson, en su *Historia del cristianismo*,³⁷ identifica el periodo de impulso del integrismo totalitario en el cristianismo occidental entre 1054

³⁷Johnson, Paul, *La historia del cristianismo*, ZETA, 2010, págs. 257-358.

a 1500. Durante ese periodo, concluye Johnson, la cristiandad occidental desarrolla dos matrices excesivamente ambiciosas como experimento social de sociedad total cristiana; compartieron la aspiración totalitaria, tanto la ortodoxia en el poder como los milenarismos revolucionarios que infructuosamente se levantaron contra aquella ortodoxia en nombre de lo que, en última instancia, era la misma fe, pero desde la ortodoxia la materialización efectiva del totalitarismo se vio afectada por el conflicto por la autoridad suprema entre emperadores y papas. El cristianismo occidental como sociedad total se limita al poder efectivo del sacro imperio. Carlomagno la estableció para sí al juzgar al papa León III, al que se refería como “jefe de los obispos”, que eran a su vez funcionarios reales. Sus sucesores fueron perdiendo tal poder ante el papado y los príncipes, hasta que los reformistas triunfantes quebraron la unidad de la iglesia, que permitía aspirar al tipo de sociedad total a la que tanto se acercó la Carolingia³⁸, en el preciso momento en que una nueva matriz de humanismo cristiano pone en duda la propia aspiración totalitaria en su única forma hasta entonces conocida.

El marxismo

El marxismo es la cosmovisión que estableció Karl Marx junto con Federico Engels. Marx fue –al igual que Engels–, antes que cualquier otra cosa, un comunista, heredero de la larga tradición revolucionaria que se remonta hasta el milenarismo cristiano. Pero antes de ver la relación entre esos antecedentes y la revelación de Marx, debido a lo variopinto y multifacético que ha llegado a ser el marxismo en relativamente poco tiempo, es necesario establecer un núcleo central común u ortodoxo de la doctrina, tarea arriesgada ya que Marx no fue jamás un prodigio de claridad y el común de sus sucesores tampoco, pero en todo caso hay ciertos puntos clave sobre los que el consenso en cuanto a que Marx los afirmaba es suficiente como para presentar un resumen, si bien inevitablemente carente de algunos matices valiosos, suficiente para el propósito de establecer razonablemente un núcleo central común y original del marxismo ortodoxo. En una carta a J. Weydemeyer, fechada el 5 de marzo de 1852, el propio Marx afirma:

³⁸No es a tal luz sorprendente la poco velada admiración con que describe una marxista de la importancia de Rosa Luxemburgo la temprana reglamentación y planificación de la economía carolingia, que en su opinión le permitían evitar crisis de “sobreproducción”, pues en última instancia no era a eso a lo que se oponían los milenaristas que la preceden, sino a que eso lo gobernaran otros de forma “impura” y no “los elegidos” de forma “pura”.

[N]o soy yo quien merece el mérito por el descubrimiento de la existencia de las clases en la sociedad moderna, al igual que de la lucha que se dedica a ella. Los historiadores burgueses habían puesto delante de mí, el desarrollo histórico de esta lucha de clases y, algunos economistas burgueses me describieron la anatomía económica. Lo que yo apporto es: la demostración de que la existencia de las clases sociales solo va unida a las fases históricas a través del desarrollo de la producción, que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado.

Se ha explicado al marxismo como la combinación de la filosofía alemana, la economía inglesa y el socialismo francés, entendiendo por filosofía alemana el hegelianismo, por economía inglesa la escuela clásica y por socialismo francés un conjunto de prácticas de organización, agitación y propaganda revolucionaria de los socialistas franceses de mediados del siglo XIX. Según Lenin:

La doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta. Es completa y armónica, dando a los hombres una concepción del mundo íntegra, intransigente con toda superstición, con toda reacción y con toda defensa de la opresión burguesa. El marxismo es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés.³⁹

Es curioso que Lenin no incluyera en ese texto la “sucesión natural marxista” en las ciencias naturales, a cuyo desarrollo estaban convencidos Marx y Engels de haber realizado un aporte definitivo, particularmente Engels con *Dialéctica de la naturaleza* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, que, acompañadas de su crítica a Eugen Duhring, establecerían una cierta epistemología “científica” marxista, establecida como dogma incuestionable por el marxismo en el poder. No obstante, lo cierto es que, pese a las grandilocuentes afirmaciones de Lenin, al momento de publicarse *El Capital* la idea misma del valor objetivo y la teoría del valor trabajo de la escuela clásica británica, que serían en efecto cimientos insustituibles de lo que se pudiera denominar economía marxista original, estaban siendo superadas por la teoría del valor subjetivo y la sistematización del valor marginal. Además, la filosofía hegeliana pierde importancia en la medida que las búsquedas filosóficas devienen en epistemológicas, y el socialismo francés no llega al poder en Francia. Así, el marxismo, una fe

³⁹ Lenin, VI., “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo en obras completas”, en *Obras completas*, vol. I, Ediciones Salvador Allende, 2ª edición, s.f., pág. 61.

religiosa que se reclamó la cúspide de la ciencia objetiva sustentándose de teorías económicas y filosóficas superadas, fue un movimiento intelectual minoritario, mantenido por pequeños grupos de creyentes, marginal en la academia y minoritario, aunque más influyente en el activismo revolucionario socialista, hasta que Lenin llega al poder, establece el primer Estado totalitario socialista como materialización de la fe marxista y lo transforma rápidamente en la ortodoxia del socialismo revolucionario en todo el mundo.

Pero ¿cuál es el núcleo central de la cosmovisión de Marx en el que se sustentan todas sus teorías y que todo marxista compartiría y consideraría de indiscutible veracidad, con independencia de la posible discrepancia en cualquier otro aspecto con otro marxista, incluso tratándose de los propios Marx y Engels? Pues es lo que se ha denominado *dialéctica material de la historia*. A eso se reduce el marxismo, de eso parten todos los que se reclaman marxistas, sin eso no hay marxismo, y para los marxistas fuera de eso no hay verdad.

Podemos ahorrarnos, pues, el esfuerzo de explicar las teorías filosóficas de la alienación, las teorías económicas de la explotación, la concentración del capital o las teorías de la acción política revolucionaria, junto con las teorías sobre las ciencias naturales y la naturaleza del universo, aunque todo o parte de ello se transforme normalmente en dogma para los marxismos en el poder, o sea proclamado como tal por algunas de las corrientes marxistas que aspiren a alcanzarlo; es en última instancia discutible dentro del marxismo y como producto de esa discusión puede llegar a ser incluso prescindible para alguna versión del marxismo. El centro, la revelación en cuanto tal del propio Marx y el dogma necesario a todo marxismo es el materialismo dialéctico.

Marx no usó términos como dialéctica material de la historia, materialismo dialéctico o materialismo histórico de manera sistemática. Para él, al igual que para Engels, la dialéctica marxista es simplemente ciencia, la única, verdadera y definitiva verdad científica. De hecho, en el marxismo que mantenga la terminología de Marx el término *ciencia* significa lo que en teología y religiones comparadas se define generalmente como dogma: una verdad incontestable que no requiere demostración ni admite duda, y pese a la adoración de que es objeto en ciertas corrientes, el propio Marx no reclamaría que todo lo que él afirmase debiera ser considerado como verdad “científica” sino las leyes históricas que derivaba de su filosofía dialéctica. Engels fue más ambicioso en la aplicación de

la dialéctica marxista, y en última instancia la fe marxista no requiere sostener sus conclusiones fuera del terreno histórico para subsistir, si bien es significativo que donde tenga el poder deba rendir el científico pleitesía, cuando menos formal, al dogma de Engels, para poder proceder a estudiar la física por medio de teorías que niegan científicamente la dialéctica material del cofundador de la revelación de la “ciencia” definitiva. La necesidad de bombas atómicas y los fracasos de la biología proletaria de Lysenko explican en gran parte el mero formalismo, pero antes de ello, y en pleno siglo XX, más de un científico fue víctima de la inquisición marxista⁴⁰ por la herejía de poner en duda indirectamente la verdad “científica” del materialismo dialéctico, con menos consideraciones procesales y terminando peor que Galileo en siglo XVII. Pero el caso es que la sistematización de la dialéctica marxista en materialismo dialéctico y materialismo histórico corresponde a Georgi Plejánov, lo que es de gran importancia porque el marxismo, contradiciendo las profecías de Marx, llegó al poder en la atrasada Rusia y no en los capitalismo maduros. Lenin consideraba a Plejánov el padre del marxismo en Rusia, en tanto que Stalin, partiendo de los textos de Engels sobre las ciencias naturales, define el materialismo dialéctico como la aplicación de las leyes dialécticas a la naturaleza, y el materialismo histórico como la extensión de las mismas a la historia humana,⁴¹ y se pudiera dentro del marxismo diferir, hasta cierto punto, de Engels, Plejánov, Lenin y Stalin en cuanto al materialismo dialéctico de las ciencias naturales.

