

Vol. 2 | N.º 2  
julio-diciembre 2019

- Marco Tulio Arévalo Morales Liberalismo y democracia  
¿Realidades excluyentes y  
enfrentadas?
- Gabriele Ciampini Conservadurismo y  
democracia en el pensamiento  
de Samuel P. Huntington
- Flavio Felice Democracia y libertad en la  
teoría política de Alexis de  
Tocqueville y Luigi Sturzo
- Alberto Giordano Democracia, soberanía  
y populismo. Algunas  
enseñanzas del liberalismo  
italiano
- Carlo Lottieri Paradojas democráticas.  
¿Elegir las reglas o decidir  
sobre las fronteras?
- Alejandra Martínez Cánchica Liberalismo liberal vs.  
liberalismo estatista en la  
tradición anglosajona
- Jary L. Méndez Maddaleno El ethos como garante de  
la libertad en la democracia  
constitucional
- Juan José Ramírez Ochoa Conocimiento y delirio:  
defensa del individualismo  
ante modas totalitarias
- Carroll Ríos de Rodríguez Lord Acton: nacionalismo y  
poder Lecciones para América  
Latina
- Samuel Gregg Franceses en América:  
cómo Alexis de Tocqueville  
y Jacques Maritain  
descubrieron Estados Unidos
- Camilo Bello Wilches Economía y naturaleza  
humana, volviendo a Smith  
y Marx



INSTITUTO  
FE Y LIBERTAD

[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org)



9 798674 055341

Vol. 2 | N.º 2  
julio-diciembre 2019

# FE Y LIBERTAD

Liberalismo y democracia

Instituto Fe y Libertad

Vol. 2 | N.º 2 | julio-diciembre 2019

FE Y LIBERTAD



INSTITUTO  
FE Y LIBERTAD  
[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org)







# FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL  
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

*Volumen 2, número 2 (julio-diciembre 2019)*

Liberalismo y democracia



INSTITUTO  
FE Y LIBERTAD

[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org)



# CONSEJO EDITORIAL

<b>Moris Polanco</b>	<i>Editor</i>
<b>Jordan J. Ballor</b>	<i>Investigador senior y director de publicación, Acton Institute</i>
<b>Alejandro A. Chafuen</b>	<i>Director Gerente, Internacional, Acton Institute</i>
<b>Gonzalo A. Chamorro</b>	<i>Director, Instituto Crux</i>
<b>Helmuth Chávez</b>	<i>Decano, Escuela de Negocios, Univesidad Francisco Marroquín</i>
<b>Javier Fernández-Lasquetty</b>	<i>Político y académico</i>
<b>León Gómez Rivas</b>	<i>Profesor, Universidad Europea Madrid</i>
<b>Jesús Huerta de Soto</b>	<i>Profesor, Universidad Rey Juan Carlos en Madrid</i>
<b>Wayne Leighton</b>	<i>Director Ejecutivo &amp; CEO, The Antigua Forum</i>
<b>Adrián Ravier</b>	<i>Economista y docente</i>
<b>Lawrence Reed</b>	<i>Presidente emérito, Foundation for Economic Education</i>
<b>Carroll Rios de Rodríguez</b>	<i>Presidente, Instituto Fe y Libertad</i>
<b>Gabriel Zanotti</b>	<i>Director académico, Instituto Acton en Argentina</i>

© 2019 Instituto Fe y Libertad  
Edificio Céntrica Plaza  
Torre 1, Nivel 4, Oficina 402  
15 Calle 1-04, Zona 10  
Ciudad de Guatemala  
[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org) • [info@feylibertad.org](mailto:info@feylibertad.org)

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

ISBN: 979-8-6740553-4-1

**La misión del Instituto Fe y Libertad es impulsar el florecimiento humano promoviendo la libertad individual y los principios judeocristianos.**

En portada: La disolución de los 'Waardgelders' (mercenarios a sueldo del gobierno de la ciudad) por el Príncipe Mauricio de Neude, Utrecht, 31 de julio de 1618, Pauwels van Hillegaert, 1627  
Rijkmuseum, Amsterdam.  
Diagramación: Allan Castillo

# CONTENIDO

## Editorial

- Gabriele Ciampini* 7 Dos conceptos afines que es preciso diferenciar

## Artículos

- Marco Tulio Arévalo Morales* 11 Liberalismo y democracia  
¿Realidades excluyentes y enfrentadas?
- Gabriele Ciampini* 21 Conservadurismo y democracia en el pensamiento de Samuel P. Huntington
- Flavio Felice* 37 Democracia y libertad en la teoría política de Alexis de Tocqueville y Luigi Sturzo
- Alberto Giordano* 55 Democracia, soberanía y populismo. Algunas enseñanzas del liberalismo italiano
- Carlo Lottieri* 71 Paradojas democráticas.  
¿Elegir las reglas o decidir sobre las fronteras?
- Alejandra Martínez Cánchica* 89 Liberalismo liberal vs. liberalismo estatista en la tradición anglosajona
- Jary L. Méndez Maddaleno* 101 El *ethos* como garante de la libertad en la democracia constitucionaria
- Juan José Ramírez Ochoa* 119 Conocimiento y delirio: defensa del individualismo ante modas totalitaristas
- Carroll Rios de Rodríguez* 159 Lord Acton: nacionalismo y poder  
Lecciones para América Latina
- Samuel Gregg* 177 Franceses en América: cómo Alexis de Tocqueville y Jacques Maritain descubrieron Estados Unidos
- Camilo Bello Wilches* 195 Economía y naturaleza humana, volviendo a Smith y Marx

## Reseñas

- Mateo Echeverría* 209 Identidad: una categoría amplia e inclusiva  
Francis Fukuyama, *Identity: the demand for dignity and politics of resentment* (2018) New York: Farrar, Straus and Giroux. 218 páginas.
- Jonatán Lemus* 216 ¿Por qué ha fracasado el liberalismo?: por sus raíces filosóficas, no por su implementación  
Patrick J. Deneen (2018) *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* Madrid: Ediciones RIALP. 253 páginas.
- Carroll Rios de Rodríguez* 220 ¿Enterramos la democracia?  
Steven Levitsky y Daniel Ziblatt (2018), *Cómo mueren las democracias*, México, Litografía Ingramex, SA de CV (en colaboración con Editorial Planeta, España), 335 páginas

## Colaboradores 225



# DOS CONCEPTOS AFINES QUE ES PRECISO DIFERENCIAR

*Editorial*

«Liberalismo» y «democracia» son conceptos importantes para comprender la filosofía política contemporánea. Sin embargo, en el lenguaje común, con frecuencia estos se confunden y se consideran sinónimos. Si los analizamos históricamente, podemos ver cómo se han concebido durante mucho tiempo como antitéticos entre ellos. Muchos liberales, al menos a partir de Tocqueville, vieron la democracia como un sistema político que podría dañar la libertad individual y los derechos de las minorías.

Es interesante ver cómo la teoría política liberal ha acuñado (aparentemente) expresiones oximorónicas para denotar los posibles resultados iliberales de la democracia. Tocqueville, por ejemplo, habla de «tiranía de la mayoría» en el segundo capítulo de la segunda parte de *La democracia en América* (1835). Con esta expresión, el pensador francés quiere indicar una consecuencia indeseable del advenimiento de la democracia de masas. La creciente participación de los estratos sociales más bajos puede amenazar las minorías políticas y sociales que, en una democracia saludable, merecen ser protegidas y representadas.

El pueblo, no educado adecuadamente para respetar los procedimientos y valores del liberalismo, corre el riesgo de conducir a una concentración excesiva del poder del Estado para llevar a cabo una serie de reformas sociales radicales.

Las clases aristocráticas y los organismos intermedios conocen la importancia de los procedimientos formales que caracterizan a





un estado auténticamente democrático. Representan una barrera al poder del estado.

La reflexión sobre los organismos intermedios tiene una importancia significativa en la relación entre el pensamiento político cristiano, el liberalismo y la democracia. La Doctrina Social de la Iglesia, por ejemplo, siempre ha insistido en la importancia de los organismos intermedios para el desarrollo no solo material, sino también espiritual, de los ciudadanos. El individuo no debe ser considerado de acuerdo con una visión «atomista», es decir, separada de la sociedad, sino que como parte integral de ella solo de esta manera es posible crear una barrera contra el poder excesivo del Estado.

Las críticas liberales a la democracia (o al menos a sus resultados potencialmente desafortunados) se profundizaron en el siglo XX con el advenimiento de la democracia de masas.

La literatura es abundante en este punto. Desde Jacob Talmon –un clásico del siglo XX– que, en *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952) analiza, a partir del pensamiento de Rousseau, el concepto de «democracia totalitaria», hasta Hayek, quien, en *Law, Legislation and Liberty* (1982), advierte contra el reclamo de conocer el «bien común» o un bien que todos los ciudadanos deberían compartir. Este concepto –sostiene Hayek– no es más que un dispositivo retórico destinado a justificar las medidas a menudo iliberales de una facción política que afirma administrar los asuntos públicos en nombre de todos los ciudadanos.

La ciencia política contemporánea se ha unido al análisis puramente filosófico e histórico, tratando de encontrar constantes que determinan la calidad de la democracia. Un ejemplo de estos estudios es Samuel Huntington, uno de los científicos políticos contemporáneos más famosos, que dedicó sus primeros estudios a la relación entre modernización política, democracia y orden político. Huntington, un autor conservador, concluye que la democracia, en algunos casos, puede tener efectos negativos en la estabilidad política. La creciente presión de la sociedad civil sobre la clase política para obtener un bienestar cada vez mayor (más y más salarios, un estado de bienestar cada vez más generoso) conduce a la incapacidad de los tomadores de decisiones para satisfacer estas demandas.

El pensamiento liberal siempre se ha caracterizado por la defensa de un marco constitucional dentro del cual la voluntad de la mayoría podría ser limitada. Este marco constitucional que

caracteriza a los sistemas políticos democráticos es el resultado de la unión de la democracia con el liberalismo.

Por lo tanto, podemos entender por qué, hoy, el liberalismo y la democracia se confunden. La democracia no es simplemente un mero conjunto de procedimientos legales sino que, como dijo Giovanni Sartori, es una «un sistema ético-político en el que la influencia de la mayoría es confiada al poder de minorías en mutua competencia que la aseguran» (Democracia y definiciones, 1957, p. 105).

Este número de la revista mira a desarrollar la compleja relación entre democracia y liberalismo teniendo en cuenta el debate más reciente en ciencia política y filosofía.

*Gabriele Ciampini*  
*Editor asociado*





# LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

¿Realidades excluyentes  
y enfrentadas?

Marco Tulio Arévalo Morales  
marcotulioarevalo@yahoo.com

*Resumen. El liberalismo y la democracia son dos realidades conceptuales que no podemos dejar de considerar si queremos una mayor comprensión del mundo político de hoy. Nuestra tesis es que solo se puede ser demócrata si es liberal, y que a esto lo que se opone es la tiranía o el absolutismo: solo puede darse una democracia con el liberalismo como fondo, pues, si partimos de una antropología personalista que define a al ser humano justamente como libre por naturaleza y llamado a su vez a la apertura de su ser hacia otros, no puede darse sin democracia, es decir, vista como el espacio donde los igualmente libres convergen para realizar sus vidas.*

El liberalismo y la democracia son dos realidades del mundo conceptual que no podemos dejar de considerar si queremos una mayor comprensión del mundo político de hoy. Incluso, quienes rechazan el liberalismo o lo que llaman «neoliberalismo» con acento despectivo, no pueden dejar de referirse a este; sobre todo cuando toman distancia del mismo y buscan apropiarse del calificativo de «democráticos», reivindicando para sí el interés de las mayorías (como si estas estuvieran en contra de la libertad, olvidando que más bien estas se expresan o manifiestan por ser libres) o pensando ingenuamente que cada uno será capaz de renunciar a su libertad individual en beneficio de una colectividad que la anula. Pesan aún mucho las ideas de Roseau expuestas en su contrato social sobre la autolimitación de la libertad en aras de seguridad en forma de contrato.



Hay que recordar que, toda mayoría o minoría social, para manifestarse, ha de estar conformada por hombres o mujeres que se saben libres y ejercen o quieren ejercer dicha libertad, sobre todo en el ámbito político que es el que aquí nos ocupa; y, quienes las impulsan en sus movilizaciones, es decir, lo que hoy nos gusta llamar líderes, también lo hacen ejerciendo dicha libertad, aunque esta no les sea reconocida.

La historia política de Occidente sería impensable en los dos últimos siglos si no fuese a partir de las luchas emprendidas por los liberales frente a un orden social que no privilegiaba la libertad individual; sino más bien creía en la tiranía del Estado o de ciertas elites dentro del mismo; algo propio del modelo político de la modernidad que llegó a consumarse como el absolutismo.

Por otra parte, para algunos, sobre todo en Hispanoamérica, el liberalismo es la encarnación de todos los males de la sociedad en su fallo por procurar el bien común, a lo que en la jerga clásica se dio en llamar «la cuestión social», la cual no es otra cosa que el fallo del orden social en realizar su fin esencial: el bien común (Messner, 1960). Estos son los amigos de las visiones dialécticas que hacen del liberalismo el opuesto en pugna o lucha y en contradicción con lo que llaman «socialismo», tomado este en todos sus matices y alcances. Para estos urge salvar una democracia sin liberalismo y que supere la caída del muro de Berlín y lo que supuso en términos de triunfo del liberalismo como tal. Así Córdova Gómez (2008) sostiene que

Es necesario abordar éstas [sic] y otras inquietudes por su trascendencia y complejidad, respecto del análisis y reflexión acerca de esas dos formas políticas en torno a las cuales actualmente gravita la vida social y económica, cuestión tanto más acentuada como resultado de la caída del socialismo real que dejó a la democracia liberal sin su contradictor natural.

Llaman la atención algunos aspectos que señala: el primero es que separa al liberalismo de la democracia y los postula como dos formas políticas en torno a las que «gravita la vida social y económica», como si el liberalismo fuese *per se* distinto de la democracia. El segundo justamente es la visión dialéctica que solo cabe si se menciona a uno como el contradictor del otro, lo cual se hace de manera vaga, pues crea una democracia socialista y



una liberal, de donde entonces la democracia se torna en una categoría de base y puede ser o liberal o socialista.

Es en este aspecto que nuestra tesis es todo lo contrario, pues solo se puede ser demócrata si es liberal, y que a esto lo que se opone —no en términos dialécticos sino reales— es la tiranía o el absolutismo, sea del color que sea. Insistimos: solo puede darse una democracia con el liberalismo como fondo. Esto porque, si partimos de una antropología personalista que define al ser humano justamente como libre por naturaleza y llamado a su vez a la apertura de su ser hacia otros —por lo que conforma la sociedad—, tenemos la simetría de que libertad o liberalismo como régimen que la toma como centro no puede darse sin democracia, es decir, vista como el espacio donde los igualmente libres convergen para realizar sus vidas.

## 1

Nuestra tesis también parte de la idea de que, el que se haya unido el liberalismo con la democracia —sobre todo en el siglo XIX y el XX—, significa que entre ambas hay —como se dijo— cierta simetría; y, una necesita de la otra, aunque sus orígenes sean diversos y sean separables sus concepciones antropológicas de base; más bien, una y otra se requieren, según lo estamos viendo en esta etapa de la vida social.

Consideramos que la clave para comprender que liberalismo y democracia van juntos está en ese hallazgo del siglo XX: la filosofía personalista de raíz fenomenológica<sup>1</sup>, que nos permite entender de mejor manera al ser que somos y por ello y desde ello construir una filosofía social o, mejor aún, comprender por qué la evolución de los acontecimientos hizo que liberalismo y democracia terminaran siendo uno para el otro.

Lo anterior exige algunas precisiones conceptuales y cambios de perspectiva. Una precisión fundamental es que se tiene que quitar el empirismo con su secuela nominalista como fundamento teórico del liberalismo<sup>2</sup>, pues, si bien es cierto se nutrió de este, no

---

<sup>1</sup> Véase en este punto la obra González di Pierro (2008).

<sup>2</sup> Como señala Elio Sgreccia (2013): «En el ámbito de la filosofía moderna, el reconocimiento ontológico del carácter sustancial de la persona se debilita hasta ser negado por las corrientes de pensamiento racionalista y empirista».

es por ello que lo sustenta, sino más bien porque sin darse cuenta asume una realidad antropológica, la que solo quedara mostrada a partir de la filosofía realista que nos devuelve el personalismo. En este artículo no desarrollaremos todos los alcances e implicaciones de dicha visión en cuanto a fundamentar que liberalismo y democracia van juntos.

Por ahora podría resumirse el núcleo argumental en lo siguiente: si somos personas, esto implica que somos libres y, si somos personas que conviven con otras personas en cuanto la apertura de nuestro ser lleva por naturaleza a ello<sup>3</sup>, —la sociabilidad originaria— solo la forma llamada «democracia» de gestionar las cosas comunes es coherente con dicho principio. Por lo mismo, una teoría liberal encuentra —como efectivamente ha sucedido— en la democracia una mayor fuerza de sustentación. Siendo así, liberalismo y democracia van juntos y mutuamente se requieren.

## 2

A nuestro juicio, digámoslo de nuevo, liberalismo y democracia son dos categorías que se necesitan mutuamente y juntas consolidan el ideal propio de liberalismo llevado a la vida social como proyecto. Pero no siempre dicha relación es aceptada así, en muchos casos se les intenta separar y hasta contraponer. En este sentido, nos señala Córdova Gómez:

Cuando hablamos de la relación entre liberalismo y democracia es usual que lleguemos a suponer, o quizás a sospechar, que ambas categorías políticas se encuentran próximas, bien porque nos resultan muy familiares o, en otras palabras, muy cotidianas. La superposición que asumimos existe entre estas se nutre, por supuesto, de toda la carga discursiva e ideológica que, en los actos del diario vivir, es propagada desde distintas fuentes de emisión (medios de comunicación, alocuciones políticas, movilizaciones callejeras, etcétera). Incluso, ¿no hacemos mención de una *Weltanschauung* (o cosmovisión) democrático

---

<sup>3</sup> Edith Stein, en sus *Ensayos sobre la fundamentación de la psicología y las ciencias del espíritu* de 1922, especialmente en la parte titulada «Individuo y Comunidad» se plantea la siguiente cuestión: el hecho de entrar en relación con los demás individuos en el ámbito comunitario ¿es una acción de la que podemos eximirnos? ¿La relacionalidad pertenece a una condición intrínseca al ser humano como tal o a un hecho extrínseco o accidental?

liberal?, ¿no aludimos hoy a una democracia liberal que se yergue no sólo [sic] triunfante, sino de la cual se replica, ampulosamente, que goza de buena salud?. (Córdoba Gómez, 2008)

En términos de historia no podemos negar una relación entre ambos: liberalismo y democracia; relación que no se da por casualidad, sino por connaturalidad, puesto que el liberalismo, a nuestro juicio, precisa y requiere de una forma política que le permita hacer realidad su ideal y a la vez sobrevivir en medio de la necesidad de un orden social que pudiera vulnerar a libertad misma. Queda asegurada la salvedad que formula Córdoba Gómez (2009)

Desde luego, una cosa es dar por descontado que esa relación entre liberalismo y democracia existe, y otra, como corresponde a la tarea intelectual que debe desarrollar el filósofo político, es demostrarla y esclarecer cuál es su significado; en qué momento histórico y cómo se produce la fusión; qué deslindes se pueden determinar; qué tensiones surgen, qué puentes o acercamientos ideológicos facilitan el establecimiento de una conciliación que pudiéramos llamar eficaz; qué condiciones del ambiente político en la sociedad animan la controversia.

La demostración y el esclarecimiento que pide no se trata aquí, pero se ha dejado el principio que el eje conceptual del argumento está en la consideración del hombre como persona, visto desde la antropología fenomenológica llamada —por lo mismo— personalismo.

Recuérdese que Elio Sgreccia señala con gran acierto:

en la definición de la persona humana de Boecio y Tomás de Aquino se dio un acento especial a la estructura sustancial singular (individualizada) de la persona; en el personalismo más reciente, fundamentado ontológicamente, de J. Maritain, E. Mounier y E. Gilson, se pone el acento en la apertura comunitaria y social de la persona humana en su dinámica de desarrollo. (Sgreccia, *Persona humana y personalismo*, 2013)

Para luego añadir: «Desde esta perspectiva la persona es el substrato subsistente que no se agota en la manifestación fenoménica, más bien, trasciende su misma manifestación en la riqueza inagotable del ser espiritual» (Godoy Arcaya, 2005); y justamente en ese trascender encontramos la democracia como forma de vida



colectiva organizada. Esta responde a esa capacidad de salir de sí mismo y mostrar dicha riqueza espiritual. No es pues una visión subjetivista que aísla y separa a unos de otros, es lo contrario. Se trata de una «concepción personalista fundamentada antológicamente [que] ve en la singularidad de toda persona su globalidad y unidad, la corporeidad llena de trascendencia, la subjetividad fundada sobre una ontología espiritual» (Sgreccia, Persona humana y personalismo, 2013).

### 3

Tómese en cuenta que el mundo de hoy es amigo de visiones en que la dialéctica, entendida como dos opuestos en lucha, crea la realidad. Una que se quiere instalar en la cultura y el pensamiento político es la de Bobbio. Este autor parte de una consideración: liberalismo y democracia no son lo mismo ni siempre han caminado juntos. El primero atiende, en su acepción común, a los límites del poder; la segunda es una forma de gobierno «en la cual el poder no está en manos de uno o de unos cuantos sino de todo o, mejor dicho, de la mayor parte» y remite por tanto al problema de la distribución del poder. Las exigencias de limitar el poder (anteponiendo la libertad individual) o de distribuirlo (atendiendo al principio de igualdad) constituyen un punto de tensión que ha hecho del liberalismo y la democracia una relación controvertida. Con ello quiere justamente hacer la separación entre uno y otro, y sobre todo privilegiar la democracia en detrimento del liberalismo.

Nuestra tesis es lo opuesto: la democracia de hoy es un fruto que se ha sostenido por el liberalismo y en su forma perfecta lo necesita este, de lo contrario se cae en la dictadura de la mayoría o de minorías, o en alianzas perversas que terminan atentando contra la libertad que se quiere preservar; pero más grave aún, en limitar la libertad misma; sobre todo en el campo económico. Ciertamente es que la libertad individual frente al poder despótico del gobernante o del estado mismo es uno de los motivos históricos por los que el liberalismo surge como bandera de lucha; pero este no puede hacerse realidad en la vida social organizada si no es acudiendo a la democracia, la cual, como es sabido, surge mucho antes en la forma ateniense o romana.

## 4

Otra manera de verlo es a partir del examen de la realidad de la vida humana enfocada a la búsqueda de la felicidad. Así, Godoy propone

a fin de responder a la cuestión de la actualidad del concepto aristotélico de felicidad, tomar como punto de partida el análisis que hace el filósofo griego acerca de sus condiciones externas o posibilitantes. Esto es, el análisis de la pólis [sic] como una comunidad autosuficiente para darles a los individuos los medios para alcanzar la felicidad. (Godoy Arcaya, 2005)

Pero este, en su citado artículo, va mucho más allá, pues agrega:

Una vez esclarecido este tema, el autor entra directamente en la noción de felicidad como perfección de la vida propia y estrictamente humana, que es la vida según la razón. Así, la felicidad, determinada esencialmente como una continuidad y una sucesión de actos felices, es lo que sitúa y da sentido al placer, la riqueza, el poder, etc. (Godoy Arcaya, 2005)

Por consiguiente, propone que

frente a los paradigmas de los regímenes de felicidad colectiva, surgidos y en decadencia en el presente siglo, la felicidad aristotélica —concluye— nos invita a volver a nosotros mismos, en un giro hacia la interioridad, la libertad y la autonomía del espíritu humano con lo que de nuevo nos lleva de manera inexorable a la democracia y al liberalismo; pues, ¿en qué otro régimen puede cumplirse esto de obtener los medios para ser felices? ¿Cómo esas condiciones externas o posibilitantes pueden encontrarse si no es en la democracia? ¿Podemos hablar de girar a la libertad y autonomía del espíritu humano sin ser liberales en este sentido?<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Como bien señala Elio Sgreccia (2013). El aspecto subjetivo-relacional no justifica plenamente el concepto de persona humana porque la subjetividad, para poder expresarse, necesita de una fuente, un ser que unifique y vivifique la multiplicidad de las expresiones y de los actos. La subjetividad supone un ser subjetivo, a no ser que se quiera fundamentar la actividad subjetiva sobre la nada o agotarla en un acto único. El ser, capaz de facultad intelectual, de conciencia y libertad es, en última instancia, un ser espiritual, una fuente activa de naturaleza espiritual, inmaterial, que fundamenta y explica las facultades operativas

## 5

Se entiende que la demanda podría ser esta (Córdoba, 2008)

Si coincidimos en la tesis de que la vida humana carecería de sentido si renunciáramos a la idea de libertad (en el sentido liberal clásico) o al derecho reivindicatorio de la igualdad de los oprimidos (en el sentido marxista), del mismo modo que para evitar la incurrencia en los nefastos errores provocados por las experiencias despóticas y totalitarias, es decir, para no incurrir en los abusos del poder, su ejercicio requiere el diseño y existencia de mecanismos reguladores, la tarea de pensar la construcción de un orden político democrático (donde las prácticas puedan socializarse a todo el conjunto de la sociedad, en vez de reducirse a espacios cerrados) sigue constituyéndose en un desafío para el pensamiento político. (Córdoba Gómez, 2008)

Nuestro planteamiento es que dicha construcción no puede ser nunca a costa del orden de libertad que ya Hayek nos ha mostrado. Por ello no perdamos de vista

ese maravilloso mecanismo, a medio camino entre el instinto y la razón que el ser humano ha ido desarrollando a lo largo de miles de años, en millones de interacciones mutuas y que en los últimos tres siglos nos ha permitido alcanzar un nivel de bienestar, riqueza y prosperidad que nuestros antepasados no hubieran soñado. Porque nadie inventó el mercado, como nadie inventó el lenguaje y como nadie está a cargo del suministro de pan en Londres —o en otras ciudades—. Y, sin embargo, los precios, las interacciones entre panaderos y clientes, los intercambios que cada día ejecutan: todos estos actos aislados, no

---

(pertenecientes a su naturaleza) sin agotarse en ellas, de la misma manera que los actos libres no se identifican tout court con la libertad, ni los actos concretos de la inteligencia con la inteligencia misma. Las facultades no están siempre activas y por ello no expresan totalmente su fuente, los actos son mutables y contingentes e indican la fuente del ser personal permanente e inmutable que explica la actuación, y al mismo tiempo es más rica que la misma manifestación fenoménica. El principio clásico “operari sequitur esse” expresa la exigencia de una fundamentación ontológica del sujeto. Además, la concepción subjetivista y relacional de la persona sería reduccionista porque prescindiría de la intrínseca unitariedad del cuerpo con el yo espiritual. La persona humana es un Yo encarnado, es un ser espiritual que unifica la corporeidad, la cual a su vez es invadida por el Yo y por ello espiritualizada.

planificados y en apariencia inconexos garantizan que no haya ni un solo día sin pan (y muy barato relativamente) en la capital británica (o en Guatemala). (Hayek);

y, si bien es cierto el pan no da la felicidad, el tenerlo puede ser el comienzo de la misma.

Por su parte, García Berger (2017) sostiene que

los modelos democráticos, en tanto métodos de creación normativa, no implican ni las libertades políticas ni las económicas, aunque sí hay lo que llamaré una relación pragmática entre la democracia y el liberalismo, por lo que ser demócrata y antiliberal, o liberal y no demócrata, es una contradicción performativa. (Berger, 2017)

Esto nos muestra cómo en la práctica, lo que llama relación pragmática, van juntos.

Por tanto, consideramos que «realizar todo el hombre en cada hombre queda como una meta para una lectura profunda de la esencia y de la verdad total sobre la persona» y esta tarea no puede llevarse a cabo sin reconocer la libertad y realizar una forma de organización social que siga el modelo de la democracia.

## Referencias

- Berger. (2017). Democracia y liberalismo: una relación pragmática. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 25-37.
- Córdoba Gómez, L. A. (2008). *Liberalismo y democracia en la perspectiva de Norberto Bobbio*. Cauca: Universidad del Cauca.
- Godoy Arcaya, Ó. (2005). Republicanismo, liberalismo y democracia. *Estudios Políticos*(57), 241-256.
- González di Pierro, E. (2008). Apuntes para una “fenomenología de la república” en María Zambrano y Edith Stein. En J. Álvarez-Cienfuegos, & M. López, *Republicanos y republicanismos*. Morelia: UMSNH.
- Hayek, F. (s.f.). *Diez frases de Hayek para entender cómo funciona el mercado en tres minutos*. Obtenido de Mercado Libre: <https://www.libremercado.com/2017-03-29/diez-frases-de-hayek-para-entender-como-funciona-el-mercado-en-3-minutos-1276595730/>
- Sgreccia, E. (2013). Persona humana y personalismo. *Cuadernos de Bioética*, 24(1), 115-123.





# CONSERVADURISMO Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO DE SAMUEL P. HUNTINGTON

Gabriele Ciampini  
gabriele.ciampini1@gmail.com

***Resumen.** Mi artículo pretende ilustrar el problema de la relación entre realismo político, conservadurismo y democracia en el pensamiento de Samuel P. Huntington. Este pensador es conocido por su análisis de los regímenes políticos contemporáneos, según el cual es probable que la democracia sea disfuncional si no puede acomodar todas las instancias desde abajo. Esta posibilidad es particularmente concreta en las democracias de masas, en las que la participación política excesiva tiene el efecto de sobrecargar las solicitudes que la clase política no puede aceptar plenamente. Veremos cómo esta teoría tiene una visión conservadora.*

## 1. Introducción

Pocos temas han recibido atención similar a la que se ha dedicado a la teoría de la democracia. En los países occidentales, fue visto como el mejor régimen político por definición, capaz de contener todos los valores que normalmente se atribuyen a la llamada «civilización occidental»: estado de derecho, protección de la libertad individual, división de poderes, secularismo del estado, etc.

El monto de estos valores y procedimientos es el resultado de una compleja génesis histórica e intelectual que escapa a muchos. A menudo tendemos a hablar de «democracia» y «liberalismo» como si los dos conceptos fueran intercambiables. En realidad, muchos autores liberales, desde Tocqueville (1848) hasta Hayek (1973-79),



siempre han mostrado cierta intolerancia, si no una hostilidad abierta, hacia la democracia.

El liberalismo, por lo tanto, a menudo ha acusado a la democracia de ser un régimen político potencialmente capaz de obstaculizar el crecimiento económico mediante la creación de gasto público descontrolado y una burocracia asfixiante.

La democracia a menudo se ha visto como ese régimen político capaz, que involucra a los estratos populares de la sociedad, para conducir al caos social y la inestabilidad política perenne. No es casualidad que la creación del *welfare state* a menudo se vea como el resultado del advenimiento de la democracia de masas. Los «treinta años gloriosos», es decir, el período que comenzó desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el final de los años setenta, en el que los gobiernos europeos implementaron una serie de medidas contra la pobreza y la exclusión social, siguieron al advenimiento de la democracia de masa.

El liberalismo también ha advertido a menudo contra posibles desviaciones iliberales de este régimen político: la democracia solo tiene sentido si es capaz no solo de satisfacer las demandas de la mayoría, sino también de proteger los derechos de las minorías que, habiendo perdido las elecciones, no pueden gobernar.

En resumen, en los países occidentales (aquellos donde se ha teorizado y desarrollado la democracia) la democracia también debe caracterizarse por un cuerpo robusto de valores que se basan en la tradición liberal.

Según algunos estudiosos, el objetivo del liberalismo habría sido «diluir» los objetivos originales de igualdad y justicia social que la democracia propuso lograr.

De hecho, volviendo sobre la historia del liberalismo, no podemos dejar de notar cuánto miedo está presente por el «gobierno de pasiones» al que conduciría la democracia. En este sentido, el objetivo del constitucionalismo liberal es frenar el poder del estado a través de algunos arreglos constitucionales, comenzando con la división de poderes.

Este artículo tiene como objetivo demostrar que el liberalismo (o al menos parte de él) ha contribuido al desarrollo de una «teoría realista» de la democracia.

Esta visión también tiene sus raíces en el pensamiento conservador, caracterizado por una desconfianza manifiesta del progreso y en la capacidad de la política para desarrollar soluciones adecuadas.

Uno de los autores que más ha contribuido al desarrollo de una teoría realista de la democracia, combinándola con una visión más general del orden político, es Samuel P. Huntington. Es famoso sobre todo por la ópera *El choque de civilizaciones* (1996), en la que presagió, tras la caída del Muro de Berlín, un contraste cultural entre Occidente y el islam.

Para los propósitos de este artículo, el trabajo más interesante de Huntington es *El orden político en las sociedades en cambio* (1968), en el que elabora una teoría de la modernización política.

## 2. Huntington y el conservadurismo

Antes de analizar sus consideraciones sobre la democracia, es apropiado resaltar en qué consiste el conservadurismo en el pensamiento de este autor. Según Huntington, el conservadurismo es

[...] el conservadurismo es ese sistema de ideas empleado para justificar cualquier orden social establecido, sin importar dónde o cuándo exista, frente a cualquier desafío fundamental a su naturaleza o ser, sin importar de qué parte. La esencia del conservadurismo es la afirmación apasionada del valor de las instituciones existentes. Esto no quiere decir que el conservadurismo se opone a todo cambio. De hecho, para preservar los elementos fundamentales de la sociedad, puede ser necesario adquirir cambios en cuestiones secundarias. Sin embargo, ninguna persona puede adoptar la ideología conservadora, a menos que esté fundamentalmente contento con el orden establecido y comprometido con su defensa contra cualquier desafío serio. El conservadurismo en este sentido es posible en los Estados Unidos hoy solo si existe un desafío básico para las instituciones estadounidenses existentes que impulsa a sus defensores a articular valores conservadores. (Huntington, 1957, p. 455)

Obviamente, el conservadurismo, como cualquier ideología política, se caracteriza por una pluralidad de variantes que dependen del contexto histórico y cultural en el que se aplicó. En Occidente, Edmund Burke es considerado uno de los máximos exponentes del conservadurismo. Burke analizó los rasgos de la ideología conservadora, que son esencialmente seis:

(1) El hombre es básicamente un animal religioso, y la religión es la base de la sociedad civil. Una sanción divina infunde el orden social legítimo, existente.

(2) La sociedad es el producto natural y orgánico del lento crecimiento histórico. Las instituciones existentes encarnan la sabiduría de las generaciones anteriores. El derecho es una función del tiempo. «Prescripción», en las palabras de Burke, «es el más sólido de todos los títulos ...».

(3) El hombre es una criatura de instinto y emoción, así como de razón. La prudencia, el prejuicio, la experiencia y el hábito son las mejores guías que la razón, la lógica, las abstracciones y la metafísica. La verdad no existe en proposiciones universales, sino en experiencias concretas.

(4) La comunidad es superior al individuo. Los derechos de los hombres derivan de sus deberes. El mal tiene sus raíces en la naturaleza humana, no en ninguna institución social en particular.

(5) Excepto en un sentido moral supremo, los hombres son desiguales. La organización social es compleja y siempre incluye una variedad de clases, órdenes y grupos. La diferenciación, la jerarquía y el liderazgo son las características inevitables de cualquier sociedad civil.

(6) Existe una presunción «a favor de cualquier esquema establecido de gobierno en contra de cualquier proyecto no probado ...». Las esperanzas del hombre son altas, pero su visión es corta. Los esfuerzos para remediar los males existentes generalmente resultan en males aún mayores (Huntington, 1957, p. 456, mi traducción).

De estas premisas, podemos entender cómo para Huntington el conservadurismo consiste en un escepticismo sustancial hacia el progreso humano. Con esto, Huntington no quiere decir que los conservadores se opongan, o deberían oponerse, a la idea de progreso. Simplemente, el conservadurismo se distingue por una visión esencialmente pesimista del hombre, visto como un pecador. Si el ser humano no es simplemente un individuo racional, sino también instintivo, es ilusorio pensar que sus acciones siempre están motivadas por intereses legítimos. Según Huntington, el problema no radica en las instituciones a corregir, sino en la naturaleza imperfecta del hombre. Según una visión religiosa, la causa de esta imperfección radica en el pecado original. Este «pesimismo antropológico» es uno de los fundamentos del conservadurismo para Huntington. Para esto es necesario que existan fuertes reglas morales capaces de dirigir a los individuos hacia un comportamiento socialmente aceptado. El objetivo es mantener el orden político.

En la era premoderna, fue particularmente fácil lograr este objetivo: a pesar de los grandes cambios políticos que han seguido a lo largo de los siglos, las sociedades premodernas se basaron en pocas pero seguras referencias culturales: la comunidad, la familia, la Iglesia, etc. La sociedad era económica y culturalmente estática. Obviamente era una visión que no contemplaba la idea de progreso o innovación en lo más mínimo.

Desde estas premisas, Huntington analizó las características de esta modernización: una igualdad social cada vez mayor entre los ciudadanos y un acrecimiento de la participación política. Estos fenómenos políticos y sociales deben ser acompañados de una modernización institucional. Con esta expresión, Huntington indica la institucionalización del proceso político, o la confianza necesaria en las instituciones y la disciplina social que debe acompañar a la movilización política. A partir de la suposición de que existe una institución porque logra ganarse la confianza de la comunidad, Huntington afirma que un gobierno debe ser capaz de guiar a la sociedad. Si logra este objetivo, podemos hablar de una sociedad desarrollada, una sociedad con un alto nivel de institucionalización.

Huntington afirma que la falta de confianza hace que sea mucho más difícil consolidar el poder político. De hecho, impide el nacimiento de una sociedad compleja y el retiro de individuos a sus pequeñas comunidades tribales, tal vez en una guerra perpetua entre ellos. Es precisamente la presencia de conflictos sociales lo que hace necesaria la autoridad.

De hecho, con el surgimiento de sociedades complejas, la importancia de las instituciones se vuelve cada vez más relevante. Según Huntington, esta creciente complejidad hace que la presencia coagulada de las instituciones centrales sea cada vez más necesaria.

La modernización crea expectativas crecientes en partes cada vez más grandes de la sociedad, y nada como el crecimiento de la frustración puede desestabilizar una sociedad.

Según Huntington, si un sistema político alcanza un alto grado de movilización política sin que las instituciones logren incorporar todas las solicitudes provenientes de la sociedad, es destinado a la inestabilidad política, que puede potencialmente conducir al caos.

Según Huntington, esta creciente complejidad hace que la presencia unificadora de las instituciones centrales sea cada vez más necesaria. El gobernante medieval, con la ayuda de instituciones

intermedias, podría gobernar entidades políticas cada vez más complejas, dada su capacidad cohesiva.

Entre la cultura de la sociedad y las instituciones de la política hay una relación dialéctica. La comunidad, observa de Jouvenel, es «la institucionalización de la confianza», y la «función esencial de las autoridades públicas» consiste en «acrecentar la confianza mutua que existe en lo más íntimo del conjunto social». A la inversa, la falta de confianza en la cultura de la sociedad crea tremendos obstáculos para la formación de instituciones públicas. Las sociedades carentes de un gobierno estable y eficaz tienen asimismo deficiencias en lo referente a confianza mutua entre sus ciudadanos, a la lealtad hacia los intereses nacionales y públicos, y a sus aptitudes y capacidad organizativa. Se dice a menudo que sus culturas políticas están marcadas por la sospecha, los celos y la hostilidad latente o manifiesta contra cualquiera que no sea miembro de la familia, la aldea o, en otros casos, la tribu. (Huntington, 1968, p. 36)

### 3. La crisis de la democracia

Como hemos dicho, la modernización consta de ciertos elementos, como un aumento de la participación política, la urbanización y la industrialización.