Nos queda, entonces, la dialéctica material de la historia. ¿Qué es la “ciencia definitiva” del marxismo? Pues resultará ser una versión atea de la escatología milenarista cristiana cuando la relacionemos con aquellos, pero no nos adelantemos y veámosla primero sola. Lo más confuso del sistema marxiano es su propio fundamento: la base del materialismo histórico son los conceptos de “fuerzas materiales de producción” y “relaciones sociales de producción”. La “ciencia” marxista de la historia lo que afirma es que las misteriosas fuerzas materiales de producción son la causa única de las relaciones de producción. Y las “fuerzas materiales de producción” ¿qué son? Imposible determinarlo a ciencia cierta; Marx

⁴⁰ Ver p.e.: Martínez Ruiz, Alfonso, “Paladines de la libertad y mártires de la ciencia: El trágico destino de los genetistas rusos”, 2013, disponible en: http://www.caminosdelalibertad.com/resources/uploads/pdf/20131120_114301_paladines-de-la-libertad-y-martires-de-la-ciencia.-el-tragico-destino-de-los-genetistas-rusos_.pdf y Buruma, Iam, *Elementos perniciosos: Una historia de rebeldes chinos, desde Pekín hasta Los Ángeles*, Ediciones Península, 2007, págs. 1-98.

⁴¹ Stalin, Josef. V., “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”, en *Cuestiones del leninismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras de la R.P.Ch., [1938] 1977, págs. 849-890.

jamás lo aclaró; únicamente sabemos que tendrían alguna relación con la tecnología pues lo que afirmó Marx en *La miseria de la filosofía* fue que “Al hacerse con nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y al cambiar su modo de producción, su medio de ganarse la vida, cambian el resto de todas las relaciones sociales, el molino manual te da la sociedad del señor feudal; la máquina de vapor te da la del capitalista industrial”. Si las fuerzas materiales determinan los modos de producción, y no al revés, serían entonces las fuerzas materiales las que determinan las ideas y no al revés, y sobre esto, en efecto, la “ciencia” marxista nos agrega que es la infraestructura material la que origina la superestructura ideológica, y no lo contrario. Pero la dialéctica marxista afirma que se desarrolla una contradicción inherente cuando las fuerzas materiales de producción superan las relaciones sociales de producción y la superestructura ideológica pierde la capacidad para evitar la síntesis por la que las fuerzas materiales de producción maduras dan lugar a nuevas relaciones de producción y nueva superestructura ideológica. Esto, afirma Marx, esta predeterminado por las leyes materiales inexorables de la “ciencia” dialéctica, y ocurre mediante la lucha de clases. La estructura de clases parece coincidir con las relaciones de producción en un sentido dialectico; así, las clases dominantes son inexorablemente la encarnación de las relaciones de producción y su pensamiento está inexorablemente encadenado a la superestructura ideológica. Habría de entenderse que las clases dominantes no pueden pensar sino que secretan mecánicamente superestructura ideológica, en tanto que las clases en ascenso revolucionario encarnan las fuerzas materiales de producción, oprimidos por la superestructura ideológica de las clases dominantes. Así, la dialéctica marxista supone que un sistema económico da origen a su opuesto, con lo que engendra a partir de su negación su propia superación por un nuevo sistema económico, esto a través de la lucha de clases. Las fuerzas materiales de producción extraordinarias desencadenadas por el capitalismo originan al proletariado como clase revolucionaria predestinada por la “ciencia” de la dialéctica histórica a derrocar al capitalismo e instaurar el socialismo, primero mediante la dictadura del proletariado, que establecería un “comunismo salvaje” que dialécticamente daría lugar a la etapa final del “comunismo superior” y con ello al fin de la historia.

Reducido a su núcleo central, el marxismo obviamente exige fe, fe irracional en la dialéctica material de la historia como mínimo, porque,

por una parte, no puede explicar de dónde salen las fuerzas materiales tecnológicas si no es de las ideas e invenciones, lo que queda negado cuando las fuerzas materiales son el factor causal, y por otra no es capaz de explicar la historia pasada a través del corsé de su lucha de clases, requiriendo el comodín de los pueblos “ajenos a la historia”, bajo el cual califica todo desarrollo histórico que no encaje en el determinismo material marxista; al tiempo que carece de explicación al hecho que las fuerzas materiales que dan lugar a las relaciones de producción entren en contradicción con, y sean reprimidas por, aquellas. Marx lo afirma sin dar causa alguna para que tan extraordinario evento ocurra una y otra vez; sustenta su dialéctica histórica en una lucha de clases que son encarnaciones de las fuerzas materiales y modos de producción, al punto de proponer un polilogismo clasista, según el cual los miembros de cada clase únicamente pueden pensar dentro de la superestructura en función de sus intereses de clase, liberando de ello únicamente a la lógica proletaria, por definir al proletariado como clase elegida para desatar el fin de la historia y el advenimiento del socialismo. Sin embargo, Marx es incapaz de explicar como él mismo, al igual que la casi totalidad de los pensadores marxistas, es de clase burguesa y no proletaria, y no obstante se encuentra libre de las cadenas de la superestructura; y lo más importante, pues, a diferencia de cualquier teoría que no estaría obligada por definición a la predicción de hechos futuros en realidades complejas, el marxismo, al afirmar que ha descifrado las leyes materiales inexorables de la historia, estaría obligado a un índice muy alto de acierto en sus predicciones históricas, y Marx ni siquiera acertó dónde llegaría al poder esa dictadura del proletariado, por cuya instauración lucharían todos los marxistas. Sin embargo, como señaló Ludwig von Mises:

El socialismo tiene como programa, efectivamente, la transformación de la constitución social y económica de acuerdo con cierto ideal. Si queremos comprender la influencia que ejerce en otros campos de la vida intelectual y cultural, es preciso haber aclarado antes por completo su importancia social y económica. Mientras subsista alguna duda sobre ello, será pueril abordar su interpretación histórica, cultural y psicológica. No se puede hablar de la ética del socialismo sin haber puesto en claro sus relaciones con otras tendencias morales. Nada exacto puede escribirse respecto de sus repercusiones en la religión y en la vida pública mientras se tenga una imagen indecisa de su verdadera esencia.

No es admisible discurrir sobre el socialismo sin antes haber estudiado a fondo el mecanismo de un orden económico que se basa en la propiedad colectiva de los medios de producción.⁴²

Lo que es cierto, como también es cierto que la inviabilidad del socialismo como sistema económico está clara desde cualquier punto de vista, y que, por más que sea necesario aplicar nuevamente la teoría económica que la explica a cada nueva capa de barniz teórico con que algunos socialistas recubren su vieja aspiración atávica, presentándola cada cierto tiempo como algo nuevo, no es la prueba de la inviabilidad económica del socialismo lo que les alejará del atavismo. El punto clave es el que establece Schoeck:

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

Lo que tienen en común Karl Marx y John Rawls, pese a las diferencias de sus sistemas filosóficos, es la racionalización de la envidia mediante teorías abstrusas y falaces, así como el que la creencia en aquellas sirve a sus seguidores al mismo efecto que la creencia en la hechicería sirve a los hombres. No pretendemos confundir la hechicería con la religión, pero debemos dejar constancia de que, en las culturas en que la creencia en la hechicería es plausible, ella forma parte del mismo sistema de creencias trascendentes que la(s) religión(es) prevaleciente(s). Por lo que, desde una interpretación teológica, es perfectamente posible insertar tal justificación de la envidia en una construcción doctrinal más amplia, en tanto que, de no contar con la creencia en la hechicería, el papel de la misma en la justificación de la envidia se puede atribuir a fuerzas misteriosas y malignas

⁴² Mises, Ludwid, *El socialismo. Análisis económico y sociológico*, Unión Editorial, 2003, pág. 40.