Dado que el advenimiento de la democracia ha implicado una participación popular cada vez mayor, esta no ha llevado a una disminución de los poderes del Estado, sino a un aumento de la misma. De hecho, desde la segunda mitad del siglo XIX, las luchas de los trabajadores, los grandes partidos socialistas y las grandes organizaciones sindicales han presionado por garantías sociales sin precedentes. Abogaron por una autonomía cada vez mayor del parlamento del ejecutivo, alegando que el primero, en virtud de su misión de representación, debería prevalecer sobre el segundo.

Anteriormente dijimos que las sociedades premodernas se caracterizaban por una independencia de los poderes intermedios del soberano, que tenía que mediar entre las diversas instancias provenientes de estos organismos. Esta ausencia de gobierno aristocrática y antidemocrática solo podía funcionar porque la mayoría de la población estaba excluida del proceso de toma de decisiones. Ahora podemos analizar las tesis contenidas en el informe de la Comisión Trilateral titulado *The Crisis of Democracy*



(Crozier, Huntington, Watanuki, 1975), escrito por Michel Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki. Crozier se pregunta: «¿las democracias europeas se están volviendo ingobernables?» (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, cap. II, p. 1).

La superioridad de las democracias a menudo se ha atribuido a su apertura básica. Los sistemas abiertos, sin embargo, ofrecen mejores retornos solo bajo ciertas condiciones. Están amenazados por la entropía si no pueden mantener o desarrollar regulaciones apropiadas. Las democracias europeas han sido solo parcial y, algunas veces, teóricamente abiertas. Sus regulaciones se construyeron sobre una selección sutil de participantes y demandas; y si podemos hablar de sobrecarga, a pesar del progreso logrado en el manejo de la complejidad, es porque este modelo tradicional de detección y gobierno a distancia se ha desmoronado gradualmente hasta el punto de que las regulaciones necesarias casi han desaparecido. (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 12, mi traducción)

Para Crozier, el cambio es el efecto del desarrollo económico que ha contribuido a cambiar las expectativas y los deseos de las clases bajas de la sociedad, ansiosas, a partir de la Revolución Industrial, de beneficiarse de la mejoría general de las condiciones de vida que la innovación tecnológica y de la intensidad de producción económica prospectada. Esto llevó a un deseo de participación política.

En segundo lugar, la difusión de información a gran escala, que ya no está destinada a la élite gobernante, ha permitido la aparición de una conciencia social y política incluso en aquellos que tradicionalmente estaban excluidos del debate público: La explosión de información ha dificultado, si no es que ha hecho imposible, mantener la distancia tradicional que se consideró necesaria para gobernar (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 13, mi traducción).

Según Huntington, estos cambios sociales, políticos y culturales radicales han provocado un crecimiento organizativo y burocrático. Ha habido una sobrecarga de instancias desde abajo que, en la Edad Media, provenían de las capas más calificadas de la sociedad. Todo esto lleva a un aumento en la complejidad social y política que los políticos occidentales no pueden manejar.

A partir de estos supuestos comunes, Crozier (como los otros autores del informe de la Comisión Trilateral) llega a la conclusión de que la credibilidad del gobierno se está minando. La autoridad

del soberano antes del advenimiento de la democracia se debió al hecho de que la sociedad era mucho más fácil de administrar.

Otra serie de factores que tienden a sobrecargar todos los sistemas sociales industriales o posindustriales se desarrolla a partir de la complejidad natural que es el resultado del crecimiento organizacional, la interdependencia sistémica y la reducción de un mundo donde cada vez menos consecuencias pueden tratarse como externalidades aceptables. Las sociedades europeas no solo no escapan a esta tendencia general, sino que tampoco la enfrentan con el aumento necesario de las capacidades de gobierno. Los políticos y los administradores han encontrado que es más fácil y más conveniente renunciar a la complejidad. Tienden a acomodarse a él e incluso a usarlo como una útil pantalla de humo. Se puede dar acceso a más grupos y más demandas sin tener que decir que no, y se puede mantener y ampliar la propia libertad de acción o, en términos más desagradables, la propia irresponsabilidad. (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 13, mi traducción)

Según Crozier, el orden político estaba garantizado por ciertos valores jerárquicos considerados durante mucho tiempo esenciales. Son estos valores los que han hecho una contribución sustancial a la ausencia de participación política. Su ausencia ha llevado al avance de reclamos sociales que una vez fueron desconocidos. La masa de ciudadanos que presionan por una mayor intervención estatal es como si fuera «nostálgica» de la época en que la política se caracterizaba por una mayor autoridad. Sin embargo, esta autoridad implica, por parte de los ciudadanos, el respeto de la autoridad constituida y el cumplimiento de las normas morales tradicionales.

Europa se encuentra en una situación muy especial porque tiene un largo historial de control social tradicional impuesto al individuo por las autoridades colectivas, especialmente el Estado, y por las instituciones religiosas jerárquicas. Ciertamente, estas autoridades e instituciones se habían liberalizado a lo largo de los siglos desde la época del absolutismo. Sin embargo, aún persiste una fuerte asociación entre el control social y los valores jerárquicos, lo que significa que una contradicción básica tiende a reaparecer. Los ciudadanos hacen reclamos incompatibles. Debido a que presionan para tomar más medidas para enfrentar los problemas que tienen que enfrentar, requieren más control social. Al mismo tiempo, se

resisten a cualquier tipo de control social asociado con los valores jerárquicos que han aprendido a descartar y rechazar. (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 21, mi traducción)

El desarrollo económico que siguió a la Revolución Industrial, según Crozier, también condujo a un aumento en las expectativas de los ciudadanos sobre el estado: «el cambio produce expectativas crecientes que no pueden ser satisfechas por sus resultados necesariamente limitados. Una vez que las personas saben que las cosas pueden cambiar, ya no pueden aceptar fácilmente las características básicas de su condición que una vez se dieron por sentadas» (Crozier, Huntington, Watanuki 1975, p. 22, mi traducción). Hay que decir que estas expectativas también se ven frustradas por el hecho de que los períodos de alto crecimiento económico van acompañados, como en el caso europeo, de un período de recesión.

Además, los partidos y sindicatos socialistas han exacerbado deliberadamente, según Crozier, el conflicto social para movilizar una parte cada vez mayor de las clases trabajadoras. Aquí, también, existe la paradoja de una dialéctica entre las expectativas y la frustración con los resultados fallidos. Las clases trabajadoras, apoyadas por estas organizaciones, piden más intervención pública para aliviar las tensiones sociales. Cuando el Estado, debido a la falta de recursos, no puede lograr estos objetivos, puede suceder que las organizaciones de trabajadores acepten compromisos, lo que lleva a una mayor disciplina por parte de los empleados en el lugar de trabajo. Sin embargo, esta disciplina solo puede conducir a una frustración creciente. Por lo tanto, existe una dialéctica curiosa entre los intentos de acordar con la autoridad establecida para implementar políticas económicas y sociales compartidas y, al mismo tiempo, una tendencia a tomar un camino más radical:

En general, incluso si los trabajadores se han integrado mejor en el sistema social general, sin embargo, se sienten básicamente frustrados con las formas de negociación que no les permiten mucha participación. Por lo tanto, una ideología radical es necesaria para permitirles comprometerse con el juego social. Esta situación es especialmente fuerte en cualquier país donde se pueda argumentar que los grupos de clase trabajadora no se han beneficiado de la prosperidad tanto como deberían o podrían haberlo hecho. (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 23, mi traducción)

El hecho de que los ejecutivos ya no puedan garantizar un estándar mínimo de gobernabilidad lleva a los ciudadanos a solicitar una política más actual, que sea más capaz de resolver sus problemas. Esto condujo al nacimiento del *welfare state* y el moderno aparato burocrático. Sin embargo, este aparato está cada vez más separado de las necesidades de los ciudadanos, es administrado por una *élite* de funcionarios cada vez más autorreferenciales. Esto determina, según Crozier, un círculo vicioso: por un lado, los ciudadanos están separados de la vida pública al perder la fe en la política. Por otro lado, la política intenta remediar aumentando exponencialmente el gasto público y la burocracia:

El gobierno burocrático divorciado de la retórica política y de las necesidades de los ciudadanos fomenta entre ellos la alienación y la irresponsabilidad que forman el contexto necesario para la ruptura del consenso que se ha desarrollado. La falta de consenso a su vez hace que sea indispensable recurrir al gobierno burocrático, ya que no se puede correr el riesgo de involucrar a ciudadanos que no aceptan las reglas mínimas del juego. En general, cuando el control social se ha logrado tradicionalmente mediante una fuerte presión burocrática, el consenso democrático no se ha desarrollado completamente y las rupturas consensuadas son posibilidades endémicas. Todos los países europeos conservan algunos de estos mecanismos tradicionales de control. (Crozier, Huntington, Watanuki 1975, p. 17, mi traducción)

Samuel Huntington también apoya la tesis de que «demasiados» ciudadanos pueden participar en la vida pública, lo que causa una sobrecarga de solicitudes, imposibles de aceptar por completo por el gobierno. Es autor del segundo capítulo de *Crisis de la democracia*, relacionado con el análisis de la situación política en los Estados Unidos. Huntington comparte la tesis de Crozier de que la modernización económica y política ha llevado a una crisis de autoridad establecida y, en consecuencia, a un aumento de la actividad gubernamental. Más allá de los juicios que se pueden hacer del pensamiento de Huntington, la cuantificación del proceso expansionista del Estado está claramente sin núcleo. Veinticinco años después del final de la Segunda Guerra Mundial, el presupuesto público de los Estados Unidos se enfrentó a dos cambios importantes: el primero fue la carrera armamentista debido a la Guerra Fría, por lo tanto, por razones de política exterior.

El segundo estaba relacionado con la política interna y consistía en el cambio de bienestar.

Huntington, un exponente de la ciencia política anglosajona, tiene un enfoque diferente: ilustra la expansión del Estado mediante el gasto público considerando un período mucho más corto, de unos cuarenta años. Él tiene, de alguna manera, menos «reclamaciones». Para él, el avance del poder no se debe a causas estructurales, no está intrínsecamente llevado a crecer. En cambio, todo depende de circunstancias históricas verificables muy específicas. Si aumenta el gasto público en armamentos, esto no se debe a una tendencia natural, sino a que un Estado (en este caso Estados Unidos, no «el Estado» en general) siente la necesidad de armarse. Si hay otras causas (por ejemplo, presiones sindicales) y al mismo tiempo los factores que llevaron a la carrera armamentista dejan de existir, entonces el gasto social aumentará. Sin embargo, como hemos dicho, Huntington cuantifica el crecimiento del estado al afirmar que la operación de rearme para tratar eventos como el golpe de Estado checoslovaco y la agresión de Corea del Norte a Corea del Sur costó un cambio significativo en las políticas fiscales.

El resultado fue una gran expansión en las fuerzas militares de los EE. UU. y una remodelación drástica de la estructura de gastos y actividades gubernamentales. En 1953, los gastos de defensa nacional habían aumentado de su nivel de 1948 de USD 10.7 mil millones a USD 48.7 mil millones. En lugar del 4 por ciento del PNB, ahora constituían más del 13 por ciento del PNB. Los gastos no relacionados con la defensa se mantuvieron estables en el 15 por ciento del PNB, lo que hizo que los gastos gubernamentales generales representaran el 28 por ciento del PNB (frente al 20 por ciento en 1948) y las compras gubernamentales de bienes y servicios el 22 por ciento del PNB (frente al 12 por ciento en 1948). En resumen, la participación gubernamental en la producción de la economía estadounidense aumentó aproximadamente un 80 por ciento durante estos cinco años, prácticamente todo en el sector de defensa nacional. (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 66, mi traducción)

Con el surgimiento de la emergencia en el contexto de la política exterior, las administraciones de los Estados Unidos centraron su atención en la política interna. En 1960, la defensa absorbió una parte del presupuesto público diez veces mayor que la del cuidado de la salud. En 1972, era solo cuatro veces mayor. En 1974, estos

dos sectores absorbieron 33 % y 31 % respectivamente (Huntington menciona Edward R. Fried, et ál., *Setting National Priorities; The 1974 Budget*, Brookings Institutions, Washington, 1973).

El exceso de gastos sobre los ingresos fue obviamente una fuente importante de la inflación que plagó a los Estados Unidos, junto con la mayoría de los demás países industriales, a principios de la década de 1970. La inflación era, en efecto, una forma de pagar las nuevas formas de actividad gubernamental producidas por el cambio de bienestar. El alcance de la brecha fiscal, su aparente inevitabilidad e intratabilidad, y sus efectos potencialmente desestabilizadores fueron lo suficientemente ominosos para que el sistema existente generara una nueva variedad de análisis marxista del inevitable colapso del capitalismo. «La crisis fiscal del estado capitalista», en palabras de James O'Connor, «es la consecuencia inevitable de la brecha estructural entre los gastos e ingresos estatales». Como sugiere Daniel Bell, en efecto, el argumento representa un neomarxismo marxista: el marxismo original decía que la crisis capitalista sería el resultado de una competencia anárquica; el neomarxismo decía que sería el resultado de la guerra y los gastos de guerra, el estado de guarnición; ahora, la revisión más reciente, teniendo en cuenta el cambio de bienestar, identifica la expansión del gasto social como la fuente de la crisis fiscal del capitalismo. Sin embargo, lo que los marxistas atribuyen erróneamente a la economía capitalista es, de hecho, un producto de la política democrática. (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 72-73, mi traducción)

El aspecto central de este proceso fue que no condujo a Estados Unidos a la paz social y «satisfacción general»; por el contrario, el efecto del aumento del gasto público condujo a una movilización renovada que puso en tela de juicio la legitimidad del gobierno. Especialmente desde la década de 1960, los empleados, los estudiantes y, en general, las personas empleadas en funciones subordinadas ya no se sentían obligados a obedecer diligentemente a sus superiores. Cada grupo social reclamó el derecho a participar activamente en la vida política:

La esencia del surgimiento democrático de la década de 1960 fue un desafío general para los sistemas de autoridad existentes, públicos y privados. De una forma u otra, este desafío se manifestó en la familia, la universidad, las empresas, las asociaciones públicas y privadas, la política, la burocracia gubernamental y los servicios



militares. Las personas ya no sentían la misma compulsión de obedecer a aquellos a quienes habían considerado anteriormente superiores a ellos mismos en edad, rango, estatus, experiencia, carácter o talentos. (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 75, mi traducción)

Según Huntington, en los Estados Unidos en la década de 1970, la vitalidad política y asociativa de la década de 1960 generó los problemas de gobernabilidad de la democracia. Como en la Europa analizada por Crozier, Estados Unidos también ha visto una radicalización ideológica en el debate político. Huntington cita un episodio paradigmático: durante estas dos décadas se realizaron encuestas para establecer el criterio utilizado por los ciudadanos para expresar sus preferencias electorales. Los resultados fueron que una parte no indiferente de la muestra analizada expresó su voto sobre la base de la fidelidad ideológica. Esto para Huntington representa una mala señal de democracia, ya que lo distancia de un modelo en el que los ciudadanos votan sobre la base de un cuidadoso análisis racional.

Este patrón de polarización en desarrollo y coherencia ideológica tuvo sus raíces en dos factores. Primero, aquellos que son más activos en la política también tienen más probabilidades de tener puntos de vista coherentes y sistemáticos sobre cuestiones de política. El aumento de la participación política a principios de la década de 1960 fue seguido por una mayor polarización de la opinión política a mediados de la década de 1960. El aumento de la polarización, a menudo implicó niveles más altos de conciencia grupal (como entre los negros) que luego estimuló una mayor participación política (como en la reacción violenta de los blancos). (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 77, mi traducción)

Además, la confianza pública en la clase dominante sufre una tendencia descendente similar a la que hemos visto en Europa. Huntington atribuye esto sobre todo a la radicalización ideológica. Proporciona el resultado de una encuesta realizada entre 1958 y 1972, a partir de la cual se puede entender cómo se desanimó la opinión pública (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 79).

A partir de este contexto, Huntington ilustra el proceso por el cual la intervención estatal ha aumentado progresivamente también en los Estados Unidos (Crozier, Huntington, Watanuki,

1975, p. 65.74). El radicalismo político condujo, en primer lugar, a la perturbación del proceso económico ordinario: los gobiernos, presionados por las continuas demandas de los sindicatos, aumentaron los salarios de los empleados públicos para evitar huelgas. Las diversas administraciones tuvieron que elegir entre interrupciones del servicio público debido a las huelgas y la solicitud de estos trabajadores de aumentar los impuestos.

La forma más fácil y obviamente más frecuente de escapar de este dilema es aumentar los salarios sin aumentar los impuestos y, por lo tanto, aumentar aún más los déficits gubernamentales y la espiral inflacionaria que servirá como justificación de las demandas de salarios aún más altos. En la medida en que este proceso vaya acompañado de tasas bajas o negativas de crecimiento económico, los ingresos fiscales se limitarán aún más y el ciclo vicioso se exacerbará aún más. (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975, p. 77, mi traducción)

Según Huntington, esta decisión corría el riesgo de causar problemas de solvencia financiera, socavando aún más la confianza del gobierno. Huntington cree que la autoridad debería ser «estática»: el poder establecido debe ser el eje de la comunidad, mediando entre las partes, pero sin ceder ante solicitudes que imponen un cambio social excesivamente radical. Sin embargo, desde la década de 1960, la sociedad estadounidense en general ha entrado en el mismo círculo vicioso del que hablaba Crozier: ha comenzado a formular solicitudes a las que el gobierno ha intentado responder, pero sin éxito. Esto ha llevado a nuevas demandas aún más radicales.

El politólogo estadounidense aborda cuestiones similares a las del informe de la Comisión Trilateral en el trabajo *El orden político en las sociedades en cambio*.

Partiendo del supuesto de que existe una institución porque logra ganarse la confianza de la comunidad, Huntington dice que el Estado debería tener la capacidad de «encarnar el interés público» (Huntington, 1968, p. 40). Con esta expresión, el autor quiere decir que un gobierno debe ser capaz de liderar la sociedad. Si logra esto, entonces podemos hablar de una sociedad desarrollada, de una sociedad con un alto nivel de institucionalización.

El consenso otorgado a la autoridad no fue racional sino emocional. Además, si los beneficios de la autoridad, el condensador y el coordinador se han sentido con tanta fuerza, el proceso por el cual los ha producido no se ha analizado en los términos positivos que nos son familiares, por lo que se le han atribuido en masa. los beneficios que realmente se le deben, como la seguridad interna y otros, que no se le pueden atribuir, como la abundancia de cultivos.

Quizás durante decenas de milenios, los hombres han experimentado una correspondencia entre el funcionamiento de las autoridades políticas y el bienestar del grupo. (Jouvenel, 1955, p. 46, mi traducción)

Huntington está particularmente inspirado por Bertrand de Jouvenel, quien en la ópera *De la Souveraineté* dice que la falta de confianza hace que la consolidación del poder sea mucho más difícil. De hecho, evita el nacimiento de una sociedad compleja y la retirada de individuos en sus pequeñas comunidades tribales, tal vez en una guerra constante entre ellos. Es precisamente la presencia de conflictos sociales lo que hace necesaria la autoridad.

## Referencias

- Carlyle, R. W y Carlyle A. J. (1903-1936). *A History of Political Political Medieval Theory in the West*. William Blackword and Sons.
- Crozier, M., Huntington, S., Watanuki, J. (1975) *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies*. New York University Press.
- Jouvenel, B. de. (1945). *Du Pouvoir: Histoire naturelle de sa croissance*, Ginebra: Éditions du Cheval ailé. *Sobre el Poder. Historia natural de su crecimiento*. Unión Editorial.
- Jouvenel, B. de. (1955). *De la souveraineté*. Génin. *La soberanía*. (1957). Ediciones Rialp, S. A.
- Huntington, S. P. (1957). *Conservatism as an Ideology*, en "The American Political Science Review", Vol. 51, N.º 2 (jun., 1957), pp. 454-473.
- Huntington, S. P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. Yale University Press; *El orden político en las sociedades d cambio*. (1991). Editorial Paidós.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.