que habrían de ser encarnadas por los envidiados, tanto dentro como fuera del marco de referencia religioso. Sin embargo, al estudiar al marxismo se suele pasar por alto que su teoría de la explotación económica, uno de los puntos más endebles de su economía, es precedida por una explicación ontológica de la explotación en su teoría de la alienación, por la que en algún momento el hombre se vio alienado de sí mismo, no solo del fruto íntegro de su trabajo, con lo que debió iniciarse el proceso dialéctico material de la historia humana, que según Engels forma parte de la dialéctica material de todo lo existente, explicable únicamente por las leyes dialécticas de Marx, y que únicamente ha de concluir cuando el fin de la historia permita el fin de la alienación del hombre de sí mismo, lo que para el marxismo sería la alienación del ser del individuo del “ser” material autoconsciente y trascendente de la especie “histórica”, lo que explica que, pese al evidente determinismo de las leyes de la historia marxistas, los creyentes no solo obtengan de la teoría la sensación de superioridad como concededores de “saber revelado último y supremo” sino su personal integración en el proceso histórico, mediante el ritualismo ortodoxo de su “praxis”, que dependiendo de las “condiciones objetivas” puede limitarse a romper a pedradas alguna indefensa vidriera de un establecimiento de comida rápida, o exigir el martirio como víctima y el crimen verdugo. No obstante, como las condiciones objetivas revolucionarias son prácticamente inexistentes en el mundo desarrollado, por más que Marx predijera lo contrario, el rito por el cual el marxista se hace “uno con la historia” en esa parte del mundo se limita a cumplir el papel de propagandista y justificador de los crímenes de los marxismos en el poder en el tercer mundo, en tanto que allí donde lo obtiene la ortodoxia la asegura la policía política y la versión local del gulag, con lo que únicamente pocos revolucionarios profesionales de profundas creencias se verán enfrentados realmente a los desafíos del martirio y del crimen, no obstante lo cual todos los marxistas encontrarán su propia praxis para “religarse” con la trascendencia en la que creen, de serles posible con alguna violencia, al menos verbal y simbólica ritual, contra cualquier “enemigo de clase” del que escasa o ninguna posibilidad de defensa prevean.

La crítica socialista de Bakunin a Marx fue acertada⁴³ en sus predicciones. Empleando similares conceptos a los de Marx de conflicto de clases, Bakunin

⁴³No tiene nada de extraordinario: los socialistas suelen ser tan lógicos y acertados en sus críticas de otros socialistas como ciegos a que las mismas son usualmente aplicables a sus propias versiones de la idea. Las críticas a Robdertus, a Lasalle y a ciertos aspectos del propio Bakunin por Marx o Engels son en la mayoría de los casos buen ejemplo de ello.

concluía que una dictadura del proletariado daría lugar a una nueva clase opresora y a una nueva opresión, pero no previó realmente que esa nueva clase caería finalmente por la inherente inviabilidad del totalitarismo económico en una sociedad compleja, y más bien temió que tal totalitarismo pudiera llegar a ser el permanente “fin de la historia” en lugar de dar lugar a su superación dialéctica por un “comunismo superior”, especialmente si ya no hay, según Marx, lucha de clases más que contra los remanentes de la burguesía capitalista derrotada. Bakunin adelantó así la gris realidad del totalitarismo marxista y la hegemonía de una clase al mando de la dictadura en nombre del proletariado. Diljas hubo de experimentarlo para llegar a aceptarlo, mientras que la mayoría de los marxistas no lo aceptó, ni sufriendolo en carne propia.

¿Es eso una religión? Pues ya que hemos definido religión como *la creencia del hombre en una innegable realidad que le trasciende y a la cual se subordina encontrando significados trascendentes para sí mismo y para otros al “religarse” con aquella mediante ritos específicos, por lo que en tanto subsista la fe en el creyente el contenido específico de su creencia será incontrovertible a cualquier contradicción que no forme parte del propio sistema de creencias*, no queda la menor duda de que el marxismo sería, por definición, una religión. De hecho, sería para sus creyentes la única verdad, la todopoderosa verdad revelada de la dialéctica material incuestionable que trasciende toda religión, revelando la auténtica naturaleza de todo lo existente y el fin de la historia. Ahora, que los marxistas coloquen toda religión en el terreno de la superestructura ideológica como mera mistificación de los intereses de la clase dominante, que proclamen ateísmo y persigan desde el poder la religión, en la medida de lo posible, seguramente sirve de excusa a muchas mentalidades religiosas y antirreligiosas para aceptar que el marxismo sea, a su vez, una religión.

La clave está, como ya establecimos en la definición marxista de ciencia, en que ciencia para el creyente marxista es, a la vez, dialéctica material y verdad última. Si a eso sumamos su definición polilogista de superestructura ideológica, y tomamos nota de que no sería raro para una religión proclamarse como única verdadera, negando toda otra como superstición, lo que hace Marx es un truco de prestidigitador con los significados para definir como “científica” una doctrina que, al reclamar para sí la naturaleza de verdad incuestionable, última y definitiva, pertenece al terreno de la religión. El marxismo es una religión totalitaria desde su núcleo central, a diferencia de otras religiones capaces de desarrollar teologías totalitarias u otras; simplemente no puede desarrollar una doctrina que no lo sea sin dejar de ser marxismo.

Orígenes milenaristas

En una religión con tiempo lineal, una tesis en creatología (teología de la creación) generalmente debe tener correspondencia en escatología (teología del fin de los tiempos), incluso en la simple medida en que los sistemas de creencias son sistemas que tienden a la simetría de su temporalidad. La gran pregunta de la creatología cristiana es ¿por qué realizó Dios la creación? Y la respuesta agustiniana, adoptada por la iglesia ortodoxa oriental, católica romana, así como por las principales denominaciones protestantes y evangélicas, es que fue por infinita bondad. Diferentes grupos heréticos, desde los primeros tiempos del cristianismo, han dado respuestas alternativas, entre las que destaca la idea de que Dios creó el mundo por su propio sentimiento de insuficiencia y necesidad de desarrollarse. La filosofía de Plotino parte de esta idea y postula que la creación es la ruptura de una unidad original ansiosa de desarrollarse, que en su separación debía tender a restablecer esa unidad original, en plenitud final, una vez desarrolladas las partes. Las consecuencias políticas de esa creatología y escatología de la alienación han incluido la agitación revolucionaria comunista desde muy temprano, relacionando la inevitabilidad del triunfo de la revolución comunista con el profetizado segundo advenimiento. La hegeliana idea de la superación de la alienación del hombre de Dios, como un descubrimiento por parte de la especie humana de su naturaleza divina, es la clave de la posibilidad de una creatología y escatología potencialmente atea y/o materialista. Desarrollando esa potencialidad, el marxismo obtiene de su “dialéctica material de la historia” la misma fe revolucionaria que las herejías cristianas –con las que comparte tradición y cultura– obtenían de su interpretación de la profecías del “fin de los tiempos”, con la ventaja de no sufrir la “competencia” de otras interpretaciones de unos textos sagrados de los que ha prescindido.

No sería pues accidental que, por la misma razón de la descalificación de Marx como “utópicos” a sus antecesores socialistas, el marxismo prefiera ignorar la larga historia del comunismo, una historia comprometedora en más de un sentido. Así, el común de marxistas y filomarxistas suele ignorar que la primera revolución comunista en tomar el poder y gobernar de manera efímera no fue la comuna de París sino la revolución anabaptista de 1534 en la ciudad-Estado de Münster. De hecho, el Estado episcopado de Münster tenía para 1532 una turbulenta historia reciente de concesiones de autonomía, revocatorias y rebelión, por las que había sido reconocida como ciudad luterana autónoma por

su católico señor, con ingentes cantidades de anabaptistas, seguidores del predicador itinerante Melchior Hoffman, quien anunciaba el segundo advenimiento para 1533. Con Hoffman encarcelado en Estrasburgo, y sin segundo advenimiento a la vista, los anabaptistas de Münster se harían post-milenaristas convencidos de que ellos establecerían el reino de Dios en la tierra mediante las armas, por la llegada de los apóstoles misioneros del panadero holandés Jan Matthys. Entre los seguidores del profeta Matty destacaría en Münster Jan Bockelson, quien, tras su matrimonio con la hija del rico comerciante y jefe de los gremios Bernt Knipperdollink, encabezó junto con su suegro la toma anabaptista del ayuntamiento en febrero de 1534. Con la llegada de Jan Matthys en persona, se estableció el gobierno anabaptista, que expulsó a los restantes católicos y luteranos de la ciudad en medio de una tormenta de nieve y tras incautarles propiedades, alimentos y vestidos, rebautizando compulsivamente a quienes se quedaron en la ciudad y ejecutando en el acto a los que ofrecieron la menor resistencia. El obispo inició el asedio militar de la ciudad, al tiempo que sus nuevos gobernantes colocaban los bienes confiscados en almacenes generales repartiéndolos entre los pobres según sus necesidades, prohibían el dinero, confiscando el oro, y establecían el trabajo obligatorio. En 1534 se prohibieron todos los libros, con la excepción de la Biblia, y se quemaron en una pira comunal con todos los libros y manuscritos de la biblioteca de la Catedral, de cualquier biblioteca en poder de las autoridades y con todos los libros incautados a particulares. Luego de ser Matthys despedazado por las tropas del obispo en una salida que anunció le había sido ordenada por Dios, Bockelson asumió el poder. Para 1534 Bockelson fue proclamado rey y, para estrechar el control de su régimen totalitario, el rey del mundo. Bockelson, además de ocuparse personalmente de un buen número de ejecuciones, prohibió todas las reuniones y dividió la ciudad en doce secciones a cargo de doce duques, prohibiendo a la población abandonar su sección respectiva bajo pena de muerte. Cuando las fuerzas sitiadoras fueron realmente capaces de impedir el avituallamiento de la ciudad, se recrudecieron las confiscaciones de los últimos alimentos, se sacrificó a los caballos y la miseria cedió paso a la inanición. La ejecución de sospechosos no impidió, sin embargo, que dos fugitivos del primer Estado socialista revolucionario revelasen los puntos débiles de las defensas, y la noche del 24 de junio de 1535 retomó la ciudad un obispo que incumplió la amnistía a quienes se rindieron. El rey del mundo vería cómo su esposa

favorita, la reina Divara –viuda del profeta Matthys,– fue decapitada y, cargado de cadenas, sería finalmente torturado hasta la muerte. Su cadáver, igual que los de sus segundos más cercanos, colgó de una jaula de la torre de la catedral durante cincuenta años. Las mismas jaulas, ya sin cadáveres, todavía cuelgan de la torre.