# DEMOCRACIA Y LIBERTAD EN LA TEORÍA POLÍTICA DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE Y LUIGI STURZO

Flavio Felice  
flavio.felice@unimol.it

*Resumen.* Partiendo del tema provocador del «Riesgo de libertad», el autor cruza la dicotomía formal-sustancial con la institucional-social, utilizando la contribución de Alexis de Tocqueville y Luigi Sturzo, respectivamente, en relación con el «principio de asociación» y de «plurarquía-poliarquía» como expresiones institucionales en las que se realiza el ejercicio de la libertad y se manifiesta su pasión por ella. Con este artículo pretendemos subrayar la conexión entre «pasión» y «riesgo» de libertad, señalando que en una sociedad abierta el mayor «riesgo» que implica la libertad es que las personas abdican de su papel como ciudadanos soberanos y renuncian para ser libre, entregar el cetro a demasiados «masanielli» que, en nombre del pueblo, han presentado la pretensión de gobernarlo como un pastor que gobierna su rebaño.

Per ora vorrei invece soltanto capire come sia possibile che tanti uomini, tanti paesi, tante città, tante nazioni, a volte sopportino un solo tiranno, che non ha altra potenza se non quella che essi gli concedono [...] Dove mai prenderebbe i tanti occhi con cui vi spia, se non foste voi a fornirglieli? Come disporrebbe mai di tante mani per colpirvi, se non le prendesse... da voi?...da voi, se non gli provenisse da voi stessi? Come oserebbe mai attaccarvi, se non d'intesa con voi? Cosa potrebbe mai farvi, se voi non foste ricettatori del bandito che vi deruba, complici dell'assassino che vi uccide e traditori di voi stessi? [...] Decidetevi a non servire più, ed eccovi liberi —Étienne de La Boétie



## Introducción

«Quien busca la libertad por otra cosa que ella misma, está hecho para servir» (Tocqueville, 1985, pág. 758). Con estas palabras, Alexis de Tocqueville en *L'Ancien régime et la révolution* expresa su idea de libertad de una manera seca y categórica. Una libertad que debe buscarse, promoverse y defenderse por sí misma y no por las posibles consecuencias que su implementación podría conllevar en términos de bienestar económico. La libertad de Tocqueville es una condición esencial para poder experimentar la alegría de pensar, hablar, actuar e, incluso, «respirar», sin ninguna coerción, excepto la de «Dios» y las «leyes».

La perspectiva de Luigi Sturzo no difiere mucho, para lo cual

La libertad es como el aire: uno vive en el aire; si el aire es defectuoso, uno sufre; si el aire es insuficiente, se sofoca; si falta aire, te mueres. La libertad es como la vida; la vida está presente en todos los actos, en todo momento; si no está presente es muerte. La libertad es dinamismo implementado y renovado; si la implementación y la renovación cesa, el dinamismo falla. [...] la libertad se realiza todos los días, se defiende todos los días, se reconquista todos los días. (Sturzo, Política de estos años (1948-1949), 2002, pág. 165)

La libertad, por lo tanto, como condición previa de la democracia y la vida civil dignas del ser humano, que se concreta en la historia humana de cada uno de nosotros a través de la promoción y defensa de la disposición humana para responder a la proposición «alguien decide sobre sí mismo»<sup>1</sup>; Una condición previa que, políticamente rechazada, está bien resumida por el lema de Proudhonian «no la hija, sino la madre de la orden».

---

<sup>1</sup> La objetividad, de la que hablamos, se realiza y al mismo tiempo se revela a través de la autodeterminación. En este sentido, podemos hablar de «objetivación» que la autodeterminación trae consigo en el dinamismo específico de la persona. La objetivación significa que en cada autodeterminación presente (es decir, en cada «querer») el «yo» es objeto, objeto primario y más cercano. Esto se expresa en el concepto y en el término «autodeterminación» que indica que alguien decide por sí mismo. Sujeto y objeto están contenidos simultáneamente y correlativamente en este concepto y término. Ambos son el «yo». Wojtyła (1982, 135)

Siguiendo las enseñanzas de Sturzo y Tocqueville, debemos distinguir entre aquellos que se profesan amantes de la libertad mediante una profunda convicción por aquellos que, por el contrario, dicen que la aman, pero solo con palabras. La diferencia entre las dos categorías de personas es enorme y sustancial: para el primero, la libertad «remedia los males que puede producir», ya que suscita la producción de «nuevas energías», promueve la formación de asociaciones libres y provoca una salud saludable, conflicto político y social del cual, escribe Sturzo, «se derivan los ajustes necesarios». Para este último, en cambio, la libertad sería algo peligroso, que se simularía por razones de oportunidad, ocultando las verdaderas intenciones que residen en mantener el poder establecido, pero se limitará y protegerá para evitar los riesgos. El «riesgo» que correríamos para reconocer la libertad (en esta perspectiva, no existiría demasiada libertad) es que alguien puede desafiar y cuestionar la autoridad, tal vez luchar por el poder, aspirar a soluciones innovadoras que permitan reducir los ingresos de puestos adquiridos y consolidados en el tiempo, gracias a una calidad institucional que es fuertemente «extractiva» en lugar de «inclusiva». Este es, para Sturzo, el gran temor a la libertad que afecta a todos los tipos de oligarquías, ya sean políticas, eclesiásticas o económicas, un miedo que toma un perfil de formas siempre nuevas para aprovechar la libertad de los demás a través de «una legislación continua y creciente y con acción política vinculante, que termina sofocándola» (Sturzo, 1998, pág. 165).

## «Plurarquía-poliarquía» y «principio de asociación»

El concepto de «poliarquía» es susceptible a una interpretación más amplia que la de Dahl, utilizando, por ejemplo, la noción de «plurarquía» por Luigi Sturzo –un «liberalista fuera de temporada» (Sturzo, 1966, pág. 70)– o el *principio de asociación*, indicado por Alexis de Tocqueville, un «nuevo tipo liberal», como el primer arte de la democracia<sup>2</sup>. Sturzo, para quien sería imposible ofrecer una

---

<sup>2</sup> Las definiciones entre comillas están directamente relacionadas. Con respecto a la posición de Sturzo hacia el análisis sociopolítico de Tocqueville, el sacerdote siciliano creía que «trató de demostrar a la burguesía francesa que todavía tenía vivos los recuerdos del constituyente y la dirección y que ya presentaba el movimiento de



idea única y compartida de la democracia, ya que es una experiencia de vida social que se historiza en el pluralismo de la realidad histórica y en la pluralidad de núcleos y fuerzas sociales, distingue entre un pluralismo abstracto, tendencialmente anárquico, y una forma concreta de pluralismo que cristaliza de manera evolutiva en instituciones de tipo *diárquico*<sup>3</sup>, nunca perfectas y nunca definitivas: la «formación de diferentes centros de convivencia social, con autonomía propia y contacto mutuo, ahora de tolerancia, ahora de lucha» (Sturzo, 1956, pág. 235).

Para Tocqueville, cuyo problema fundamental era la compatibilidad entre la igualdad y el mantenimiento de las libertades políticas, el pluralismo social es una fuente de dinamismo por parte de la sociedad civil y «vivifica los canales tradicionales de la democracia representativa, dándoles pleno significado» (Branchesi, s.f., pág. 12).

---

las masas trabajadoras, que era posible organizar una democracia de forma racional, sin caer en la anarquía y la tiranía» (Sturzo, 1984, pág. 233). Los dos autores parecen tener en común la idea de que el contraste entre religión y democracia es completamente antinatural: «Pero, debido a una extraña combinación de circunstancias, la religión se ve temporalmente comprometida en medio de las fuerzas que abrumba la democracia, y a menudo sucede rechazar esa igualdad que ama y maldecir la libertad como si fuera un enemigo, mientras que tomarla de la mano podría santificar sus esfuerzos» (Tocqueville, 1985, pág. 24); cfr. (Scoppola, 1976, pág. 109). Para Aron, «Es posible que hayan pasado bastantes siglos desde que se pronunció por primera vez el llamamiento cristiano, en el momento en que se llegó a la conclusión de que había que organizar un sistema de competencia pacífica para el ejercicio del poder. Pero es demasiado cierto que el cristianismo o las ideas cristianas son uno de los orígenes del concepto de hombre que encontramos en las instituciones democráticas» (Aron, 2005, pág. 57).

En la raíz de esta tradición de pensamiento se encuentra, entre otros, el teólogo y politólogo estadounidense Michael Novak; cfr. Felice (2000).

<sup>3</sup> Sturzo entendió la historia como una diarquía continua, una mezcla no siempre equilibrada de libertad y condicionamiento, de lo individual y lo social que se alternan y se mezclan en un proceso perenne; cfr. Barelay (2001, pág. XXIX (Vol. 1)). «La diarquía admite una graduación de poderes, una unificación de tendencia, realidad y fines; la dualidad postula una síntesis; el dualismo, por otro lado, es un momento de lucha más o menos transitorio. Según las edades y según las posiciones históricas de los diversos pueblos, tenemos las tres experiencias de este tipo en la relación entre la iglesia y el estado» (pág. 251).

Entonces, con referencia a Tocqueville, argumenta Pierre Manent, la democracia, por un lado, aparece como el régimen más intrínseco a la «naturaleza humana», en la medida en que permite la máxima expresión de su libre albedrío, por otro lado, se presenta a la «naturaleza humana» como algo que sucede involuntariamente, independientemente de la voluntad de la gente. Al haber comprendido este doble aspecto de la democracia, dice Manent, fue la mayor intuición de Tocqueville, su capacidad, por un lado, de promover la esperanza de igualdad de que la democracia es portadora y, al mismo tiempo, haber mantenido una cuidadosa circunspección hacia su «secreto melancólico» (Manent, 1996, pág. xii).

Plurarquía-poliarquía, en el sentido sturziano, por ejemplo, se refiere a un contexto más amplio de diferenciación de la sociedad, en el que junto a la esfera de la política hay muchas otras de igual dignidad: las económicas; religiosas, artísticas e igualmente productivas; tipo particular de bien común; la sociedad (el pueblo) no es un agregado amorfo, sino un sistema de experiencias y conciencias individuales, y la participación, *pars-captio*, no esbozaría una forma nueva y alternativa de democracia con respecto al representante-electoral, como lo especificaría una cualidad importante. Desde la perspectiva de Sturzo, por lo tanto, *participar* significa hacerlo de manera individual o asociativa, contribuyendo a afirmar la propia identidad, o las razones de su existencia, en el proceso de construcción de la opinión pública. En este sentido, con la jerarquía de la poliarquía podemos entender un contexto social regido por un orden producido y mantenido por la continua interferencia y competencia de principios reguladores múltiples y mutuamente irreductibles; Sturzo escribe: «la forma política no se confunde con la autoridad, y que la autoridad política no es toda la autoridad, sino simplemente la autoridad política, es decir, la que se encarga del orden y la defensa de la sociedad» (Sturzo, 1956, pág. 67)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> La sociedad como sistema, clase de fenómenos cohesivos por su destino político, funcional a un «diseño» político, es algo más del esquema teórico de Sturzo, siempre cuidadoso de mostrar en la estructura de la sociedad la diferenciación insalvable entre lugares e individuos, entre clases y culturas, entre voluntades individuales y sistemas organizacionales. (Suppa, s.f., pág. 724)

## Procesal vs. sustancial

La ambivalencia de contenido formal, que con poca frecuencia condujo a la dicotomía sustancial de procedimiento, creo que puede abordarse de manera útil, utilizando el concepto de participación, al menos en el sentido en que autores como Tocqueville y Sturzo intentaron presentarla en el contexto de un irreducible pluralismo social, permaneciendo dentro de la esfera de la democracia representativa-electoral<sup>5</sup>. Si Tocqueville identifica el pluralismo social y la participación activa en la vida civil como la condición social que permite a los hombres ser los arquitectos directos de su orden político, incluso en un Estado grande, superando la dicotomía formal-sustancial, es Sturzo quien nos proporciona una representación teórica de la noción de *participación* que aclara su significado, permaneciendo fiel a un sistema rigurosamente *personalista*, si no metodológicamente *individualista*, que lo inscribe completamente entre los teóricos de la democracia liberal.

Un aspecto interesante de la reflexión de Tocqueville y Sturzo sobre la participación, y que los libera de la sospecha de que Sartori es «participante puro que llega al ideal de una democracia autogobernada», es su insistencia en el papel de las instituciones, como clave interpretativa capaz de comprender juntos la dimensión sustancial y la dimensión procesal<sup>6</sup>. Con referencia particular a

---

<sup>5</sup> En opinión de Pasquino, uno de los méritos de Sartori fue haber clasificado tres tipos de «participación» y «participacionismo»:

1. i Modera a los que no proponen una nueva teoría, sino que ponen un fuerte énfasis en la participación.; 2. elitistas disfrazados que pretenden reemplazar a las élites preexistentes con contra-élites; 3. Participacionistas puros que llegan hasta el ideal de una democracia autónoma. (Pasquino, 2017, págs. 22-23)

<sup>6</sup> Según Matteucci,

Para Tocqueville, la utopía rousseauiana de democracia directa, del estado pequeño, también debe realizarse parcialmente en el estado grande [...] ¿Cómo? La respuesta es simple: a través de una estructura pluralista y no monista del estado, que, como la federal, permite esas articulaciones internas, esas diferenciaciones que el principio místico francés, un pueblo = un gobierno, no permite; a través de amplias libertades o autonomías locales, que dan a los hombres el gusto, pero también la experiencia, de participar en la gestión de las cosas comunes; a través de amplios espacios de libertad, en los que las asociaciones libres pueden intervenir para resolver algunos problemas de la comunidad y, al evadir la intervención impersonal de la máquina

Tocqueville, la dicotomía formal-sustancial se supera mediante la comprensión del carácter dual de la democracia: «estado social» y «artefacto político»; En la práctica, las asociaciones libres, la libertad de prensa, la presencia generalizada de instituciones políticas, económicas y culturales, expresan el significado más auténtico de la democracia y, a los ojos del erudito francés, representan ese artificio a través del cual la democracia toma el control sobre sí misma (Manent, 1996, pág. 208). Como dijo Matteucci, para Tocqueville, la democracia es un «hecho»: una «realidad más allá del bien y del mal», contra la cual los hombres tendrán que aprender a contar, a diferenciar de la libertad que en cambio es un «valor», a favor o en contra del cual los hombres actúan en el mundo. La democracia, por lo tanto, es un «contenido empírico» y una «realidad siempre cambiante», mientras que la libertad es un «ideal eterno, un principio regulador» y debe necesariamente tratar con el tiempo, de modo que su contenido —las instituciones— cumplan con los contenidos que la historia ofrece de vez en cuando: «La libertad, como ideal de la vida humana, nunca coincidió con sus logros concretos y siempre los trascendió: fue más bien una tarea, una tarea de cara al futuro, en la aceptación plena pero fría y desencantada del futuro» (Matteucci, 1984, pág. 208).

Lo de Tocqueville y Sturzo no es un mero sustancialismo, e incluso su idea de «bien común» no resulta en un bien mecánico, que surge de la mera «bondad-corrección» de los procedimientos, ni de la «bondad» (o supuestamente así) de los objetivos, contenidos o valores de referencia. A la democracia de la «bondad» procesal y sustancial, Tocqueville y Sturzo se oponen a la democracia de la experiencia: la «forma institucional»<sup>7</sup>, donde, por prueba y error,

---

burocrática estatal, permitir que los grupos se autogobiernen; finalmente y sobre todo a través de elecciones frecuentes en diferentes niveles, para una multiplicidad de funciones públicas, con limitaciones en la re-elegibilidad, para permitir, además de una gran circulación de las élites, que el poder, que no se concentra en un solo punto, no puede ser totalmente monopolizado por partes, que actúan solo con miras a retener su poder. (N. Matteucci, 1984, pág. 227)

<sup>7</sup> Esta es la expresión utilizada por el Papa Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, n. 7, para indicar el compromiso específico de los católicos para el «bien común» (Felice, 2013). Para un análisis amplio de la relación entre la democracia y la Iglesia católica y para una representación de este enfoque institucional presente en el Magisterio social, en primer lugar, de Juan Pablo II. Cr. Novak (2005, págs. 58-118).

una comunidad política tiende laboriosamente a adoptar el método del «bien común», como un conjunto de condiciones y dispositivos culturales e institucionales, nunca completamente conocidos, por lo tanto, nunca completamente disponibles<sup>8</sup>. Eso sí, no es la totalidad del «bien común», sino solo ese bien en particular: el «bien común político»: la idea de orden y defensa<sup>9</sup> que es la construcción y el mantenimiento de instituciones que son necesariamente imperfectas y, por lo tanto, transitorias, que pueden enfrentar los desafíos de los tiempos. Esta es la razón por la cual Tocqueville defiende y promueve la autonomía de la sociedad civil del orden político, ya que solo en el primero, y no en el Estado que expresa el orden político al más alto grado.<sup>10</sup> Es posible que se otorgue una

---

<sup>8</sup> Sobre el antiimperfectismo de Tocqueville y Sturzo:

Si el espíritu humano comenzara a examinar y juzgar individualmente todos los casos particulares que lo afectan, pronto terminarían perdiéndose en la inmensidad de detalles y sin ver nada más; en estas condiciones extremas, utiliza un procedimiento imperfecto, pero necesario, que ayuda a su debilidad y al mismo tiempo lo demuestra. (Tocqueville, 1985, II, I, cap. III, pág. 501)

Aprovecho de esta oportunidad para tratar de destruir el mito que se ha creado en torno a esta distinción de tesis e hipótesis. Las tesis son los principios éticos y religiosos de la sociedad de los cuales el cristianismo es partidario y defensor. Las hipótesis son las diversas realizaciones históricas de la sociedad, donde de una forma u otra estos principios se implementan y concretan en instituciones, costumbres y leyes de diferente valor. Para que la realidad viva sea siempre una hipótesis, es una realización dada (lamentablemente incompleta y limitada como somos hombres en nuestra vida individual) de esos principios que son eternos, basados en la ley de la naturaleza y la revelación. (Sturzo, 1971, pág. 61)

Con referencia a Tocqueville, Matteucci afirma: «Tocqueville, precisamente porque es alumno de Pascal, no puede aceptar esta identificación de absoluto e historia, accesible en el futuro a través de la acción humana, porque está convencido de la inmutabilidad de la imperfección de naturaleza humana» (Matteucci, 1984, pág. 244).

<sup>9</sup> «Nos preguntamos en qué consistía el bien común o la prosperidad pública como el fin del estado. Debemos llegar a lo concreto, es decir, las ideas de orden y defensa, las únicas que distinguen la forma política de cualquier otra» (Sturzo, 1956, pág. 66).

<sup>10</sup> «Para Tocqueville, el Estado es una forma simple de organizar el poder social: como organizador de la fuerza, conoce dos tipos de límites, el centralizado y el monista, el descentralizado y el pluralista» (Matteucci, 1984, pág. 246).

auténtica libertad del individuo: «esta sociedad, para ser abierta, no tolera un estado cerrado y solo requiere un gobierno de arbitraje, y no una síntesis, entre los diversos grupos. El centralismo, por otro lado, prefiere “la esterilidad a la concurrencia”» (Matteucci, 1984, pág. 246).

En el caso de Sturzo, reafirmando la autonomía de la sociedad civil con respecto a la esfera política, así es como el sacerdote Catalano señala su posición con respecto al reclamo del Estado de mantener el monopolio del bien común: «La fórmula actual entre muchos es la de» bien común o prosperidad pública «como el fin del estado». Son aquellos que, por un lado, quieren evitar el individualismo jurídico que hace del estado un mero órgano de protección de los derechos de los individuos; por el otro, excluyen la concepción panteísta, para la cual el estado es un fin en sí mismo y el fin de los individuos solteros; de modo que, colocados en el medio entre los dos extremos, admiten de uno el fin colectivo trascendente (el bien común) y, por el otro, la garantía de los derechos individuales como un elemento de este bien. Lamentablemente, las palabras: bien común y prosperidad pública, son términos genéricos que pueden atribuirse como un fin para toda sociedad. Nadie puede negar que la familia tiende al bien familiar común, la Iglesia al bien religioso común y el Estado al bien político común (Sturzo, 1956, 66). Desde esta perspectiva, la democracia es de hecho un arreglo institucional, pero también un «estado-condición social»; hechos y leyes, a menudo una combinación de ellos, una forma de entender a la persona en la sociedad que se traduce, a su vez, en orden, en un sistema de reglas y procedimientos que le permiten funcionar, pero al mismo tiempo, precisamente por su funcionamiento, implica la defensa y promoción de ciertos valores, como, por ejemplo, la participación, la igualdad y la libertad.