Seguiremos estrechamente a Rothbard⁴³ en el resumen de los antecedentes milenaristas del marxismo, pues, como él establece, la agitación milenarista revolucionaria de la reforma tiene raíces que pueden remontarse al siglo XII, cuando el místico calabrés Joaquín del Fiore profetizó un segundo advenimiento que pondría fin a la historia (la cual dividió en tres edades) y, con ella, a la propiedad, quedando liberadas las almas de sus cuerpos físicos. Pasó la fecha del advenimiento sin advenimiento, pero la doctrina joaquinista siguió influyendo en los rigoristas de la pobreza y sobre el teólogo Amalrico, de la Universidad de París, quien se retractó forzosamente en 1206 y 1207, pese a lo cual sus doctrinas neojoaquinistas tuvieron seguidores eruditos y populares; perseguidos como herejes, algunos se retractaron y otros terminaron en la hoguera. Ya para el siglo XIV los Hermanos del Espíritu Libre agregaron a subterráneas tradiciones milenaristas una vanguardia de iluminados que se elevaría a la condición de dioses vivientes antes del segundo advenimiento, con lo que la absoluta obediencia a los dirigentes se hizo sagrada, tan sagrada como el colectivismo y la acción directa contra la propiedad. La acción contra la propiedad y lo propietario fue contextualizada por los taboritas, un ala rigorista checa de los husitas, que proclamaban la urgencia del exterminio de todos los no-creyentes para establecer un reino de dios con propiedad común de los bienes y de las mujeres en Bohemia, para así restablecer el comunismo primitivo que, aseguraban, fue la condición original de los checos, y extenderlo después al resto del mundo. Prefigurando la teoría de Engels y la praxis de Pol Pot en el genocidio de Kampuchea Democrática,⁴⁴ los taboritas proponían la eliminación de las ciudades y del dinero, junto con el comercio y la familia. La revolución husita estalló en 1419 y los comunistas taboritas establecieron su régimen en Usti, rebautizándola Tabor, tras cuyo rápido colapso debieron refugiarse en una isla del río Nezark, desde la que lanzaron sus incursiones revolucionarias hasta que

⁴³ Rothbard, Murray, *Historia del pensamiento económico*, vol. I, Unión Editorial, 1999, págs. 183-198, e *ibid.*, vol. II, págs. 329-345.

⁴⁴ Ver: Kiernan, Ben, *The Pol Pot Regime*, Yale University Press, 1996; Chandler, David P., Kiernan, Ben, *Pol Pot Plans the Future. Confidential Leadership Documents from Democratic Kampuchea 1976-1977*, Yale University Press, 1989; Jackson Karl D., *Cambodia 1975-1978. Rendezvous with Death*, Princeton University Press, 1989.

una fuerza de cuatrocientos soldados de Zizka aplastó la belicosa comuna en 1421. Posteriormente el ejército taborita sería aplastado definitivamente por los husitas moderados en la batalla de Lipan en 1434, y el movimiento se vería reducido a la clandestinidad, desde la que siguió teniendo influencia entre los checos y alemanes de Baviera y Bohemia, y desde la que sus doctrinas llegarían al anabaptismo en la reforma y con ello a la revolución de Münster.

El milenarismo comunista de los anabaptistas inspiró a diversas sectas menores de la revolución inglesa, como los cavadores de Gerrar Winstanley –un utopista muy apreciado por historiadores marxistas–, quien afirmaba que en Inglaterra había imperado el comunismo primitivo hasta la conquista normanda, y que el credo de Dios era el comunismo, en tanto que el del Diablo era la propiedad. Winstanley era anticlerical en su teísmo que, en vez de dejar de lado la tradición quiliasta, la reinterpretaba. El factor trascendente de la profecía que revelaba el triunfo final de los justos como agentes de la voluntad de Dios, capaz de inspirar la acción revolucionaria violenta, es de lo que carecieron los primeros comunistas seculares o ateos, como Mably y Morelly, a los que Rothbard identifica en el marco de la Revolución francesa como los comunistas seculares en los que se inspiró la conspiración de los iguales de Babeuf, cuya fallida revolución aportó el primer manifiesto comunista, *El manifiesto plebeyo*, y luego *El manifiesto de los iguales* de 1795, inicio de una serie de manifiestos que alcanzaría su punto culminante con el de Marx. El movimiento de Babeuf estaría internamente dividido entre los milenaristas cristianos, como él mismo, y los ateos militantes, dirigidos por Maréchal. Pese a su fracaso, Babeuf es el transmisor de las tradiciones milenaristas al socialismo del siglo XVIII en adelante, y quien aportó la teoría partidista de la organización clandestina y la teoría militar de la guerra de guerrillas, organizadas por una élite de revolucionarios profesionales dirigidos por una jerarquía todopoderosa que acabaría con todas las jerarquías. Aunque la conspiración de Babeuf llegó a sumar diecisiete mil parisinos antes de ser delatada y abortada en 1796, el sobreviviente clave sería Fillipo Giuseppe Maria Lodovico Buonarrot. Aristócrata y revolucionario profesional formado en las filas de la conspiración, se dedicó toda su vida al activismo revolucionario y la conspiración por toda Europa, hasta que a los 67 años publicó el libro *La conspiración por la igualdad de Babeuf*, éxito editorial que sacó del olvido a la conspiración y gracias al cual el oscuro conspirador se transformó en guía intelectual de la izquierda europea, y su teoría de una

voluntad inmutable que dirigiese toda la fuerza de la nación contra sus enemigos internos y externos, junto con su convicción de que el pueblo es incapaz de regenerarse por sí mismo o designar a quienes puedan dirigir esa regeneración, se estableció entre los socialistas. De ahí en adelante el movimiento siguió siendo una alianza de socialistas cristianos de tradición milenarista y de socialistas ateos radicales, en la que tenemos a quiliastas como John G. Barmby, autoproclamado “Pontifarca de la Iglesia Comunista”, y a ateos radicales como Théodore Dézamy, primero en defender la ortodoxia ideológica, así como disciplina política y partidista de un socialismo ateo y “rigurosamente científico” que proclamaba la revolución violenta y el socialismo “racional e inevitable” hasta que, en 1847, la alianza de la Liga de los Justos y el Comité de Correspondencia Comunistas creó la Liga Comunista, cuyo manifiesto redactó Karl Marx, momento que muchos interpretan como el triunfo del ateísmo irreligioso dentro del movimiento socialista europeo, y que aquí hemos de considerar el inicio de la recuperación por el socialismo secular de la religiosidad y la profecía milenarista del fin de los tiempos, descontextualizada de su origen cristiano y con ella dotada del fanatismo propio de una religión totalitaria bajo el ropaje “científico” ideado por Marx. Una religión sin espacio alguno para la tolerancia o el dialogo interreligioso, al proclamarse como única y última verdad transcendente e indiscutible sobre el tiempo, el espacio y la historia, calificando toda otra idea transcendente o toda teoría científica que la contradijese de falsedad ideológica supersticiosa.