## La democracia como proceso inclusivo

Por lo tanto, el gran enemigo de la democracia, tanto para Tocqueville como para Sturzo, es la ausencia de movilidad política, económica e institucional que, con especial referencia a Sturzo, se traduce en una propuesta teórica que es decididamente contraria al tradicional organicismo de la marca católica (Vasale) y que combina la noción de «sociedad orgánica» del sacerdote siciliano con la de «sociedad abierta»:

el problema se refiere a la posibilidad de desarrollar una teoría social que, si niega el equilibrio como estasis y ausencia de conflicto, también niega la posibilidad de una especie de prefiguración dogmática de la historia, de restricción política al único diseño estratégico (Suppa, s.f., pág. 728)<sup>11</sup>.

La figura política de la «sociedad abierta», la medida de su «apertura», para Sturzo, viene dada por la posibilidad de reforma y revisión institucional, lo que debería haber llevado al país a un grado cada vez más alto de democracia que está constantemente más articulado y extendido. Una condición que a Tocqueville le parece esencial para el desarrollo de la humanidad, una vez asumió el dogma de la igualdad y la soberanía popular:

La democracia es un dogma. Este dogma postula que la independencia es el estado natural del hombre, que la humanidad de la humanidad está completamente contenida en cada individuo. La humanidad del hombre, en términos de derecho, pero no de hecho, es separable del cuerpo político en el que vive<sup>12</sup>. (Manent, 1996, pág. 125).

Aunque puede asumir las características del conflicto social y la inestabilidad, por supuesto, la democracia competitiva, cuyas posiciones sociales son escalables y de alta intensidad de participación «multipilar»<sup>13</sup>, además de poliárquico, asumirá los de la competencia del poder a través de un proceso competitivo regulado<sup>14</sup>. La idea de participación competitiva-inclusión al or-

---

<sup>11</sup> «La metáfora de la sociedad abierta es, por lo tanto, una referencia que es exactamente contraria a la del organicismo. [...] la sociedad abierta en Sturzo se refiere a una empresa de mudanzas, cuyos motivos son conocidos, pero no sus resultados» (Suppa, s.f., pág. 727).

<sup>12</sup> Nicola Matteucci escribe:

... durante el viaje, Tocqueville está, por otro lado, descubriendo lentamente una forma de vida nueva e inesperada, típica de una humanidad que siempre está inquieta e insatisfecha, "devorada por el deseo de hacer una fortuna ", que ama la inestabilidad y" ve en cambio la condición natural del hombre". El resultado es una sociedad que, tanto política como socialmente, se encuentra en un movimiento eterno y continuo. (Matteucci, 1984, págs. 198-199)

<sup>13</sup> En el sentido de no solo política.

<sup>14</sup> Según Aron, las causas de la inestabilidad serían tres: 1. La incertidumbre derivada de la lucha continua entre individuos y grupos; 2. La relación entre la competencia por el ejercicio del poder y la estructura social en



den poliarquía-plurarquía al que se refieren Tocqueville y Sturzo (democracia), expresa la dinámica por la cual atacar el tema de la dicotomía formal-sustancial, a partir de los valores de participación, de libertad e igualdad. En este sentido, por un lado, incorpora la noción cuantitativa de «grado de inclusión»<sup>15</sup> de Dahl, por otro lado, trata de superarlo, ya que significa sobre todo competir, participar, pasar de la condición de un *extraño* y un *inadaptado* a la de un sujeto *integrado* y *activo*; en la práctica, significa pasar de la condición de *súbdito* a la de *ciudadano soberano*, donde se supone que la esencia del orden democrático es la limitación progresiva de las prerrogativas del poder político, a través de la constitucio- nalización de su ejercicio (Aron, 2005, pág. 44)<sup>16</sup>.

Para que esto suceda, al menos tendencialmente, no es necesaria una varita mágica, al igual que la benevolencia y las buenas intenciones no son suficientes. El fatalismo anárquico y el paternalismo estatista son las dos expresiones patológicas a través de las cuales se manifiesta una cierta idea abstracta de la libertad, separada de los datos históricos y de la concreción del contingente, y una idea de solidaridad bienestarista que, más allá de cualquier bien intenciones: se resuelve en un régimen paternalista, neofeudal y servil. Desde la perspectiva de Tocqueville y Sturzo:

De hecho, a través de las asociaciones, la sociedad civil enfrenta la esfera política no como un conjunto de átomos divididos, aislados y demasiado débiles para hacer oír sus voces y opiniones, sino como un conjunto de cuerpos capaces de vigilar el trabajo. del gobierno, para expresar y proteger el pluralismo que caracteriza a la sociedad

---

la que se inserta el régimen; 3. Se requiere que el régimen democrático no se defienda de sus enemigos. (cfr. Aron, 2005., págs. 61-79).

<sup>15</sup> Por «grado de inclusión», Dahl se refiere a la proporción de ciudadanos que tienen garantizados los derechos de oposición y competencia:

Los regímenes difieren dependiendo del porcentaje de la población a la que se reconoce el derecho a participar, en un plan de mayor o menor igualdad, para el control y la crítica de la acción gubernamental, para participar, es decir, en el sistema de protesta pública (Dahl, *Poliarquía, participación y oposición*. cit., págs. 28-29).

<sup>16</sup> Escribe Aron:

Por lo tanto, se puede decir que el sistema de competencia electoral está en el camino evolutivo de una tendencia a ampliar las grandes demandas de los gobernados a los gobernantes, o más bien a la sustitución progresiva de los representantes de los gobernados por un poder ejecutivo de diferentes orígenes». (Aron, 2005, pág. 45)

y traducirla al lenguaje de la política: todo esto permite el correcto desarrollo de la praxis democrática dentro del estado representativo de las sociedades políticas modernas y permite a los ciudadanos percibirse a sí mismos en su unión como los titulares del poder político (Branchesi, pág. 28).

Con las palabras de Sturzo, si «a través de la ley uno debe llegar al máximo (es decir, la gente) para encontrar en su voluntad el valor de la ley; el pueblo soberano será la nueva síntesis del estado de derecho» (Sturzo, 1958, pág. 52).

En este nivel de la discusión, en las instituciones entran en juego su papel y su calidad. En este contexto, siguiendo la línea teórica de los académicos estadounidenses Daron Acemoglu y James Robinson, distinguiremos las instituciones como «inclusivas» y «extractivas». El último, extractivo, es decir, con la terminología de Moscú, los que responden a la «tendencia aristocrática», implica una realidad social basada en la explotación de la población y la creación de monopolios. De esta forma, las instituciones extractivas reducen los incentivos a la acción, a asumir la responsabilidad, comprometiendo la capacidad de iniciativa económica de la mayoría de la población. Para «inclusivo», es decir, siempre utilizando la terminología de Moscú, aquellos que responden a la «tendencia democrática»<sup>17</sup>, significa aquellos que permiten, alientan y favorecen la participación de la mayoría de la población en actividades económicas que aprovechan el talento y las habilidades, permitiendo a las personas realizar su proyecto de vida íntima.

Según la perspectiva que hemos asumido, Tocqueville y Sturzo, la inclusión social significa, en primer lugar, no admitir ningún ingreso simulado, y mucho menos monopolístico, sobre cualquier fuente de ingresos y operar para que ningún ingreso simulado pueda encontrar satisfacción alguna<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> ... teniendo en cuenta que es muy difícil encontrar un régimen político en el que se pueda observar la exclusión absoluta de uno de los dos principios, o de una de las dos tendencias, parece cierto que la fuerte prevalencia de la autocracia o el liberalismo, de la tendencia aristocrática o de lo democrático, puede proporcionar un criterio seguro y fundamental para determinar el tipo al que pertenece la organización política de un pueblo determinado, en una época determinada. (Mosca, *op. cit.*, pág. 403)

<sup>18</sup> Este es el núcleo central de la perspectiva económica y política que se denomina «economía social de mercado» (Felice, 2008).

La inclusión social significa educar a la cultura de la competición<sup>19</sup> y establecer, a partir del uso de normas constitucionales, un sistema institucional riguroso que prevenga y castigue a muchos o pocos y, en cualquier caso, a muchos con ingresos de monopolio, ya sean ingresos políticos, económicos o culturales<sup>20</sup>.

Una reflexión dirigida a analizar los procesos de desarrollo político y económico, mostrando cómo el círculo vicioso de las instituciones extractivas, que produce «castas» y «oligarquías» de manera continua y férrea, utiliza el conocido concepto de Robert Michels<sup>21</sup>, puede romperse y reemplazarse por el círculo virtuoso de las instituciones inclusivas, promoviendo el método schumpeteriano de «destrucción creativa» y el proceso evolutivo-incremental de autores como Carl Menger, Friedrich August von Hayek, Karl Popper, Wilhelm Röpke, pero también de nuestro Sturzo y Luigi Einaudi.

Las instituciones, desde nuestro punto de vista, sobre la base de la enseñanza de los autores antes mencionados, no son ética y

---

<sup>19</sup> *Dove per "competizione" intendiamo cum-petere, ossia, cercare insieme, lavorare in concorrenza per porre in essere le condizioni che favoriscano la realizzazione di una società più libera, solidale e responsabile.* (Felice, 2002, pág. 36).

<sup>20</sup> En este sentido, primero debemos mencionar el trabajo de Walter Eucken, Franz Böhm y Hans-Grossman Dörth, padres del llamado «ordoliberalismo» que sería la base del modelo de la economía social de mercado. El núcleo teórico de la escuela de Friburgo se expresó en la colección de escritos de Eucken, Böhm y Grossmann-Dörth publicados en 1936: «*Ordnung der Wirtschaft*». En la premisa, titulada «Nuestra tarea», los autores señalaron que «la constitución económica [debería] entenderse como una decisión integral sobre el orden de la vida económica nacional» y, por lo tanto, que «el orden legal [debería] ser concebido y se formó como una constitución económica» (Forte & Felice, 2016).

<sup>21</sup> «La esencia de la ley de hierro de la oligarquía, esta faceta particular del círculo vicioso es que cuando los nuevos líderes desplazan a los viejos con la promesa de un cambio radical, no cambia ni una coma» (Acemoglu & Robinson, 2013). Los dos autores hacen referencia explícita a la teoría de Roberto Michels, según la cual la organización tiende a la oligarquía, hasta el punto de que la formación de oligarquías dentro de las múltiples formas de democracia es un «fenómeno orgánico». Esta es una tendencia que toda organización, incluso la libertaria, tendrá que enfrentar (Cfr. Michels, R., *Sociología del partido político en la democracia moderna. Estudios sobre las tendencias oligárquicas de los agregados políticos*, UTET, 1912)

culturalmente neutrales. Las instituciones son reducibles a ideas e ideales que están a la cabeza de los individuos con sus culturas, sus creencias y sus tradiciones. Las ideas e ideales establecidos en la cultura civil de un pueblo o una comunidad, traducidos en reglas que, una vez aceptadas, implican comportamientos repetidos y que, si se transgreden, prevén la sanción; ya sea moral, administrativa o penal<sup>22</sup>. Por esta razón, las instituciones no son todas iguales y no solo porque tienen diferentes funciones. También difieren por razones cualitativas y la calidad está dada por el contenido humano proyectado (para usar la terminología sturziana) por los sujetos que operan en ellos todos los días y que tienen que ver con ellos<sup>23</sup>.

Por lo mismo, creemos que la distinción propuesta por Acemoglu y Robinson entre instituciones inclusivas e instituciones extractivas puede ser adecuada, desde un punto de vista teórico, para expresar la calidad que hace que las instituciones sean adecuadas para los procesos democráticos<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Por esta definición de institución, estoy en deuda con Dario Antiseri.

<sup>23</sup> Para Sturzo, la sociedad es una «proyección múltiple, simultánea y continua de individuos»: «En esencia, el único agente verdadero de la sociedad es el hombre individual asociado con otros hombres para propósitos específicos» (Sturzo, 1970, pág. 12). Además, Sturzo expresa con fuerza un elemento crítico en relación con las tres formas de «colectivismo social», y en consecuencia del holismo epistemológico, es una crítica del marxismo, el positivismo y el idealismo. Sturzo escribe a este respecto: «la base del hecho social se encuentra solo en el individuo humano tomado en su concreción y complejidad y en su insolvencia original [...] en la práctica, damos solo individuos en la sociedad» (Sturzo, 1956, pág. 5).

<sup>24</sup> Las instituciones económicas inclusivas [...] son aquellas que permiten y alientan la participación de la mayoría de las personas en actividades económicas que explotan sus talentos y habilidades de la mejor manera, permitiendo a las personas tomar las decisiones que desean. Para ser inclusivas, las instituciones económicas deben garantizar el respeto a la propiedad privada, un sistema legal imparcial y una serie de servicios que ofrezcan a todos el mismo acceso al sistema de intercambio y comercio. También debe garantizarse la posibilidad de abrir nuevos negocios y, para las personas, elegir libremente una ocupación. [...] Estas instituciones, que son opuestas a las inclusivas, pueden definirse como extractivas, ya que son utilizadas por ciertos grupos sociales para apropiarse de los ingresos y la riqueza producidos por otros. (Acemoglu & Robinson, 2013, págs. 86-88).

## Conclusiones

El gran mérito del pluralismo social (*poliarchia-plurarchia*) que alimenta y se nutre a su vez del principio de asociación y, por lo tanto, de la participación de las personas en la vida civil, no necesaria y únicamente en la forma política, es doble. Por un lado, promueve una relación cada vez más estrecha entre las formas sociales y la esfera política (forma), lo que no hace que el principio de soberanía popular desaparezca en las brumas que separan a los gobernantes de los gobernados, sino que cada vez más se registra, al menos a nivel de justificación y asunción cultural, para el individuo, y ya no para el Estado (Scillitani, 2017, págs. 223-227) y, por otro lado, nos permite identificar espacios civiles en los que las personas pueden formarse una opinión y expresarla, tratando de contrarrestar incluso la formación del conformismo, típico de las sociedades de masas y todo esto representa en sí mismo un fortalecimiento de la democracia electoral (Branchesi, pág. 24).

La pasión por la libertad es una consagración de la dignidad humana en todas sus formas. Quizás podamos imaginar una democracia altamente centralizada, desprovista de articulaciones territoriales, que no se preocupe por los derechos individuales y las formas sociales, por lo tanto, tendencialmente liberal: la llamada «democratura»; estos son los rasgos característicos de muchos sistemas políticos en los que el análisis político se concentra cada vez más. Por el contrario, no podemos imaginar un sistema liberal que no sea democrático, articulado, descentralizado y respetuoso de las libertades individuales y las formas sociales que se forman y operan espontáneamente en una sociedad abierta. Por esta razón, la «pasión» por la libertad va unida al «riesgo de libertad», un riesgo que podría materializarse en la renuncia voluntaria de la misma, en nombre del miedo, el resentimiento, la irresponsabilidad, la cultura de la delegación, de fascinación por el liderazgo carismático. Un «riesgo» que corremos a diario, precisamente porque tenemos la suerte de vivir en sociedades que tienden a ser abiertas, por las cuales nuestros abuelos y padres sacrificaron su juventud, si no sus vidas. Por esta razón, las palabras del joven jurista francés Étienne de La Boétie citadas en exergo resuenan fuertemente y permanecen actuales: «*Decide no servir más, y aquí eres libre*» (La Boétie, 2015, pág. 37).

## Referencias

- Acemoglu, D. y Robinson, J. A. (2013). *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di prosperità, potenza e povertà*. Il Saggiatore.
- Aron, R. (2005). *Introduzione alla filosofia politica. Democrazia e rivoluzione*. Marco Editore.
- Barelay, B. (2001). Prefacio del traductor. En L. Sturzo, *Iglesia y Estado. Estudio sociológico histórico [1939]*. Ed. di Storia e Letteratura.
- Branchesi, J. (s.d.). *El concepto de participación en Tocqueville: el reconocimiento enre el individuo y la comunidad en Democracia en América*. Tratto da Dialectica e Filosofia: [www.dialecticaefilosofia.it](http://www.dialecticaefilosofia.it)
- Felice, F. (2000). Capitalismo y cristianismo. El personalismo económico de Michael Novak. Soveria Mannelli: Rubbetino.
- Felice, F. (2002). *Capitalismo e cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak*. Rubbetino.
- Felice, F. (2008). *L'economia sociale di mercato*. Rubbetino.
- Felice, F. (2013). *Instituciones, persona y mercado. La persona en el contexto del liberalismo de reglas*. Rubbettino.
- Forte, F. y Felice, F. (2016). *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*. Rubbettino.
- Manent, P. (1996). *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Lanham: Rowmand & Littlefield.
- Matteucci, N. (1984). *Alla ricerca dell'ordine politico*. Il Mulino.
- Novak, M. (2005). *Democracy and the Catholic Socil Thought*. En H. F. Zacher, *Democray in Debate. The Contribution of the Pontifical Academy of Social Sciences*. P.A.S.S.
- Pasquino, G. (2017). *La democrazia de Sartori, ayer y hoy*. Rivista di politica, 3.
- Scillitani, L. (2017). *Derecho, política, geopolítica. Temas y direcciones de la investigación filosófica*. Rubbettino.
- Scoppola, P. (1976). *Democracia en el pensamiento católico del siglo XX*. En L. Firpo (A cura di), *Historia de las ideas políticas, económicas y sociales*. UTET.
- Sturzo, L. (1956). *Sociedad, su naturaleza y leyes. Sociología historicista [1935]*. Zanichelli.

- Sturzo, L. (1958). *Iglesia y estado, estudio sociológico-legal [1939]*, vol. II. Zanichelli.
- Sturzo, L. (1966). *Política de estos años (1951-1953)*. Zanichelli.
- Sturzo, L. (1970). *Del método sociológico*. Zanichelli.
- Sturzo, L. (1971). *Nazionalismo e internazionalismo [1946]*. Zanichelli.
- Sturzo, L. (1984). *Scritti storico-politici (1926-1949)*. Cinque Lune.
- Sturzo, L. (1998). *Política de estos años (1957-1959)*. Gangemi.
- Sturzo, L. (2002). *Política de estos años (1948-1949)*. Edizioni di SToria e Letteratura.
- Suppa, S. (s.d.). *Entre sociedad orgánica y sociedad abierta. Notas sobre fundamentos y motivaciones de la respuesta de Luigi Sturzo*. En E. Guccione, Luigi Sturzo y la democracia en la perspectiva del tercer milenio. Olschki Editore.
- Tocqueville, A. d. (1985). *El antiguo régimen y la revolución (1839-1852)*, Vol. I. Bollati Boringhieri.
- Vasale, C. (s.d.). *La «democracia orgánica»*. En Guccione.





# DEMOCRACIA, SOBERANÍA Y POPULISMO

Algunas enseñanzas de  
liberalismo italiano

Alberto Giordano  
Universidad de Génova  
alberto.giordano@tiscali.it

***Resumen.** En los últimos años se han elaborado diferentes estudios sobre los posibles aspectos regulatorios de la teoría populista de la democracia y el constitucionalismo, así como sobre el carácter profundamente antiliberal de la misma. Y es precisamente en el último punto donde me concentraré en este breve ensayo, durante el cual intentaré argumentar que el estudio del fenómeno populista podría beneficiarse de algunas reflexiones formuladas por los principales pensadores políticos italianos de orientación liberal de la segunda mitad del siglo XX, comprometidos a esbozar un modelo de democracia constitucional capaz de superar los límites del enfoque clásico del tema de la soberanía popular e implementar un orden caracterizado por una dialéctica correcta entre las personas y las élites.*

## 1. Premisa

El debate contemporáneo sobre el populismo, como bien sabemos, ahora puede presumir de una vasta literatura científica rica en interpretaciones opuestas, desde aquellos que creen que el populismo está respaldado por una «ideología sutil» (Kaltwasser, 2017)<sup>1</sup> hasta aquellos que, en cambio, se traducirían en un conjunto de prácticas. identificación discursiva «una estrategia de construcción del político» (Laclau, 2005). Sin embargo, solo

---

<sup>1</sup> Cas Mudde y Cristobal Rovira Kaltwasser llaman al populismo una «thin-centered ideology».



en los últimos años, a partir de los trabajos de Nadia Urbinati y Jan-Werner Müller (Urbinati, 2014) (Müller, 2017), se ha lanzado un estudio en profundidad sobre los posibles aspectos regulatorios de la teoría populista de la democracia y el constitucionalismo, así como sobre el carácter potencialmente antiliberal de la misma.