Conclusiones

El socialismo secular, tan a tono con “el espíritu de los tiempos” en la Europa de los siglos XVIII y XIX, se encontraba en desventaja ante el socialismo cristiano en la medida en que su aspiración de triunfo revolucionario y promesa de redención social, aunque ancladas en el atavismo envidioso, carecían de una escatología transcendente profetizada que para los creyentes tuviera la inevitabilidad absoluta garantizada como asunto de fe. La ventaja que la tradición teológica milenarista y su interpretación de las escrituras representaba para el socialismo religioso tenía como contrapeso, por una parte, la necesidad del cristianismo como entorno religioso previamente aceptado para extenderse, y de las ortodoxas tradiciones teológicas contrarias y sus propias interpretaciones de las escrituras. El marxismo, en cuanto religión, incorpora las ventajas del socialismo cristiano y supera sus desventajas estableciendo su propia ontología transcendente de la materia

mediante la revelación dialéctica, para retomar lo peor de los momentos más oscuros de la historia del cristianismo, de la aspiración imperial oriental y carolingia de la sociedad total, en la que el poder temporal y religioso son uno y gobiernan sobre la conciencia y las acciones de los hombres como ideal de virtud a la fuerza, sin límite alguno al poder, a su criminal represión ilimitada y a la tradición de violencia revolucionaria, no menos criminal en su ejercicio del fanatismo herético milenarista y con su propia aspiración totalitaria. Marx, el profeta de la materia trascendente, que reclamó para su revelación el calificativo de *científica*, puede ser entendido como cualquier cosa excepto como científico. Sin ignorar la importancia de discusiones epistemológicas sobre lo que es el conocimiento científico, con las teorías de Lakatos, Kuhn e incluso Feyerabend, lo cierto es que la “ciencia” de Marx no supera ni la prueba inicial de falsabilidad de Popper, porque la ciencia es duda sistemática y conocimiento limitado, en tanto que la sistemática certeza y plenitud del conocimiento trascendente es el signo de que entramos en el terreno de la religión. Así, debemos concluir que:

- 1) El socialismo, en sentido amplio, es una aspiración atávica a imponer sobre la moral impersonal de la civilización la moralidad primitiva más elemental, cuyo axioma es el poderoso instinto de la envidia.
- 2) Que el marxismo sea una religión no es malo per se, sino por el contenido de su específica revelación, que le impide desarrollar una doctrina que no sea totalitaria sin dejar de ser marxismo.
- 3) El socialismo es el mayor enemigo de la libertad y el marxismo es la mejor racionalización de la aspiración atávica en que se basa todo socialismo, porque ha separado la revelación milenarista escatológica de los comunismos revolucionarios cristianos de su contexto bíblico, reconstruyéndola como dogma de fe universal que reclama para sí el carácter de verdad definitiva sobre la naturaleza de la realidad y la historicidad profética inmanente del fin de los tiempos como última y definitiva verdad “científica”.
- 4) La principal fuerza y la clave de la universalidad del dogma religioso marxista están en su peculiar negación de la religión como superstición superestructural, de la cual se excluye, calificando a su propia revelación mística de científica.

5) La revelación religiosa que inspiró los crímenes del totalitarismo de Bockelson en su Reino de Dios en Münster es esencialmente la misma que inspiró los crímenes del totalitarismo de Pol Pot en su República de Kampuchea Democrática.

6) Identificar al marxismo como religión totalitaria y a sus seguidores como creyentes es necesario para combatirlo como lo que realmente es, y no como lo que pretende ser.

r

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

e

r

i

b

a

e

d

i

a

t

i

e

re

a

e

Mención

**La cómoda vulnerabilidad de
las materias primas: el otro lado
de la debilidad institucional en
América Latina**

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 vaso. El éxito depende de ti* (2011). Su dirección de correo electrónico es mcjsimonetta@gmail.com.

El presente demográfico y económico de la humanidad ha puesto a América Latina frente a interesantes situaciones y tentadoras posibilidades. El nunca visto ritmo de crecimiento de la población mundial ha generado un impactante efecto sobre la demanda global de alimentos, minerales y energía, afectando positivamente a los países productores de aquellos bienes, como consecuencia del incremento de los precios internacionales de los *commodities*.

A lo largo de las presentes páginas reflexionaremos sobre la forma en que este auge de los *commodities* afecta a las instituciones y la libertad en los países de América Latina. Asimismo, reflexionaremos sobre la calidad de los cimientos del crecimiento económico experimentado por los países de la región, así como su previsibilidad futura.

¿Bendición o maldición de los recursos naturales?

Las estadísticas de la mayor parte de los países latinoamericanos reflejan un marcado crecimiento en los últimos años. Incluso se habla de “milagros” económicos, pero rara vez se analiza la calidad de los cimientos institucionales sobre los que este proceso se da, así como la previsibilidad de las reglas de juego, la independencia de los poderes y los límites al arbitrio de los eventuales gobiernos, en el mediano y largo plazo. ¿Sobre qué suelo institucional se construye el edificio económico y social de los países de la región? ¿Qué rol cumplen las instituciones y qué rol los muy buenos precios de las materias primas en esta situación?

El popular concepto de “república bananera” ha sido acuñado para referirse a la baja calidad institucional de países enfocados en la agroexportación de productos primarios, con bajo valor agregado. En los buenos momentos de los precios de estos *commodities*, estas economías encuentran combustible para funcionar y, en muchos casos, financiar regímenes populistas dotados de grandes “billeteras”. La tentadora sensación de “riqueza” alienta a muchos gobiernos a implementar políticas de tipo populista, con beneficio político presente y costo económico futuro sobre las espaldas de la ciudadanía. Pero ¿qué sucede cuando esta tendencia se revierte?

Observando el poco más de medio siglo previo al momento actual, vemos la forma en que los números corroboran la correlación existente entre los ingresos fiscales en los países de América Latina y el precio de las exportaciones. Es decir, se verifica el hecho de que los estados de la región cuentan con mayores ingresos a medida que los precios de las ventas externas se incrementan. Así lo señala Juan Pablo Jiménez en su trabajo “Recursos fiscales, estructura tributaria y el financiamiento de las políticas públicas en América Latina”, quien, como se puede ver en el gráfico siguiente, muestra que ambas variables “bailan” a un mismo ritmo, reflejando incrementos y caídas al unísono.¹



También el estudio de Gustavo Adler y Sebastián Sosa, “Dependencia de las materias primas en América Latina: ¿Qué pasaría si el auge se convirtiera en una caída?”, coincide en que los últimos años muestran una economía de América Latina que experimenta un crecimiento impulsado en excelentes precios. El trabajo analiza el periodo que va 2003 a 2011 y observa que los precios mundiales de los alimentos han aumentado un 50%, mientras que los de la energía y los metales se

¹Juan Pablo Jiménez, “Recursos fiscales, estructura tributaria y el financiamiento de las políticas públicas en América Latina”. Santiago de Chile, 3 de noviembre, 2008.

han triplicado en tal periodo.² Del mismo modo, Robert Valls se refiere a “La costosa ‘adicción’ de América Latina a las materias primas” y señala que el 93% de la población de América Latina y el 97% de la actividad económica de esta región se encuentran en países exportadores netos de *commodities*, lo cual ha generado una enorme dependencia de las materias primas que ronda en el 50%. En este contexto, casi uno de cada cuatro dólares que ingresan en los fiscos de los países de la región proviene de las materias primas, a diferencia del 9% de los países desarrollados. Esta dependencia –afirma Valls– pone a nuestra región a bailar al ritmo de las volatilidades del mercado internacional.³

Por su parte, Patricio Meller y Rodrigo Moser muestran –como aspecto positivo– que los principales países de la región han experimentado un importante crecimiento en sus exportaciones por habitante en el periodo 2000-2010. En el caso de Argentina se incrementó 136%, en el de Brasil 220%, en el de Chile 249%, en el de Colombia 160%, en el de México 58%, en el de Perú 354% y en el de Venezuela 82%. Pero, como contracara, señalan que en el período 2003-2010 se puede observar claramente un fuerte incremento de los precios de los *commodities* que ha impulsado estas exportaciones. Mientras que el menor aumento de precios se ve en los alimentos (banana y soya) que solo se duplicaron, la energía (carbón y petróleo) se ha más que triplicado. Finalmente, los metales (cobre y oro) han quintuplicado su precio en la última década y el precio del mineral de hierro se ha multiplicado por catorce desde el 2003. En la visión de estos autores, el aumento de la demanda de China ha sido el factor clave para explicar este fenómeno.⁴

Exportaciones per cápita de países seleccionados (dólares, variación 2000 vs. 2010)			
	2000	2010	Variación (%)
Argentina	713	1686	136%
Brasil	316	1012	220%
Chile	1181	4127	249%
Colombia	331	860	160%
México	1664	2630	58%
Perú	265	1206	354%
Venezuela	1273	2322	82%

Fuente: Patricio Meller & Rodrigo Moser, “Análisis de las exportaciones de Latinoamérica diversificación / concentración”, pág. 28. Corporación de Estudios para Latinoamérica. Santiago de Chile, 2012. En base con datos del Banco Mundial.

² Gustavo Adler y Sebastián Sosa, “Dependencia de las materias primas en América Latina: ¿Qué pasaría si el auge se convirtiera en una caída?”, Fondo Monetario Internacional, octubre 24, 2011.

³ Robert Valls, “La costosa ‘adicción’ de América Latina a las materias primas”.