Y es precisamente en el último punto donde me concentraré en este breve ensayo, durante el cual intentaré argumentar que el estudio del fenómeno populista podría beneficiarse de algunas reflexiones formuladas por los principales pensadores políticos italianos de orientación liberal de la segunda mitad del siglo XX, comprometidos a esbozar un modelo de democracia constitucional capaz de superar los límites del enfoque clásico del tema de la soberanía popular e implementar un orden caracterizado por una dialéctica correcta entre las personas y las élites.

## 2. ¿Cuál soberanía? ¿Y qué gente?

En un artículo que data de 1947, enviado al periódico italiano más prestigioso, el *Corriere della Sera*, y que nunca se publicó en sus columnas, Luigi Einaudi<sup>2</sup> describió los peligros derivados de la aplicación plena y 'jacobea' del principio de soberanía popular, entendida monolíticamente como en la vulgar post-Rousseau:

El pueblo soberano elige a sus representantes en el parlamento y les da el poder de pronunciarse sobre las leyes en su nombre, cualquiera que sea la ley que la mayoría de los representantes decidan. Si la fuente de la ley y del gobierno está en el pueblo, cualquier restricción opuesta a la mayoría parece absurda. Hace las leyes y las interpreta. Elige el poder ejecutivo, desde el jefe de estado hasta el jefe de gobierno y los ministros, y los expulsa si no obedecen su voluntad. La voluntad del pueblo y sus representantes libremente elegidos no resta poder alguno: ni el poder militar, ni el poder judicial, ni los organismos locales, ni los religiosos, educativos, económicos. [...] No puede ser una verdad

---

<sup>2</sup> Luigi Einaudi (1874-1961) fue uno de los principales economistas y pensadores liberales europeos del siglo XX. Profesor de Finanzas en la Universidad de Turín, senador desde 1919, fue nombrado gobernador del Banco de Italia en 1945, ministro de Presupuesto y vicepresidente del Consejo en 1947 y finalmente elegido presidente de la República en 1948. Autor de cientos de publicaciones científicas y populares, colaboró con los principales periódicos nacionales y fue corresponsal italiano de *The Economist*.

axiomática que conduzca a la meta final del gobierno de la asamblea; lo que da poder, todo poder, a quienes se han apoderado de la mayoría del parlamento. Sabemos que el gobierno de la asamblea significa tiranía del grupo mayoritario, significa antecámara del gobierno de un tirano, significa totalitarismo. (Rousseau, 2001)

Einaudi temía que esta interpretación del principio de soberanía popular pudiera determinar la forma de la nueva constitución republicana que se estaba redactando en Italia en ese momento<sup>3</sup> (Giordano, 2016). Sus preocupaciones y la reconstrucción histórica en la que se basan, de alguna manera anticipan el paradigma propuesto unos años más tarde por Jacob Talmon en su famoso volumen sobre «democracia totalitaria»: para Talmon, como para Einaudi, se fundó el dogma de la soberanía popular sobre el «pensamiento democrático totalitario», ese pensamiento que postuló «la afirmación de una verdad política única y absoluta» y que incluso podría llegar a formular una «síntesis de la soberanía popular y la dictadura de un solo partido» (Talmon, 1967).

Einaudi, además, era muy consciente de que detrás de esta idea monolítica de soberanía había una visión del pueblo como una entidad homogénea e indiferenciada, como alcanzar la negación del pluralismo social y las diferencias individuales. Y no es sorprendente que, en una de sus muchas intervenciones dedicadas, especialmente en el período inmediato de posguerra, sobre la propuesta de un modelo de democracia liberal y descentralizada, señaló que la existencia de numerosos organismos intermedios, entendidos en un sentido más amplio, sería crucial. Comparado con el ejemplo clásico de Montesquieu<sup>4</sup> en el que diferentes intereses y grupos sociales habrían estado representados:

---

<sup>3</sup> Para un estudio sistemático del constitucionalismo liberal italiano, me refiero a la obra de A. Giordano.

<sup>4</sup> Los poderes intermedios, subordinados y dependientes, constituyen la naturaleza del gobierno monárquico, por lo tanto de aquel en el que solo uno gobierna mediante leyes fundamentales. He dicho poderes intermedios, subordinados y dependientes: de hecho, en la monarquía, el príncipe es la fuente de todo poder político y civil. Estas leyes fundamentales necesariamente presuponen canales a través de los cuales fluye el poder: porque si no hubiera en el Estado la voluntad momentánea y caprichosa de uno, nada podría arreglarse y, en consecuencia, no habría una ley fundamental. El poder intermedio subordinado más natural es el de la nobleza. De alguna manera entra en la esencia de la monarquía, cuya máxima fundamental es: donde no

Para que haya gobierno libre, los hombres necesitan sentir que son algo diferente de otros hombres; que tienen el orgullo de pertenecer a un municipio, a una comunidad o colegio de municipios, a una región ... Es importante que junto a los organismos territoriales haya órdenes profesionales, asociaciones de artesanos o trabajadores o campesinos, cámaras de industriales, comerciantes, de los agricultores. Importa que haya cuerpos de profesores, desde profesores de primaria hasta profesores universitarios ...

Por lo tanto, es necesario que exista una orden judicial relacionada con la fuente del poder ... solo a partir de un acto de nombramiento original; pero en verdad ese orden debe ser reclutado por una costumbre inquebrantable también ... Si ante el terrible peligro de la siempre inminente tiranía en las sociedades industriales modernas, previsto y temido hace más de un siglo por los grandes pensadores políticos llamados Alexis de Tocqueville y Jacob Burckhardt, queremos escapar, es importante hacer todo lo posible para preservar y reconstruir y fortalecer las fuerzas sociales y políticas independientes del estado de Leviatán: dar fuerza y vigor a la persona humana, a los agregados humanos de los cuales el hombre es realmente una parte, la familia, la cercanía, el municipio, la comunidad, la región, la asociación comercial, la fábrica, el orden o el cuerpo profesional, la iglesia. Los hombres no necesitan sentirse aislados, átomo entre átomos, número entre números, todos iguales, todos igualmente soberanos y, por lo tanto, todos los sirvientes (Einaudi, 1946).

Es bastante interesante observar cómo los mismos argumentos están en el centro de muchos análisis dedicados a las construcciones ideológicas y discursivas del populismo. De hecho, constituye una creencia ampliamente compartida en la literatura de que el punto de apoyo de las narrativas populistas consiste en identificar al «pueblo como una totalidad orgánica dividida artificialmente por fuerzas hostiles», a lo que

se atribuyen cualidades éticas naturales, [si] contrasta su realismo, el trabajo duro e integridad a la hipocresía, a la ineficiencia y corrupción de las oligarquías políticas, económicas, sociales y culturales y [si] reclama su supremacía, como fuente de legitimación del poder, sobre todas las formas de representación y mediación. (Tarchi, 2015)

---

hay monarca, no hay nobleza: donde no hay nobleza no hay monarca. Pero hay un déspota. (Montesquieu, 1989)

Como ha sido persuasivamente escrito por Margaret Canovan, «todas las formas de populismo, sin excepción, incorporan alguna exaltación de la gente o una apelación a la misma» (Canovan, 1981); ni debe pasarse por alto que «el pueblo» es una construcción que garantiza una gran flexibilidad y, por lo tanto, «se utiliza principalmente combinando estos tres significados: el pueblo soberano, el pueblo común y la nación» (Mudde & Rovira Kaltwasser). Sin embargo, parece cierto que una de las peculiaridades más significativas de las construcciones populistas radica en la negación de las diferenciaciones (clase, intereses, orientaciones culturales y políticas, visiones del mundo) dentro de las personas. Y esta negación también repercute en la naturaleza de aquellos que representan a esa gente:

Además de ser anti-elitistas, los populistas son a menudo anti-pluralistas. Afirman ser los únicos que representan a las personas. El reclamo de representación exclusiva no es empírico: siempre es claramente moral. Cuando se postulan para un cargo, los populistas retratan a los competidores políticos como parte de la élite inmoral y corrupta, mientras que cuando llegan al poder se niegan a reconocer cualquier oposición como legítima. La lógica populista también predice que cualquiera que no apoye a los populistas no puede ser considerado como una buena parte del pueblo, siempre definido como virtuoso y moralmente puro. (Müller, 2017)

En resumen, los populistas «no afirman “somos 99%” sino que implican “somos 100%”». De esto, Müller deduce que «cualquier remanente puede ser ignorado como inmoral y completamente ajeno al pueblo» y que «el populismo es siempre una forma exclusiva de política de identidad». Pero esto significa que «tiende a poner en peligro la democracia, lo que en cambio proporciona el pluralismo y la conciencia de que debemos encontrar condiciones justas para vivir juntos como ciudadanos libres, iguales pero también irreductiblemente diferentes» (Müller, 2017).

A este punto volveremos pronto. Ahora debemos centrarnos en una de las consecuencias más llamativas de la visión populista del pueblo y su soberanía: el contraste con una élite distante y autorreferencial que, como señaló Müller, agruparía a todos los llamados ‘enemigos del pueblo’ y no disfrutaría de ninguna legitimidad. no solo para el ejercicio del poder, sino incluso para la mera existencia como fuerza social y política. E incluso sobre esto, los liberales italianos tendrían mucho que sugerir al debate contemporáneo.

### 3. Pueblo vs. élites: una oposición instrumental

Según una interpretación ampliamente acreditada, y además correcta dentro de su rango de aplicación, «el punto crucial está representado por la moralidad, dado que la distinción es entre el pueblo intemperante y la élite corrupta» (Mudde & Rovira Kaltwasser). Pero en realidad hay mucho más en juego: el contraste estructural que establece el populismo entre las personas y las élites nos dice mucho sobre su visión de la sociedad y el Estado, que parece estar marcada por negar no solo el pluralismo sino también la fluidez de las formaciones sociales. Lea, por ejemplo, este pasaje tomado del discurso de investidura de Donald Trump:

La ceremonia de hoy tiene un significado muy especial. Porque hoy no solo estamos transfiriendo el poder de una administración a otra, de una parte a otra, sino que estamos restando el poder de Washington D.C. para devolverlo al pueblo estadounidense. Durante demasiado tiempo, un pequeño grupo de hombres en la capital de nuestra nación monopolizó los beneficios del gobierno, mientras que la gente asumió los costos. Washington floreció, pero la gente no participó en el disfrute de su riqueza. Los políticos prosperaron, pero los trabajos desaparecieron y las empresas cerraron. El establecimiento se ha protegido a sí mismo, pero no a los ciudadanos de este país. (Trump, 2017)

No parece muy convincente afirmar, como lo hizo Ernesto Laclau, que «el populismo requiere la división dicotómica en dos campos, uno de los cuales se presenta como una parte que dice ser todo (Laclau, 2005) ni lo respalda, en el reciente ejemplo de Chantal Mouffe, que es «una estrategia discursiva de construcción de la frontera política entre “el pueblo” y “la oligarquía”» dirigida a favorecer «el regreso del» político «después de años de post-política» (Mouffe, 2018). Por otro lado, parece mucho más plausible que, como han señalado varios intérpretes y, en particular, Nadia Urbinati, la esencia de la dicotomía establecida por los populistas radique en la construcción de «un escenario ideológico polarizado que simplifique las fuerzas sociales y ponga a las personas en la condición saber de qué lado está la política popular “real”». Y aún más precisamente:

La ideología populista del pueblo considera que la sociedad se divide en dos grupos homogéneos: los muchos puros (el pueblo en general) y los pocos corruptos (la élite por indicación electoral o por designación burocrática). [...] El populismo describe y teoriza

la democracia como un conflicto hegemónico para el dominio de una opinión ampliamente mayoritaria sobre toda la sociedad y sobre todo de las opiniones minoritarias ... Este proyecto unificador transforma la política en un trabajo de simplificación con el efecto de reducir la posibilidad de un espacio de comunicación abierto a todos sin pertenecer a nadie (Urbinati, 2014)

Ese populismo se tradujo en un ataque indiscriminado contra la existencia de minorías y su participación en la dinámica social, así como en una distribución pluralista del poder, ya era conocido por los liberales italianos de la segunda mitad del siglo XX. De hecho, tuvieron que enfrentarse con uno de los 'padres nobles' del populismo europeo, el dramaturgo y periodista Guglielmo Giannini, conocido por haber fundado y dirigido un movimiento antisistema que disfrutó de una efímera pero impresionante popularidad en Italia después de la Segunda Guerra Mundial: *Frente del Hombre Común* (Setta, 2000).

La retórica extravagante de Giannini se construyó alrededor de la oposición entre la multitud, junto con todos los ciudadanos comunes compuestos de «gente honesta, trabajadora y pacífica», y HPP (hombres políticos profesionales), un bloque minoritario pero compacto, acusado de ser inútil ahora y de «vivir del trabajo del gobernante del pueblo sacrificando al pueblo» (Giannini, 2002). La indiferencia postuló el carácter indudablemente positivo de la sociedad civil frente al parasitismo de la élite, hasta presionarse para apoyar la necesidad de «destruir el sup, declarar el profesionalismo político como un delito y perseguir al profesional como los fiscales de las prostitutas y los jugadores de "juego", en homenaje a la idea de que la buena política puede y debe reducirse a una buena administración; lo suficiente como para hacerlo exclamar, frente a la elección entre diferentes regímenes políticos, "¿qué nos importa?" A la multitud solo le importa, palabras textuales, "que nadie nos pueda romper las pelotas"» (Giannini, 2002). Vulgaridad que enmascara un debilitamiento de la esfera política, no su supuesta reconstrucción sobre bases alternativas.

Pero los liberales ciertamente no estaban impresionados. Recordando la enseñanza de los clásicos del elitismo, en particular de Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto, reconocieron el valor de las

minorías y su papel esencial en la configuración de la vida social. El mencionado Einaudi, por ejemplo, había reiterado que, incluso en una sociedad democrática, «siempre una pequeña minoría tiene el poder» y que, por lo tanto, «el problema político fundamental no es establecer realmente un gobierno de mayoría», pero para garantizar que la mayoría de los votantes puedan identificar las aristocracias naturales que deberían haber mantenido a la nación:

La mayor parte el instinto espontáneo del hombre vivo en la sociedad política contrasta con la mayor parte de los escolásticos, la clase política de Gaetano Mosca, la élite de Vilfredo Pareto. Pero Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto ya habían aclarado que ni las clases políticas ni las clases elegidas (las élites) se identifican con los mejores ... La clase política puede ser moral o intelectualmente inferior al promedio de los hombres que componen la sociedad de la que proviene. El problema político fundamental no radica en el establecimiento de un gobierno mayoritario.

Cualquiera que sea la estructura formal del estado, el poder siempre pertenece a una pequeña minoría. Si llamamos a la sociedad democrática aquella en la que el gobierno tiene la intención de obtener el máximo bien moral y material posible de los miembros de la comunidad nacional hoy y mañana, diremos que es más probable que se alcance el objetivo de la sociedad democrática de la mejor manera posible. La «mayoría», que necesariamente tiene la opción del pequeño grupo de gobierno, logra identificar a los elegidos con la *sanior pars* de la clase política. (Rossi, 1973)

Para decirlo en palabras de otro liberal de la época, Filippo Burzio, el hecho de que «el gobierno [siempre] fue ejercido por minorías específicas» constituyó una constante; los demócratas liberales tuvieron que intervenir en la estructura social e institucional para «promover en todos los sentidos la formación digna, la coexistencia pacífica, la igualdad de rango ... el juego equilibrado y libre, no de uno, sino de todas las élites que nacen del pueblo», habiendo cuidado también de evitar que «esa élite particular que se llama “clase política” o gobierno, no prevalezca demasiado sobre los demás» (Burzio, 1945). Y precisamente por esta razón, los liberales vincularon directamente la selección de una clase dominante verdaderamente representativa con la necesidad de construir un orden dentro del cual los límites para el ejercicio del poder fueran claramente identificados y sancionados por una serie precisa de controles y equilibrios.



## 4. Las restricciones constitucionales: liberalismo vs. populismo

Si el constitucionalismo es, en palabras de Nicola Matteucci, «una técnica de libertad contra el poder arbitrario» (Matteucci, 1976), ciertamente no puede sorprender que la teoría política liberal haya considerado este fin una prioridad propia. Las historias del liberalismo y el constitucionalismo parecen estar tan entrelazadas que es difícil distinguirlas en una narración autónoma: tome la doctrina de la separación de poderes, un famoso hito de la tradición liberal desde fines del siglo XVII<sup>5</sup>.

El constitucionalismo liberal siempre ha puesto en estrecha relación la limitación del ejercicio del poder político con los métodos de selección de la clase dominante y los peligros derivados de confiarle la facultad de intervenir arbitrariamente en la vida de los ciudadanos. Lo que, a primera vista, puede parecer incluso no muy distante de la perspectiva populista, mientras que en realidad hay una diferencia sustancial: mientras que los liberales reconocen el papel esencial de las élites pero tienen la intención de disciplinarlo rigurosamente para evitar abusos de poder, los populistas invocan el reconocimiento por parte de la gente de sus «verdaderos» representantes (los suyos) opuestos a las minorías estructuralmente enemigas, a quienes asignan facultades ilimitadas para infundir la (supuesta) voluntad popular en el proceso de toma de decisiones. El liberalismo, por lo tanto, como ya señaló Benjamin Constant, a nivel institucional tuvo que traducirse en un orden en el que «el disfrute pacífico de la independencia individual» estaba asegurado y la arbitrariedad de las clases dominantes «impedía inspirar al gobierno que los modernos aborrecían», eso es despotismo (Constant, 2009).

Incluso los liberales italianos eran perfectamente conscientes de tener que proceder, tanto a nivel conceptual como constitucional, para defender las prerrogativas del gobierno limitado. El propio Einaudi, quien fue un miembro influyente de la Asamblea Constituyente que redactó la Constitución italiana entre 1946 y 1947, se preguntó insistentemente cómo evitar violaciones fatales de los derechos a la libertad en el desafortunado evento de victoria

---

<sup>5</sup> Se pueden encontrar ejemplos elocuentes de esta trama en el volumen de M.J.C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Vile, 1998).

electoral de una clase dominante degenerada. La respuesta está en la introducción de restricciones constitucionales muy estrictas, para hacer que los abusos de poder sean imposibles a menos que se produzca una subversión general de la legalidad institucional:

Donde no hay restricciones sobre el dominio de las clases políticas, es probable que los sufragios mayoritarios sean ganados por los demagogos destinados a obtener poder, honores y riquezas por sí mismos, al mismo tiempo que dañan a la mayoría y a la minoría. El propósito de los frenos es limitar la libertad de legislar y operar las clases políticas gobernantes elegidas por la mayoría de los votantes. El principio democrático que da poder a la mayoría es aparentemente violado; en realidad, al limitar sus poderes, los frenos protegen a la mayoría contra la tiranía de aquellos que de otro modo actuarían en su nombre y, al hacerlo, protegen implícitamente a la minoría.

[...] Los frenos son la extensión de la voluntad de los hombres muertos, que le dicen a los hombres vivos: no podrá operar a su gusto ... debe, bajo pena de violar juramentos y documentos constitucionales solemnes, observar ciertas normas que nos parecieron esenciales, a la preservación del estado que fundamos. Si desea cambiar estas reglas, primero tendrá que pensar mucho, tendrá que obtener el consentimiento de la mayoría de sus pares, deberá tolerar que algunos grupos de ellos, la parte más pequeña, rechacen obstinadamente el consentimiento a la mutación deseada por la mayoría (Rossi, 1973)<sup>6</sup>.

Estas palabras, que Bruno Leoni se había acercado a «páginas similares de Burke» (Leoni, 1964)<sup>7</sup> pero que también se hacen

---

<sup>6</sup> *Mayor parte y más prudente*, cit., pp. 101-102.

<sup>7</sup> Cfr. Burke (1998):

La sociedad es ciertamente un contrato ... pero el Estado no debe considerarse más que un acuerdo corporativo en un intercambio de pimienta y café ... para tomarlo, es decir, para que un pequeño interés pasajero se disuelva a instancias de las partes contratantes. Es necesario mirar al Estado con otra reverencia ... Dado que sus objetivos no pueden perseguirse si no en el transcurso de muchas generaciones, se convierte en una unión no solo entre los vivos, sino entre ellos, los que han muerto y los que aún no han nacido».

El objetivo principal de Burke, por cierto, era contrastar los aspectos más radicales de las teorías contractuales que le eran contemporáneas.

eco de declaraciones igualmente famosas de James Madison<sup>8</sup>, manifiestan claramente la política constitucional de Einaud: en el caso de que la mayoría de los votantes no hayan sacado a la luz la «clase elegidos» (es decir, la clase política que coincide con todas esas «autoridades naturales [que] reciben fuerza de la virtud moral y la costumbre» (Einaudi L. , 1953)) los frenos habrían sido una garantía para salvaguardar a la mayoría de los votantes, protegidos contra sus representantes , y de la minoría, que habría visto protegido su derecho a disentir (Giordano, 2006).

No solo para Einaudi, sino para la totalidad de los liberales, el punto de partida estuvo representado por la necesidad de tener una constitución rígida, para garantizar los derechos de libertad, y sustraído de cambios demasiado frecuentes por las mayorías parlamentarias variables. En otras palabras, «la ley fundamental del estado no era ser una ensalada multicolor de las más diversas corrientes de opinión» (Einaudi L. , Reflexiones de un liberal sobre la democracia), sino un instrumento útil para la normalización de la vida democrática.

Un concepto desarrollado aún más por Guido Astuti, futuro juez del Tribunal Constitucional, en una intervención rica y compleja durante el 3.er congreso del Partido Liberal (29 de abril-3 de mayo de 1946): haber experimentado varias veces a lo largo de la historia «aquellas constituciones que técnicamente se definen como elásticas o flexibles», hubiera sido apropiado que las democracias europeas renacidas se orientaran hacia «un tipo diferente de constitución, cuyas normas están claramente diferenciadas de la legislación ordinaria; una constitución rígida, en la cual está previamente establecida la nulidad de los actos legislativos u otros que están en contraste con la ley fundamental» (Astuti, 1946).

No es casualidad que la institución de la revisión judicial esté en el centro del fuego cruzado populista, desde Orbán hasta Trump. Pero la misma aversión se muestra ampliamente para todos los otros pilares de un orden liberal-democrático: Nadia Urbinati ha llamado repetidamente la atención sobre el hecho de que el populismo en el poder busca “implementar una agenda cuyo carácter principal y reconocible sea «hostilidad contra el liberalismo y los principios de la democracia constitucional, a partir de los derechos

---

<sup>8</sup> «¿Sobre la base de qué principio la voz de la mayoría vincula a la minoría? No creo que esto sea a la luz de la ley natural, sino un contrato basado en la oportunidad» (Madison, 1999).

de las minorías, la división de poderes y el sistema multipartidista». En otras palabras, el populismo se configuraría como «una contestación radical de la política parlamentaria y, por lo tanto, una alternativa a la democracia representativa» e implementaría una política constitucional consistente con este objetivo:

Un movimiento populista que logra liderar el gobierno de una sociedad democrática tiende a favorecer las reformas institucionales y una reorganización política del estado que terminan cambiando y finalmente pueden llegar a arruinar fatalmente la democracia constitucional. Estas reformas y esta reorganización incluyen: la centralización del poder, el debilitamiento del sistema de controles y equilibrios, el fortalecimiento del poder ejecutivo, el desprecio de la mayoría hegemónica por la oposición política y, sobre todo, la transformación de las elecciones en un plebiscito para el líder (Urbinati, 2014).

Una consecuencia de este enfoque, según Müller, es la tendencia de los populistas a “colonizar ocupar el estado procediendo a la «reforma» de la administración pública, la justicia, los medios de comunicación y, si tienen éxito, las instituciones mismas como sucedió. Recientemente en Polonia y Hungría (Müller, 2017).

Para el erudito alemán, el primer objetivo «que las constituciones podrían lograr para los populistas» es «ayudarlos a permanecer en el poder»; pero para hacer esto es necesario «perpetuar lo que consideran la verdadera imagen de la gente moralmente pura ... para luego constitucionalizar las políticas presumiblemente conformes a esta imagen». Un ejemplo paradigmático, en este sentido, es la redacción de algunas reglas contenidas en la nueva Ley Básica de Hungría de 2012:

En la construcción los aspectos más técnicos del aparato constitucional, el objetivo era claramente la perpetuación de los populistas en el poder. Se introdujeron límites de edad y requisitos para los jueces con el fin de eliminar a los profesionales no alineados con el partido populista gobernante, se redefinieron las competencias y la estructura de la corte constitucional (un control crucial sobre el poder del gobierno antes de la introducción de la Ley Básica), y los mandatos de los funcionarios elegidos por el partido gobernante se ampliaron excepcionalmente (nueve años en muchos casos), aparentemente con el objetivo de bloquear a los futuros ejecutivos.

Esencialmente, el gobierno húngaro elaboró ... lo que podríamos llamar una constitución fáctica, que establece algunas preferen-

cias políticas extremadamente específicas cuando, en democracias no populistas, el debate relativo habría sido el tema de una batalla política diaria. Además, los partidos de oposición fueron excluidos en un doble sentido: no participaron en la elaboración o aprobación de la constitución y sus objetivos políticos no pueden lograrse en el futuro, ya que la ley fundamental del Estado limita el espacio extremadamente limitado para las opciones políticas. En otras palabras, bajo el nuevo régimen, los autores de la carta constitucional pueden perpetuar su poder incluso después de perder una elección. (Müller, 2017)

Si bien acepta, como Paul Blokker escribe persuasivamente, que «el enfoque populista hacia el constitucionalismo no es del todo negativo» y que puede indicar «tendencias estructurales hacia el cambio en las relaciones entre constitucionalismo y democracia», lo sigue siendo, como él mismo escribe, de un enfoque que «potencialmente puede conducir a una erosión más amplia de los ideales del constitucionalismo liberal».

Y si es cierto que el constitucionalismo populista no solo debe considerarse «una negación completa del constitucionalismo liberal y el estado de derecho», sino más bien «una forma de crítica constitucional y contraconstitucionalismo» que resalta «dimensiones críticas significativas del malestar» que afecta a las democracias contemporáneas” (Blokker, 2018), es legítimo preguntar qué queda de un constitucionalismo que olvida, o voluntariamente deja de lado, la doctrina de los límites puestos a la discreción de la clase dominante.

## 5. ¿El populismo como «democracia iliberal»?

Inicié este ensayo preguntándome qué podía enseñar el liberalismo italiano del siglo XX sobre el debate actual sobre el populismo, luego identifiqué tres áreas en las que las ideas de los liberales italianos podrían interesar a los académicos involucrados en él: la naturaleza del pueblo y su soberanía, la relación entre personas y élites, las peculiaridades del constitucionalismo. En conclusión, y refiriéndome a lo que se ha escrito hasta ahora, me gustaría cerrar esta breve intervención haciendo una pregunta adicional:

¿realmente propone el populismo un modelo de democracia alternativa al liberal?

Recientemente se ha argumentado que «el populismo es una ideología arraigada en regularidades muy profundas a largo plazo que han hervido bajo la superficie de nuestras democracias» y que, por lo tanto, «el desafío a la corriente dominante liberal no es antidemocrático “sino que tiende a oponerse» a algunas peculiaridades de la democracia liberal, tal como ha evolucionado en los países occidentales (R. Eatwell, 2018). Por lo tanto, parecería pertinente definir los regímenes populistas como «democracias iliberales», una etiqueta muy apreciada por el primer ministro húngaro, Viktor Orbán.

¿Pero son realmente así? ¿Pueden llamarse «democracias», aunque ilegales, regímenes en los que, en palabras de Jan-Werner Müller, «la libertad de expresión y de reunión, el pluralismo de los medios y la protección de las minorías se cuestionen?» (Müller, 2017).

Parecería que no, como argumentó Hans Kelsen, para que la democracia sobreviva es necesario que se reconozca «con cada convicción política la misma posibilidad de expresarse y tratar de ganar los corazones de los hombres a través de la libre competencia» y los derechos de las minorías son garantizados, y esta «es la función esencial de los llamados derechos y libertades fundamentales» que deben ser reconocidos a nivel constitucional por todas las democracias (Kelsen, 1981). En resumen, «estos derechos políticos no tienen nada que ver sólo [sic] con el liberalismo (y el estado de derecho) sino que son una parte integral de la democracia» (Müller, 2017), por lo que cualquiera que los viole o aniquile no solo está fuera del campo liberal, sino también del democrático.

Por eso, para comprender la relevancia normativa de la propuesta populista y su impacto en el debate público, sería extremadamente útil redescubrir las peculiaridades alternativas del modelo liberal de democracia, y en particular de lo que Giovanni Sartori definió de «pueblo como una pluralidad», expresado por el principio de la mayoría templada “, que consiste en «reconocer el mando de la mayoría», pero también en el compromiso de promover «al mismo tiempo el derecho de las minorías» (Sartori, 1972).

Y es por eso que, como he tratado de mostrar en este ensayo, la elaboración conceptual desarrollada por el liberalismo italiano del siglo XX todavía puede constituir una brújula extremadamente útil para orientarse en el panorama contemporáneo.

## Referencias

- Astuti, G. (1946). *Los principios rectores de la nueva Constitución. Informe al III Congreso Nacional de la PLI*. Istituto Grafico Tiberino.
- Blokker, P. (2018). *Populist Constitutionalism*, in *Routledge Handbook of Global Populism*. (C. d. Torre, ed.). Routledge.
- Burzio, F. (1945). *Esencia y actualidad del liberalismo*. UTET.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. Junction.
- Constant, B. (2009). *Conquista y usurpación (1813)*. (L. M. Bassani, ed.). IBL Libri.
- Einaudi, L. (1946). Literatura politica, «Idea». *Riflessioni*, III(2), 195-196.
- Giannini, G. (2002). *La multitud. Seis mil años de lucha contra la tiranía. [1945]*. Rubbettino.
- Giordano, A. (2006). *El pensamiento político de Luigi Einaudi*. Name edizioni.
- Giordano, A. (2016). *Las reglas del buen gobierno, el constitucionalismo liberal en la Italia republicana*. Genova University Press.
- Kaltwasser, C. M. (2017). *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. Verso.
- Müller, J.-W. (2017). *Cos'è il populismo?* EGEEA-Università Bocconi Editrice.
- Matteucci, N. (1976). *Organización del poder y la libertad*. UTET.
- Montesquieu. (1989). *El espíritu de las leyes (1748)*, a cura di R. Derathé (Vols. I, libro II, cap. 4). Rizzoli.
- Mouffe, C. (2018). *For a Left Populism*. Verso.
- Mudde, C., & Rovira Kaltwasser, C. (s.f.). *Populism: A Very Short Introduction*.
- R. Eatwell, M. G. (2018). *National Populism. The Revolt Against Liberal Democracy*. Pelican Books.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Reflexiones de un liberal sobre la democracia (manuscrito de 1947, El mito de la soberanía popular)*. (P. Soddu, Ed.) Olschki.
- Sartori, G. (1972). *Democracia y definiciones*. Il Mulino.
- Setta, S. (2000). *L'Uomo Qualunque*. Laterza.
- Talmon, J. (1967). *Los orígenes de la democracia totalitaria (1952)*. Il Mulino.

- Tarchi, M. (2015). *Italia populista. Del qualunquismo a Beppe Grillo*. Il Mulino.
- Trump, D. J. (20 de enero de 2017). *Inaugural Address*. Recuperado el 29 de mayo de 2019, de White House: <https://www.whitehouse.gov/inaugural-address>
- Urbinati, N. (2014). *Democracia desfigurada. La gente entre opinión y verdad*. Milano: EGEA-Università Bocconi Editrice.



# PARADOJAS DEMOCRÁTICAS

¿Elegir las reglas o decidir  
sobre las fronteras?

Carlo Lottieri  
carlo.lottieri@unisi.it

***Resumen.** Uno de los temas que hoy en día genera más controversia es la democracia, donde no es fácil entablar una discusión sin que se vea interpuesta una serie de prejuicios o supuestos que entorpecen la buena comprensión de esta. Para ofrecer algunos elementos de reflexión, en el presente ensayo trataremos de examinar la distancia que separa la democracia moderna con la democracia clásica, con el fin de arrojar luz sobre la lección de Jean-Jacques Rousseau, a quien se debe considerar como el padre de la democracia moderna y el socialismo. Para finalmente, tratar de subrayar cómo hoy la demanda de democracia, participación y representación puede conducir igualmente a ampliar los espacios de libertad, resultando paradójico evidenciar como la democracia manifiesta sus propias contradicciones allanando el camino para resultados impredecibles.*

Hoy, la democracia es uno de los temas en los que es menos fácil abrir una discusión sin prejuicios, capaz de comparar diferentes tesis con el objetivo de avanzar en la comprensión de la realidad.

La razón principal de esto, es tal vez que durante el siglo XX la democracia se opuso constantemente a los regímenes *iliberales*. La Segunda Guerra Mundial a menudo se ha leído, minimizando el papel desempeñado por la Rusia estalinista, como el conflicto entre las democracias anglosajonas, por un lado, y el régimen totalitario construido en Alemania por Adolf Hitler, por el otro. Después del final del Tercer Reich, el contraste que Moscú y Washington han enfrentado durante décadas se ha representado de manera similar



como la lucha entre las democracias de Occidente y el despotismo de los regímenes socialistas.

Así, cuando se derrumbó el Muro de Berlín, a muchos les pareció que la persistencia en la escena de un modelo político único (el democrático) debía interpretarse como el triunfo definitivo de la libertad individual. Cuando recordó la lección hegeliana, Francis Fukuyama habló del «fin de la historia» (Fukuyama, 1992), interpretó una opinión muy difundida.

El esquema que subyace a la forma actual de ver las instituciones políticas es que solo tenemos una opción: la democracia (asociada con la libertad, el pluralismo, el progreso, la emancipación) o el autoritarismo de los regímenes intolerantes (dictatoriales, socialistas, fundamentalistas). Esta interpretación maniquea es cuestionable y es tanto más inaceptable cuanto más se empeña en proteger el orden político existente.

Para ofrecer algunos elementos de reflexión, en el presente análisis trataremos de resaltar la distancia que separa la democracia *moderna* (como aparece en la escena europea a finales del siglo XVIII) y la democracia *clásica* (que se extendió dentro de las polis griegas), para arrojar luz sobre la lección de Jean-Jacques Rousseau, a quien se debe considerar como el padre de la democracia moderna y el socialismo.

Luego, el texto ofrecerá algunos elementos para un análisis «más interno» del modelo democrático contemporáneo, con el objetivo de mostrar lo hipócrita, contradictorio y moralmente discutible que es la lógica de los regímenes representativos de nuestro tiempo.

Finalmente, en la conclusión, trataremos de subrayar cómo hoy la demanda de democracia, participación y representación (que apunta a fundar instituciones en el consenso) puede conducir igualmente a ampliar los espacios de libertad. Desde el Brexit hasta la crisis catalana, lo que es más iliberal en los Estados Unidos y en sus proyecciones supranacionales parece ser cuestionado precisamente por iniciativas que piden exponer un sistema político que de otro modo parecería inmutable para el juicio de la mayoría.

En algunas circunstancias, estamos lidiando con un conflicto radical entre la legalidad del estado y los reclamos de quienes pretenden fundar «nuevas democracias» y, al hacerlo, reclaman un *poder constituyente* que socava la soberanía. Cuando aparecen movimientos en la escena que quieren someter a votación no este o aquel programa gubernamental, sino los límites dentro de

los cuales tiene lugar el juego político, la autoridad del Estado y la retórica democrática (basada en la idea del consenso) chocan.

Una vez más, en resumen, la democracia manifiesta sus propias contradicciones, allanando el camino para resultados impredecibles.

## 1. De la democracia clásica a la moderna: la lección de Rousseau

Democracia es una palabra que proviene de la lengua griego e indica el «poder del pueblo». Pero es una palabra de origen griego precisamente porque es dentro del universo de la polis donde la civilización occidental ha conocido la primera experiencia importante de los gobiernos democráticos. ¿Qué se entiende, entonces, por democracia?

Es necesario recordar que las comunidades de la antigua Grecia eran entidades que insistían en territorios pequeños y, lo que es más importante, que solo una fracción de los que vivían en la ciudad y sus alrededores eran en realidad parte de las demos, de la gente. En resumen, la democracia que surge en la Grecia clásica es una forma de régimen aristocrático. Así cabe destacar que algunos autores como John Thorley (Thorley, 2005) y Josiah Ober (Ober, 2009) desarrollan este tema con una amplia literatura.

Además, es importante recordar la lección de Benjamin Constant y su oposición entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos (Constant, 1819).

Para Constant, antes de la civilización cristiana, la libertad se entendía, en Grecia, precisamente, pero también en Roma, como una participación en la comunidad. No es de poca importancia que la peor de las penas, dentro de la polis griega, fuera precisamente el ostracismo: esa partida de la ciudad que privó a los condenados de sus relaciones orgánicas con el grupo del que era miembro.

Mientras que el hombre moderno es libre cuando puede disponer de sí mismo y definir su vida por sí mismo, el hombre clásico reconoce su dignidad y libertad en los lazos con los demos a los que pertenece. En resumen, existe como miembro de la comunidad. Por otro lado, la polis está lejos de ser solo un universo político. Por el contrario, también es una unidad moral y religiosa, que tiene su propia divinidad y marca una distancia insalvable entre sí y el resto de la humanidad.

Tales consideraciones sobre la democracia antigua son tanto más necesarias cuanto más se centra en el hecho de que, cuando durante el siglo XVIII la democracia regresó a la escena intelectual europea gracias a Jean-Jacques Rousseau, este autor mirara al pasado como un modelo para ser recuperado.

En particular, Rousseau ve la democracia como una herramienta para «curar» a la humanidad europea de los vicios del individualismo. En resumen, la unidad civil de la democracia es la condición necesaria para devolver al hombre al universo comunitario del que fue arrancado de la lógica de la economía mercantil y la sociedad liberal, acusada de «atomismo». En este sentido, debe tenerse en cuenta que, para Rousseau, la triste libertad de los modernos se encuentra entre la armonía perdida del mundo primitivo, «el buen salvaje» y la armonía futura de una sociedad que volvió a sus lazos orgánicos gracias al advenimiento de la democracia

La reflexión de Rousseau parte de Thomas Hobbes, y de la alternativa entre una libertad sin orden, el estado de la naturaleza; y un orden sin libertad, el Leviatán (Hobbes, 1651).

Aunque el filósofo de Ginebra cuestiona el carácter autocrático de esa propuesta filosófico-política, también se mueve desde allí para tratar de ofrecer una solución diferente.

En particular, en Rousseau, la necesidad de tener orden y libertad se satisface gracias a la estratagema de la voluntad general, con la que identifica la posibilidad de evitar tanto una libertad desordenada como un orden no liberal. En una comunidad política gobernada por la voluntad general y, por lo tanto, dentro de un sistema democrático, tenemos garantizada una legalidad perfectamente definida, pero en esta situación, a diferencia de Leviatán, el poder soberano de ninguna manera limita nuestra libertad (Rousseau, *Contrato Social*, 1762).

¿Cómo es esto posible? La tesis de Rousseau es que cuando obedecemos a la voluntad general nos obedeceremos a nosotros mismos y, por lo tanto, somos libres.

Por supuesto, esto puede crear dificultades. En muchas circunstancias, de hecho, a algunas personas les gustaría ver surgir una decisión determinada y, en cambio, se encuentran «sufriendo» una voluntad diferente de la suya. Por ejemplo, me gustaría financiar una carretera en lugar de un parque, pero me encuentro en una minoría y veo que mis recursos se utilizan para un objetivo contrario a mis intereses y mis expectativas. ¿Cómo es posible afirmar que esta condición no representa un menoscabo

de la libertad? ¿Cómo es posible negar que ser forzado a aceptar la voluntad común (o «voluntad general») no termina disolviendo la autonomía del individuo?