⁴ Patricio Meller y Rodrigo Moser, “Análisis de las exportaciones de Latinoamérica: diversificación / concentración”, Corporación de Estudios para Latinoamérica. Santiago de Chile, 2012, pág. 28.

Variación de precios de <i>commodities</i> (dic. 2003 - dic. 2010)								
Año	Bananas (U\$S/t)	Carbón (U\$S/t)	Cobre (U\$S/t)	Mineral del Hierro (U\$S/t)	Petróleo (U\$S/barril)	Alimento Soya (U\$S/t)	Poroto Soya (U\$S/t)	Oro (U\$S/ozt)
2003	371.43	36.43	2202.04	32.12	32.12	255.64	283.21	406.95
2010	897.79	126.74	9152.86	89.22	89.22	387.51	483.76	1390.55
Var.	142%	248%	316%	1119%	178%	52%	71%	242%

Fuente: Patricio Meller & Rodrigo Moser, "Análisis de las exportaciones de Latinoamérica diversificación / concentración", pág. 29. Corporación de Estudios para Latinoamérica. Santiago de Chile, 2012. En base con datos del Banco Mundial.

También el estudio de Patricio Jaramillo, Sergio Lehmann y David Moreno, "China, precios de *commodities* y desempeño de América Latina: Algunos hechos estilizados", señala con claridad la relevancia de las materias primas en las exportaciones de América Latina, lo cual se percibe fuertemente en el caso de Venezuela (95.8%), seguido por Perú (86.1%), Chile (80%), Colombia (72.1%), Argentina (71.2%) y Brasil (52.6%). En los países analizados, México es el de menor participación de exportaciones primarias sobre las exportaciones totales (26.9%).

Composición de las exportaciones de las economías latinoamericanas (% de la canasta total para valores 2005)							
	Argentina	Brasil	Chile	Colombia	México	Perú	Venezuela
Energía y combustibles	16.4	6.1	2.1	39.2	14.9	9.3	88.7
Minería	8.2	19.4	58.0	11.3	6.5	59.5	6.7
Granos y cereales	28.5	16.9	10.3	19.4	4.7	8.1	0.3
Ganadería y pesca	18.1	10.2	9.6	2.2	0.8	9.2	0.1
Sumatoria de exportaciones primarias	71.2	52.6	80	72.1	26.9	86.1	95.8
Industria química y forestal	9.6	7.6	6.1	9.6	5.6	3.1	2.3
Textiles y vestuario	5.9	12.0	9.6	11.1	7.1	9.6	0.6
Manufacturas	2.0	1.2	2.4	0.9	7.2	0.3	0.0
Transporte y maquinaria	11.2	26.7	1.7	6.3	53.3	0.9	1.2

Fuente: UNCTAD, en Patricio Jaramillo, Sergio Lehmann, David Moreno, "China, precios de *commodities* y desempeño de América Latina: Algunos hechos estilizados", pág. 91. Cuadernos de Economía, vol. 46 (mayo), 2009, págs. 67-105.

Los datos analizados muestran que la exportación de materias primas parece seguir siendo clave, aun hoy, en buena parte de las economías de América Latina. Pero ¿cuáles son las claves para comprender la lógica de la evolución de sus elevados precios que tanto influyen en la suerte de la región?

Catástrofe malthusiana y precios de los *commodities*

¿Dónde hallamos las profundas causas de los crecientes precios de los *commodities*, especialmente los agropecuarios? Thomas Malthus generó en su momento un gran temor mundial al referirse a las consecuencias de lo que muchos llamarían la “catástrofe malthusiana”. En su *Ensayo sobre el principio de la población*, publicado en 1798, señaló que –en un futuro cercano a aquel momento– la población mundial crecería a un ritmo geométrico mientras que los alimentos lo harían a un ritmo aritmético. Tal situación provocaría una brecha insalvable que traería como consecuencia hambrunas, pauperización e incluso podría provocar el fin de la especie humana. Su pronóstico hablaba del año 1880 como fecha crítica, lo cual generó una situación de temor y dramatismo.

En aquel contexto, y tal como en una metáfora bíblica, la revolución industrial permitió incrementar la productividad de la economía mundial, multiplicar el alimento y escapar a la profecía anunciada por Malthus. El capitalismo triunfó sobre el pesimismo que anunciaba el colapso planetario. En aquella situación, una interesante porción de las economías latinoamericanas logró capitalizar la creciente demanda mundial de materias primas y, en un contexto de caída de costos de transacción, proveyó al mundo y experimentó un fuerte crecimiento en la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX. En aquel contexto de optimismo, la población del mundo siguió incrementándose merced a los crecientes recursos puestos en marcha, y, en dos siglos y medio, esta población se multiplicó por diez, pasando de 790,000 humanos en 1750 a casi 7,000 millones en 2010.

Evolución de la población mundial	
Año	Población (en miles de millones)
1750	0.79
1980	4.44
2010	6.79
Fuente: “The World at Six Billion”, United Nations Population Division.	

En este marco, podemos decir que un ángulo para analizar la historia de la humanidad puede ser la de su lucha contra el hambre, su lucha por la supervivencia. De hecho, el paso del nomadismo al sedentarismo es consecuencia de una capacidad, que hoy vemos como muy simple, pero que fue crucial en la historia de nuestra especie: la producción agrícola. La revolución agrícola o neolítica representó la primera gran

revolución económica de la historia de la humanidad y significó agregar mayor certidumbre respecto de las posibilidades de alimentación. Los humanos dejamos de migrar de un lugar a otro –como lo siguen haciendo otras especies– en una desesperada búsqueda por encontrar alimentos que nos permitieran seguir viviendo. La caza y la recolección fueron complementadas por la producción misma de alimento. Este proceso se produjo muy poco tiempo atrás en términos de la historia de nuestra especie: unos 9,000 años atrás, en una historia estimada de 200,000 años. Mucho más cercanamente, tuvo lugar la revolución industrial que incrementó fuertemente la productividad humana, mejorando nuestras condiciones de vida y el aprovechamiento de nuestro entorno. Hoy estamos viviendo una tercera gran revolución económica: la revolución del conocimiento que recién ha comenzado hace algunas pocas décadas y cuyos límites resultan absolutamente inimaginables.

Por su parte, en otros momentos, los problemas generados por las enfermedades parecían una amenaza sin final para la corta esperanza de vida de la humanidad. Sin embargo, el último siglo –a través del avance de las ciencias vinculadas a la salud– duplicó esta esperanza de vida, la cual pasó de cerca de cuarenta años a casi setenta a nivel global entre el año 1900 y el año 2000, mostrándose un incremento aún mayor en los países desarrollados. Hoy el colapso de los sistemas de pensión de reparto refleja esta tendencia a una mayor población en etapa de retiro, superior a la población económicamente activa en algunos casos. La adopción de sistemas de capitalización individual ha servido como salida para escapar de esta dilemática situación. En el contexto de estas nuevas reglas, cada persona va tallando su futuro a través de la generación de fondos (y su rentabilidad respectiva) durante su etapa activa, para poder disfrutar de los mismos en una cada vez más larga etapa pasiva.

Esta buena noticia está mostrando resultados nunca vistos en términos de más humanos que viven más. Tan solo en las últimas tres décadas la población mundial pasó de cerca de 4,000 millones de humanos a 7,000. Una de las consecuencias de este aumento de la población, ha sido la mayor demanda de alimentos y energía, y el consecuente incremento de los precios de las materias primas respectivas.

Si bien Malthus parece haberse equivocado respecto de su trágica predicción, lo cierto es que el mercado de materias primas parece en alza. Pero ¿esta aparente gran oportunidad es positiva o negativa para América Latina?

¿Industrialización o dependencia?

En contraste con los argumentos que veníamos exponiendo, algunas décadas atrás la dependencia de la producción de materias primas parecía ser una condena de la que era necesario escapar. Decían los mentores de la “teoría de la dependencia” que América Latina estaba condenada a la pobreza debido a que mientras los precios de los productos industriales (elaborados por los países desarrollados) subían por el ascensor, los agropecuarios (elaborados por los países subdesarrollados) lo hacían por la escalera.

Desde mediados del siglo XX, la escuela de la CEPAL –en referencia a la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas– comenzó a proponer la necesidad de industrializar a los países de la región a partir de la sustitución de importaciones. En su visión, la causa de la pobreza de América Latina se encontraba intrínsecamente asociada a este carácter de productor de materias primas, mientras que el crecimiento de los países desarrollados tenía que ver con su nivel de industrialización. En consecuencia, era necesario romper con aquella esclavitud de economías “primarizadas” para pasar a estar del otro lado del mostrador.

Este grupo liderado por el argentino Raúl Prebisch y el brasileño Fernando Enrique Cardoso (luego presidente de Brasil), entre otros, veía que una de las formas de romper con la “dependencia económica” de los países latinoamericanos era lograr su industrialización.

La receta recomendada tenía que ver con la aplicación de políticas orientadas a “industrializar” las economías latinoamericanas, entre ellas la sustitución de importaciones, es decir, la restricción del acceso de productos de terceros mercados para reducir la competencia y permitir el desarrollo local. El *set* de políticas a aplicar estaba integrado no solo con medidas proteccionistas, sino también con subsidios a la industria nacional, elevados impuestos a los sectores más competitivos de las economías, así como otras formas de intervención del Estado.

Incluso Celso Furtado, uno de los intelectuales de la CEPAL, realizó una clasificación entre las economías latinoamericanas exportadoras de materias primas, identificando tres grupos. El primero, con grandes extensiones de tierra aptas para la producción agropecuaria, tal como Argentina y Uruguay. El segundo grupo, las exportadoras de clima tropical, dedicadas a la producción de azúcar, tabaco, café, cacao. Dentro de este grupo encontramos a países como Brasil, Colombia, Ecuador,

América Central, el Caribe y parte de México. Finalmente, un tercer grupo integrado por los exportadores de minerales, integrado por México, Chile, Perú, Bolivia y Venezuela. La relevancia de lo que en un momento fue la producción de plata, luego fue reemplazada por la de plomo, estaño, cobre y salitre.

En una metáfora con las etapas del crecimiento humano, surgió el argumento de la protección a la “industria naciente e infantil”, a la que los estados debían favorecer y preservar hasta alcanzar un grado de madurez que les permitiera “desplegar vuelo por sí mismas”. La realidad evidenció que –con el paso del tiempo– estas industrias no lograban sobrevivir sin la protección del “padre Estado” y, asimismo, generaban fuertes e indesarmables grupos de interés que impedían su desmantelamiento o lo hacían políticamente costoso. El paso del tiempo transformó a la industria infantil en industria senil. Y la competitividad global no se alcanzó por esa vía.

Lo cierto fue que el proceso de sustitución de importaciones actuó “a fuego lento” sobre las economías latinoamericanas, aislándolas de los mercados internacionales, haciéndolas menos competitivas, más retrasadas tecnológicamente. Y sobre todo regidas por incentivos perversos que alentaron la formación de una economía “adiposa” con sectores económicamente ineficientes pero políticamente poderosos, que intentarían defender a rajatabla su situación de privilegio ante eventuales desmantelamientos futuros. En tal contexto de una economía esclerótica, el crecimiento sobre bases firmes fue dificultoso.

Mancur Olson se refirió extensamente a la naturaleza de este tipo de grupos de interés, a los que denominó “coaliciones de distribución”, los cuales cuentan con un no tan relevante tamaño económico pero sí cuentan con una alta capacidad negociadora por ser –justamente– grupos pequeños con gran poder de “lobby”. En su obra “Auge y decadencia de las naciones” describía a la acumulación de coaliciones de distribución en la búsqueda de rentas –generadas a través de privilegios– como la gran causa de la caída de economías en otros momentos exitosas.⁵

En la visión de la “economía de la dependencia”, la apertura de mercados no era otra cosa que una “trampa neoliberal” que posibilitaba que los países en desarrollo fueran fagocitados por parte de las más desarrollados. Tal como afirman Alicia Bárcena y Antonio Prado, economistas de la CEPAL:

⁵ Mancur Olson, “The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities”, Yale University Press, 1982.

Esta trampa neoliberal es la que determina el crecimiento mediocre y la regresión social que avanza de los años '80 a los '90 (...)

Hoy, cuando los precios de los productos básicos están muy por encima del promedio histórico, son muchos los que, sobre la base de los paradigmas de pensamiento de las universidades anglosajonas, defienden el concepto de ventajas comparativas estáticas, de que es mejor para la región explotar sus ventajas en la producción de insumos básicos y materias primas que crear una estructura de producción más diversificada y con capacidad tecnológica para participar en mercados más dinámicos, que absorben innovaciones de productos y procesos.⁶

Siguiendo la lógica del razonamiento marxista, y aplicándolo a los intercambios internacionales, así como dentro de cada sociedad los capitalistas explotaban al proletariado, a nivel internacional se producía un fenómeno similar de explotación, en el que los países centrales explotaban a los periféricos.

La visión de suma cero del comercio internacional –vigente en el paradigma centro-periferia–, en la que los países centrales explotan a los periféricos, fue descrita por el escritor uruguayo Eduardo Galeano al referirse a la división internacional del trabajo:

La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder. Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina, fue precoz, se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta. Es América Latina, la región de las venas abiertas.⁷

Las políticas de industrialización artificial fracasaron en América Latina generando un enorme costo económico de décadas desperdiciadas a la región. Pero no cesaron los intentos por generar argumentos intelectuales capaces de dar un mayor protagonismo al Estado, que le permitieran incrementar sus recursos para consolidar su poder frente a los desprotegidos ciudadanos.

⁶ Alicia Bárcena y Antonio Prado, Secretaría Ejecutiva y Secretario Ejecutivo Adjunto de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), “Pensando América Latina con Raúl Prebisch”. *Página 12*, 22 de abril de 2013.

⁷ Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*.

La “renta” de los recursos naturales

En este contexto, se ha desarrollado el concepto de “renta” de los recursos naturales, que es aplicado a la actividad agropecuaria, minera, petrolera, como un argumento que posibilita la exacción al sector privado. Como una bendición divina, el concepto de “renta” (en este sentido) es descrito como un valor agregado por la naturaleza que no es propiedad del privado dueño del recurso, sino del mismísimo Estado, que disfrutará de tal valor y lo distribuirá de acuerdo con su criterio. Propiedad estatal del subsuelo en toda América Latina, “retenciones” (impuestos a las exportaciones) agropecuarias en la Argentina, son ejemplos de esta concepción.

El artículo “Renta agraria y retenciones” de Carlos A. Larriera –referido a los impuestos a las exportaciones vigentes en la Argentina– refleja con claridad esta concepción:

Las retenciones (impuesto a las exportaciones agropecuarias) no son un descuento al impuesto a las Ganancias porque se aplican sobre la renta agraria. Esta no es ganancia: es, valga la redundancia, renta. ¿Qué es la renta agraria? Es un ingreso que “proviene” del “trabajo” de la tierra y no del trabajo humano.

El concepto de renta posibilita una ilimitada presión impositiva y alienta, además, gravámenes adicionales. En este razonamiento se fundamentan medidas tales como las mencionadas “retenciones” vigentes en Argentina, que son impuestos a la exportación agropecuaria (35% en el caso de la soja). Asimismo, las regalías aplicadas a los hidrocarburos en los países en los que la actividad petrolera-gasífera no es desarrollada íntegramente por el Estados.

Este tipo de ingreso público –a diferencia de los impuestos– tiene un bajo costo político de recaudación, lo cual hace que resulte una inmejorable fuente de clientelismo político y de control sobre la ciudadanía. El maná del cielo que significan los ingresos por renta agropecuaria, minera, de hidrocarburos, etcétera, constituye una fuente inagotable de demagogia, populismo y clientelismo político. La contracara de esta visión de “renta” de las materias primas son pueblos sometidos, pobres, temerosos, dependientes del empleo público, que no cuestionan dogmas ni asumen riesgos empresario.

Mientras que en los periodos de bonanza de los precios internacionales estos recursos se utilizan con criterios populistas, en momentos de baja de

aquellos precios, los fiscos de los países suelen enfrentar fuertes dificultades financieras, y en muchos casos profundas crisis.

La dependencia de los *commodities*, consecuencia de la fragilidad institucional, genera una economía incierta y devaluada que –a su vez– realimenta su tendencia a “primarizarse”. En este contexto, una porción importante de los ingresos fiscales son generados en moneda internacional y determinados por el mercado externo, permitiendo la coexistencia de marcos institucionales de alta incertidumbre y baja previsibilidad jurídica.

El ejemplo más extremo de esta situación es la Venezuela de Chávez (ahora de Maduro). Si observamos las finanzas públicas venezolanas veremos que el petróleo representa uno de cada dos dólares de los ingresos fiscales. Este petróleo es un producto cuyo precio ha experimentado un importante crecimiento, encontrándose en la asunción de Chávez (1998) en 9 dólares por barril, rozando en 2008 los 140 dólares por barril, y encontrándose en la actualidad cerca de los 100. Paradójicamente, a pesar del súper precio del petróleo, los indicadores sociales venezolanos no han evolucionado favorablemente, sino que el mantenimiento de la pobreza es casi una política de Estado ya que el “voto pobre” es un voto más fácil de seducir, vulnerable a subsidios y planes sociales específicos. El mantenimiento de un elevado nivel de pobreza hace dependiente a la población del “padre” Estado, que alinea a su antojo a los ciudadanos más vulnerables.

Señala Forrest Colburn, profesor visitante de INCAE, en su artículo “América Latina: Prisionera de los *commodities*”, que:

Sorprendentemente, los tres países que se dice son gobernados por la izquierda son los más dependientes del auge de los *commodities*. Venezuela y Ecuador estuvieron deslumbrados con los históricos picos de sus ingresos petroleros, así como Bolivia con el valor de su gas natural.

En Venezuela, Ecuador y Bolivia, los hidrocarburos están firmemente en manos del Estado, y sus respectivos líderes –Hugo Chávez, Rafael Correa y Evo Morales– pretenden usar este valioso recurso para una transformación social. Sin embargo, la ideología dominante es poco más que el resentimiento social y desconfianza hacia la iniciativa privada.⁸

En el caso argentino también es interesante analizar los contrastes entre discurso y acción por parte del gobierno que administra al país desde el

⁸ Forrest Colburn, profesor visitante de INCAE, en su artículo “América Latina: Prisionera de los *commodities*”. *INCAE Business Review*, vol. 1, no. 8 (mayo-agosto 2009).

2003 (más de una década): Cristina Fernández de Kirchner y su ya fallecido esposo, Néstor Kirchner. El gobierno “K” ha tratado con desprecio al sector agropecuario, productor de la soja sobre la que se aplican impuestos a las exportaciones. Incluso la presidente Cristina Fernández ha afirmado en sus discursos públicos que “la soja (soya) es prácticamente un yuyo, que crece sin ningún tipo de cuidados especiales”.⁹

Pero este desprecio parece ser menor a la hora de financiar su potencial déficit fiscal a partir del humilde vegetal sobre el que –como dijimos– aplica un impuesto a la exportación del 35%. Como señalábamos con anterioridad, para el gobierno argentino la soja es un “recurso natural” que genera una “renta”. Bajo esta concepción el gobierno trata a la actividad agropecuaria con displicencia, sin tener en cuenta el riesgo empresario tomado por generaciones de argentinos, el valor agregado por los humanos en el proceso productivo, así como su inversión y trabajo en el negocio. Con este distorsivo impuesto, se comprueba que el gobierno se erige como un “socio en la buenas” pero no en las malas del sector agropecuario. Tal como suele afirmar Armando Ribas, sería interesante hacerle recordar al gobierno que la pampa (área argentina agrícola por excelencia) se humedeció a partir de la Constitución de 1853, de instituciones que alentaron la creación de riqueza. Hoy podemos decir que la misma pampa se puede secar con instituciones que castigan su productividad.

¿Sustitución de importaciones o sustitución de instituciones?

Como exponíamos al inicio del presente trabajo, América Latina es señalada por diversos estudios como uno de las áreas de mayor crecimiento a nivel mundial. La pregunta es si este crecimiento se asienta sobre bases institucionalmente sólidas o si tiene que ver con la bonanza de los precios de los *commodities* agropecuarios, de la energía y minerales.

También a fines del siglo XIX y principios del XX muchas economías latinoamericanas disfrutaron de otro boom de demanda de los *commodities*, experimentando interesantes crecimientos pero –en muchos casos– con pies de barro institucional. Al cerrarse las fronteras económicas del mundo, a partir de la crisis de 1930, un periodo de inestabilidad económica y política azotó a la región.

⁹Cristina Fernández de Kirchner, “Palabras de la Presidenta en acto anuncio medidas sector agropecuario”. Presidencia de la Nación Argentina. <http://www.presidencia.gob.ar/discursos/3020>.

Incluso el optimismo respecto del estado actual de la economía de América Latina está incluso siendo puesto en duda desde el mismo estructuralismo cepalino. Así lo resalta Jorge Katz, quien se pregunta si el crecimiento de América Latina se basa en un mayor agregado en sus diferentes sectores productivos o al hecho de vivir un proceso de reprimarización de los aparatos productivos en un momento de auge precios de los *commodities*.¹⁰ También según el artículo “A Bumpy Road Ahead”, de Sebastián Sosa y Evridiki Tsounta, América Latina ha vivido un fuerte crecimiento del PIB en la pasada década. La región creció 4% por año, a casi una tasa del doble que en los ochenta y en los noventa. Asimismo, que Sudamérica se benefició de una mejora sin precedentes en sus términos de intercambio, como consecuencia del boom de los *commodities* de la última década.¹¹

Martín Krause ha desarrollado el Índice de Calidad Institucional, intentando ver en qué medida los países protegen los derechos individuales, cómo actúa la justicia, cuál es el funcionamiento de la democracia y la rendición de cuentas de los gobernantes a los ciudadanos, la vigencia de la libertad de expresión, el grado de corrupción. Asimismo, evalúa instituciones económicas tales como trabas existentes para el funcionamiento de mercados y el desarrollo de actividades emprendedoras, la competitividad ofrecida en los distintos países, así como la libertad económica. Una mirada sobre la calidad institucional de las economías más grandes de la región nos muestra que –con la excepción de Chile y Perú– todas se encuentran en la mitad inferior del *ranking* (que evalúa a 191 países).

América Latina: economías de mayor tamaño, con baja calidad institucional			
	Orden en índice de Calidad Institucional (sobre 191 países)*	Orden según PIB **	PIB (PPA, en millones dólares estadounidenses) **
Brasil	89	1	3,397,393
México	88	2	2,022,201
Argentina	127	3	756,226
Colombia	83	4	565,100
Perú	64	5	382,910
Venezuela	183	6	357,400
Chile	22	7	330,557
Ecuador	151	8	149,300

* Fuente: Índice de calidad institucional, 2013.
 ** Fuente: Banco Mundial, 2012.

¹⁰Javier Lewkowicz, “La maldición de los *commodities*”, *Página 12*.

¹¹“A Bumpy Road Ahead”, de Sebastián Sosa y Evridiki Tsounta.

La incertidumbre institucional trae aparejado este proceso de aparente condena eterna a la producción de materias primas de bajo valor agregado. Las instituciones son los cimientos sobre los que se puede construir el edificio de la previsibilidad, y la rentabilidad que podrá transformar paraísos de materias primas en confiables ámbitos de producción de mayor valor agregado. De otra forma, siempre estaremos condenados a ser repúblicas bananeras, repúblicas soyeras/sojeras, repúblicas petroleras, repúblicas azucareras o del *commodity* que predomine en cada nación. Tal como afirma Augusto de la Torre, la maldición de los recursos naturales no es un destino inmodificable:

En la medida en que medien buenas políticas públicas, la abundancia de recursos naturales (un don de la naturaleza) no necesita convertirse en una malsana dependencia de los mismos. Sin embargo, las políticas públicas requeridas son difíciles de instrumentar, en gran parte porque las bonanzas de *commodities* crean un ambiente de complacencia e incentivan el despilfarro.¹²

La respuesta parece tener que ver con el hecho de que solo reglas de juego claras y previsibles serán el contexto adecuado para lograr la atracción de inversiones sanas que posibiliten un salto cualitativo en materia de valor agregado a las economías en desarrollo. En un contexto de competencia internacional por la atracción de inversiones, parece necesario mucho más que buena voluntad para ser exitosos en tal proceso. Muchas veces se habla de atraer a la inversión extranjera, pero hoy en día incluso es necesario atraer a la misma inversión local para que desarrolle sus recursos en el país.

En el contexto de crecimiento sin precedentes de la población mundial, los alimentos y la energía son un insumo clave que América Latina puede proveer y está proveyendo. El gran desafío de la región es no solo ofrecer al planeta materias primas sino, a través de periodos más largos de previsibilidad institucional, capitalizar su enorme ventaja agregando valor a estos insumos clave para el planeta.

El boom de las materias primas puede jugar el rol de una seductora y adictiva droga que nos lleva a desperdiciar una nueva oportunidad que nos ofrece la economía mundial a los latinoamericanos, o ser un camino hacia

¹² Augusto de la Torre, “Evitando la maldición de los recursos naturales”, *Boletín Informativo Techint*, no. 336, Buenos Aires, 2012.

un crecimiento con fundamentos institucionales sólidos y orientado hacia la agregación de valor. En este sentido, la limitación del poder político y la protección de las libertades individuales constituyen las herramientas clave que nos permitirán salir de la actual “zona de confort”, construyendo un futuro de prosperidad para los habitantes de la región, y generando un hábitat previsible para la legítima creación de riquezas.

Noveno Concurso de Ensayo
Camino s de la Libertad
Memorias

Se terminó de imprimir el mes de septiembre de 2015
en los talleres de Offset Rebo sán S.A. de C.V.
en papel couche mate de 115 gr.
La edición consta de 500 ejemplares.

Hecho en Méxic o / Made in Mexico