La respuesta de Rousseau es que, en realidad, el general interpretará nuestra voluntad más auténtica y, por lo tanto, aunque a veces nos parezca sufrir una forma de violencia, en realidad tiene una acción liberadora incluso cuando opera en forma coercitiva. De alguna manera, esta forma de argumentar anticipa la «guillotina del amor» de las canciones revolucionarias jacobinas y ciertamente la pasión de Rousseau por Esparta, que fue, entre las ciudades griegas, la que con más determinación había perseguido la idea, es ciertamente significativa de una superioridad de la comunidad sobre el individuo, completamente sobre las partes.

Se entendería muy poco no solo el pensamiento de Rousseau, sino más en general el regreso de la democracia a la escena política europea si no se entendiera cómo interpreta una lógica íntimamente opuesta a la libertad individual. En un famoso pasaje del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre hombres* (Rousseau, 1755), Rousseau identifica precisamente en el primer hombre-dueño a un criminal que rompe la unidad original de los hombres y que, de esta manera, condena a los hombres no solo por ser diferentes entre ellos (la cesura entre los que *tienen* y los que *no tienen*), sino sobre todo divididos, separado, solos.

No es de poca importancia, como ya se ha dicho, que Rousseau fuera al mismo tiempo el padre de la democracia moderna y, al mismo tiempo, del socialismo. De hecho, en Rousseau, la democracia representa la posibilidad de recrear el orden comunitario perdido, crear una comunidad cohesionada y sentar las bases para una sociedad políticamente unificada. En última instancia, en la misma práctica diaria de nuestras sociedades con motivo de las elecciones, cada uno de nosotros está llamado a votar sobre las libertades y el dinero de los demás. Cada vez que se llama a los ciudadanos a las urnas, lo que estamos presenciando es una colectivización de los derechos, que se entregan a la decisión popular. Unas décadas más tarde, Edmund Burke destacará cómo la democracia rousseauista conduce a la tiranía de todos (Burke, 1790).

El comunitarismo contemporáneo está en la estela del autor del Contrato Social, pero de manera más general todas las formas principales de colectivismo provienen de aquí: ya sea nacionalismo o socialismo.

Algunos podrían argumentar que, en realidad, los regímenes políticos democráticos que surgieron durante los últimos dos siglos prevén reglas constitucionales y que tienen exactamente la función de establecer la arbitrariedad de la voluntad popular y de sus propios intérpretes. En otras palabras, la democracia casi nunca se presenta en un estado puro y generalmente es moderada por el encuentro con el constitucionalismo liberal. Pero también es cierto que estas normas fundamentales son muros muy frágiles, dado que se colocan de acuerdo con la lógica de la democracia política (con una asamblea constituyente, por ejemplo) y pueden modificarse o ignorarse continuamente.

No es sorprendente que haya una disculpa por el orden político inglés en Bruno Leoni. Para Leoni, de hecho, la ausencia en Inglaterra de una constitución no es una anomalía, sino que tiene su lógica: una constitución escrita requiere un constituyente, y el constituyente es un súper gobierno. ¿Cuál es el propósito de limitar a los gobiernos con una constitución si es hija de un supergobierno ilimitado? (Constitucionalismo antiguo y moderno, 1956).

En este sentido, siempre es útil enfatizar que reemplazar el *gobierno de los hombres* con el *gobierno de las leyes* es una antigua utopía, que se remonta incluso a Aristóteles, pero que parece ignorar el hecho de que las leyes pueden gobernar solo si hay hombres en carne y huesos que se encargan de administrarlos.

Dentro de la misma tradición liberal, la pretensión de colocar un contrato en el origen de las instituciones estuvo marcada por un malentendido. En John Locke, en particular, no siempre está claro si este contrato es efectivo (como un acuerdo firmado por partes privadas) o se refiere a un consentimiento «tácito» e «implícito», simplemente asumido por la clase política y por aquellos que se hacen cargo de proteger el poder ofreciendo una cobertura ideológica.

Un autor que ha encendido valientemente los faros sobre esta pregunta es Lysander Spooner (Spooner, 1870), en cuyos escritos hay una defensa firme de la libertad individual y, en consecuencia, de las instituciones que surgen del consentimiento efectivo del individuo. Por esta razón, este jurista considera que la Constitución estadounidense es inválida: puede haber obligado a los constituyentes, pero ciertamente no puede limitar las libertades

de aquellos que no estaban en Filadelfia en esos días e incluso entonces ni siquiera nacieron.

El caso de los Estados Unidos es particularmente interesante también porque es, en cierto sentido, la constitución por excelencia: el modelo de cada constitución escrita posterior. Sin embargo, lo que tendemos a omitir es que el texto rechazado por los mandantes estadounidenses fue producto de un duro conflicto entre «federalistas» (unitarios) y «antifederalistas» (decididos a defender los *states rights*). La Constitución nació gracias a un compromiso, pero la mediación fue tal que dejó a ambas partes parcialmente insatisfechas, que en las décadas siguientes intentaron de diversas maneras leer la carta constitucional a su manera.

La terrible guerra que en los años 1861-65 opuso al ejército a las órdenes de Abraham Lincoln y los «rebeldes» de los estados del sur fue en gran medida el resultado predecible de la ambigüedad del texto rechazado por los constituyentes.

Incluso la más gloriosa de las constituciones modernas, la más estable y la menos modificada, puede considerarse un fracaso, ya que está lejos de proteger las libertades del individuo y la estructura de un orden de gobiernos en competencia (la sociedad federal de orígenes) fue en el origen de un conflicto sangriento, seguido de una larga ocupación. En manos del nacionalista Lincoln, la constitución se utilizó para destruir las libertades locales y los derechos individuales.

Tampoco debemos olvidar que en el panorama cultural contemporáneo la constitución ha perdido sus características originales: ya no es una herramienta para limitar el poder y proteger los derechos individuales (derechos de propiedad en particular), sino que es solo un mecanismo destinado a *organizar el poder político*, asignando tareas y funciones a los diversos cuerpos del aparato público.

## 2. Igualdad y libertad en la democracia moderna

El *verdadero rousseauísmo* de la democracia contemporánea –esta expresión se usa en analogía con el término socialismo real– representa, sin embargo, al menos en parte, una traición al pensamiento del erudito ginebrino. Para Rousseau, de hecho, la democracia tenía que ser imaginada para comunidades pequeñas,

capaces de darse cuenta con cierta facilidad de que la superación entre gobernados y gobernantes era el núcleo de su proyecto político.

Pero el pensamiento de Rousseau se impone definitivamente cuando es adoptado por los revolucionarios franceses. En lugar de Ginebra o Córcega, la democracia de la *voluntad general* se realiza en París, injertándose en el tronco de la historia nacional de un país que tuvo detrás de ella diez siglos de monarquía y que había desarrollado, con Jean Bodin, la noción moderna de soberanía, construyendo además el primer y más completo sistema absolutista (Bodin, 1576).

En este sentido, la adopción de la democracia por parte del poder francés responde perfectamente a las necesidades internas de la nueva élite hegemónica, ansiosa por encontrar una nueva fórmula legitimadora. Si en la tradición francesa el rey se recuperó de la escrófula con la imposición de manos y, por lo tanto, fue dotado de milagrosos poderes taumatúrgicos, cuando la Revolución disuelve cualquier vínculo entre el poder y lo sagrado de un carácter tradicional, aquí la teoría democrática se encarga de proteger la función sacerdotal de los responsables y coloca el origen de la soberanía en todo el pueblo.

Al igual que la democracia clásica, incluso la democracia moderna se basa en la idea de igualdad. Rousseau permanece en segundo plano, pero luego todo cambia, ya que en la democracia real hay una tecnificación del sistema político. La comunidad (nacional, social) permanece en una función ideológica, mientras se impone un mecanismo que coloca en el centro a un individuo sin profundidad. Cada uno merece un voto y de esta igualdad surgen las decisiones que rigen la vida en común.

Sin embargo, esta democracia igualitaria traiciona sus premisas en varias ocasiones, hasta el punto de que se puede decir que la igualdad es más una ficción destinada a defender el orden existente que un principio tomado en serio.

## 2.1 La igualdad en el electorado pasivo

En los sistemas políticos auténticamente democráticos, los hombres son iguales sobre todo en la posibilidad de acceder a puestos de responsabilidad, que se conciben esencialmente como cargas (y no como ventajas personales y puestos de poder). Pero en realidad, la posibilidad equitativa de acceso a las altas magistraturas era mucho más real en las ciudades griegas que en las



democracias contemporáneas. La prueba es cuando consideramos cómo, en los regímenes de nuestro tiempo, no hay ningún recurso para el método del sorteo, que también es muy utilizado en los municipios del Medioevo tardío y renacentista: de Venecia a Florencia (Manin, 1992).

La razón de esta ausencia es simple. El sorteo implica una fuerte adhesión a la idea de que los miembros de la comunidad son realmente iguales: que todos merecen expresarse y ponerse al servicio de la comunidad. Solo una sociedad que realmente cree en la hipótesis igualitaria puede adoptar el sorteo, y no es sorprendente que hoy este método se use a veces en el mundo universitario cuando sea necesario seleccionar a los comisionados para las competiciones.

Como Montesquieu escribió, «el sorteo tiene la naturaleza de la democracia; la elección está en la naturaleza de la aristocracia. El sorteo es una forma de elegir que no ofende a nadie; deja a cada ciudadano una esperanza razonable de servir a su país» (Montesquieu, 1748).

Mientras que las democracias oligárquicas del pasado (tanto Atenas como Venecia, para limitarse a estas dos realidades) estaban gobernadas por grupos que realmente colocaban a sus miembros en el mismo nivel y, por lo tanto, podían actuar efectivamente de acuerdo con una lógica igualitaria, las democracias modernas han adoptado una retórica igualitaria sin creer realmente lo que han proclamado tan enfáticamente.

De esta manera (y en virtud de la votación), los órdenes políticos contemporáneos son sistemas de poder controlados por pequeñas minorías en las que el método de selección utiliza, también, pero no solo, el uso de decisiones que surgen de las encuestas. De hecho, siendo representativas, las democracias modernas producen sin cesar clases políticas, partidos controlados por profesionales, facciones y grupos de poder que niegan en la raíz esa igualdad en el electorado pasivo que, en este momento, es solo un contenedor vacío.

Por lo tanto, la democracia política contemporánea es esencialmente hipócrita: proclama en abstracto un derecho igualitario al voto, incluso pasivo, que luego es negado por la adopción de sistemas electorales que rechazan cualquier recurso al caso.

## 2.2 La igualdad en el electorado activo

¿Qué queda, entonces, de la democracia? Todo lo que queda es el derecho activo igual al voto: esa papeleta que le da a cada miembro de la comunidad política el mismo peso para determinar las pautas destinadas a prevalecer. Pero en realidad, ni siquiera esta supuesta igualdad en el electorado activo es tal.

Los votantes no tienen el mismo peso por la simple razón de que aquellos que están en la mayoría «aprovechan» todas las apuestas, mientras que la minoría se queda sin nada. En resumen, los que hacen 51 se llevan a casa 100, mientras que los que totalizan 49 alcanzan 0. Por lo tanto, existe una paradoja antiigualitaria en la misma lógica electoral.

Si luego examinamos cómo se forman las mayorías parlamentarias y se toman decisiones colectivas, nos vemos obligados a señalar que muy raramente aquellos que ganan una competencia política obtienen el apoyo del 50 % más uno de los votantes. En virtud de los «no votantes» (que tienden a crecer en todos los países occidentales), un porcentaje de alrededor del 40 % de los votos disponibles suele ser suficiente para reunir la mayoría parlamentaria necesaria para controlar todo el sistema político. Además, hay partidos de «terceros» (los demócratas liberales británicos, por ejemplo) que a veces obtienen el 20 % de los votos y facilitan aún más la victoria de los grupos políticos lejos de ser mayoría.

Muchos sistemas electorales, aquellos que utilizan el método uninominal, por ejemplo, están diseñados de tal manera que otorgan todo el poder incluso a grupos pequeños. Por ejemplo, la facción que representa el 51 % del partido que controla el 51 % de la coalición capaz de ganar el 51 % de las universidades puede obtener el control del parlamento y el gobierno incluso si, en la sociedad, representa un grupo bastante minoritario. En el presente caso (completamente hipotético, pero igualmente representativo), uno puede convertirse en mayoría en una asamblea a pesar de tener menos del 15 % de los votos.

Más allá de eso, también sobre la base del trabajo de la *Public Choice*, debemos reconocer que la práctica democrática próspera en intercambios constantes entre grupos de parlamentarios que deben su posición de apoyar a grupos de presión más o menos poderosos. La tradición de los estudios de *Public Choice* representa el desarrollo de varias corrientes: desde la escuela italiana de Ciencias de las Finanzas hasta los estudios de Duncan Black.

Sin embargo, no hay duda de que el texto que abrió este nuevo campo de investigación es el siguiente: *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Buchanan & Tullock, 1962).

En términos generales, ninguno de los grupos de presión presentes en las asambleas tiene la capacidad de poner a su lado a todo el parlamento, pero gracias al llamado *log-rolling*, hay un intercambio de favores en virtud del cual el grupo de «agricultores» apoya –por ejemplo– las solicitudes de los «abogados», de los «trabajadores del acero» y de los «profesores universitarios» a cambio del compromiso de estos grupos de que harán lo mismo cuando se discutan los intereses del lobby agrícola.

Lejos de valorar el peso igual de cada votante, en resumen, la democracia actual ve surgir pequeñas realidades sociales, intereses privados y organizaciones capaces de desarrollar estrategias oportunistas (incluso en detrimento de los derechos e intereses de otros).

## 2.3 La libertad y el estado democrático

En este sentido, la democracia moderna no solo niega el principio cardinal de la democracia: la idea de igualdad. Representa sobre todo un claro rechazo de la libertad individual.

En la cultura política moderna, a menudo olvidamos un hecho bien conocido por los historiadores de las doctrinas políticas y por todos aquellos que tienen algún conocimiento de los debates ideológicos del siglo XIX: me refiero al hecho de que el liberalismo y la democracia no son solo dos tradiciones distintas de la historia civil de Occidente, pero también contrastaron muy claramente durante mucho tiempo.

Con la crisis del liberalismo clásico de la tradición lockeana y el advenimiento de regímenes y culturas políticas decididos a multiplicar los poderes públicos, la democracia ha pretendido absorber el liberalismo en sí mismo: en una especie de abrazo mortal. Hoy hay muy pocos que se consideran liberales pero no demócratas, dado que en el nuevo «sentido común» uno no puede ser liberal sin ser democrático, y viceversa.

En realidad no es así, sobre todo porque es necesario tener en cuenta que el liberalismo es una teoría política desplegada en defensa de los individuos y la sociedad civil. En el marco de nuestro tiempo, es esencialmente una teoría de la limitación del poder. No

es obvio que este fuera el caso incluso en los primeros siglos de la modernidad. En John Locke, por ejemplo, tenemos el intento de imaginar un orden político legítimo, basado en el consentimiento efectivo de los miembros de la sociedad. Posteriormente, el triunfo de la soberanía llevará a los liberales a considerar el horizonte del estado moderno sin alternativas, de modo que la tarea de los liberales se convertirá en limitar un poder sustancialmente injusto, que ahora solo puede ser contenido pero no eliminado.

La democracia, por otro lado, es una teoría del poder y su *justificación*. Incluso podemos decir que en el debate moderno y contemporáneo el término «democracia» es un nombre falso, dado que es un atributo referido a la soberanía estatal. Cuando llamamos a la democracia pensamos en el estado, en su versión actual (democrática).

Como está completamente anclado en las lógicas de Jean Bodin y es incapaz de imaginar cualquier alternativa a ese universo en el que algunos hombres administran a otros en nombre de un «imperio de la ley» impersonal, el democrático es un falso pluralismo. La variedad de partidos y facciones que se encuentran y chocan, de hecho, no tiene nada auténticamente plural, ya que tales realidades compiten por la conquista del centro del poder soberano.

La llamada «poliarquía», como fue teorizada por Robert Dahl (Dahl, 1971), no es realmente plural y policéntrica, porque en el corazón de la vida democrática está la lucha despiadada (todo contra todos) para hacerse cargo del monopolio de la violencia legal. El resultado es que uno puede oponerse a este o aquel partido, pero no puede desafiar su vínculo con la comunidad política en la que se ha insertado.

Por lo tanto, no podemos entender nuestra democracia sin cuestionar la obligación política: el poder de algunos hombres para imponerse a otros. En este sentido, Leoni analizó bien la lógica del Estado cuando, en las Lecciones de Doctrina del Estado de 1957, se opuso al estado de la sociedad y al estado de guerra, insistiendo en que el primero es el orden de los intercambios y la compatibilidad de elecciones, mientras que el orden en conflicto está dominado por la violencia arbitraria. La tesis de Leoni es que esta dimensión agresiva se remonta tanto a la regulación estatal de los regímenes representativos como a la lógica agresiva de los conflictos militares (Leoni, 1957).

Por lo tanto, los sistemas políticos democráticos representan la *institucionalización de la guerra*: la reformulación del conflicto en

un nuevo contexto. Los grupos de presión se enfrentan y luchan en nombre del interés general, proclamando la primacía de esta o aquella necesidad, pero el resultado es siempre y solo la prevalencia de una voluntad muy privada y el dominio (político) de unos hombres sobre otros. Es cierto que los conflictos electorales producen menos víctimas y destrucción que los combatidos por los ejércitos, pero ambos apuntan a lograr el dominio de algunos hombres sobre otros hombres.

A la luz de todo esto, el parasitismo que caracteriza a las sociedades democráticas contemporáneas debe leerse no solo como la perversión de la retórica del interés general, sino también como el efecto de una civilización que ha metabolizado la inmoralidad del maquiavelismo. La explotación tiene esta cara hoy y los mismos derechos «humanos» a menudo se invocan para exigir siempre nuevas intervenciones públicas y, de hecho, una creciente agresión de los derechos individuales auténticos.

Thomas Marshall, convencido de que las tres generaciones de derechos (liberal, democrático y social) se suceden históricamente e integran conceptualmente, representando un testimonio abierto de la voluntad de ocultar la naturaleza irreductible del liberalismo y su incompatibilidad con la lógica democrática. Un proceso que ampliaría progresivamente las libertades de las personas (Marshall, 1950).

De hecho, está bastante claro que los llamados derechos «sociales» de la tercera generación, aquellos garantizados por las políticas de bienestar (derecho a la salud, educación, un ingreso mínimo, etc.), implican un deterioro constante de los derechos «liberales» primera generación: a partir del derecho de propiedad, que es constantemente negado por quienes desarrollan políticas destinadas a gravar, redistribuir, garantizar los servicios públicos, etc.

Pero los mismos derechos «democráticos» de segunda generación están destinados a entrar en conflicto con los derechos liberales. Si en un país llamado Irak se establece un poder democrático que confía el monopolio de la violencia a quienes salen victoriosos del conflicto electoral, es posible que una mayoría chiita imponga su voluntad a las minorías sunitas y kurdas.

A la luz de estas consideraciones elementales, entonces, es bastante claro que el irenismo de quienes afirman conciliar el socialismo, la democracia y el liberalismo parece desconocer los problemas reales y, en particular, la oposición estructural de estas doctrinas políticas.

## 2.4 ¿Puede la democracia moderar el poder del estado?

Incluso aquellos que son conscientes de la ilegitimidad de la soberanía democrática a veces no expresan una apreciación moderada por los sistemas representativos, ya que ven esto como una herramienta para «moderar» el estado. Gracias a la democracia, en resumen, el poder del estado sería quitado de la voluntad de un déspota y terminaría adquiriendo caracteres más liberales. En realidad, incluso esta tesis puede ser desafiada con argumentos sólidos.

En el nivel histórico, en primer lugar, parece claro que el encuentro entre soberanía y democracia ha sentado las bases para una expansión casi ilimitada del poder. Con una fórmula ideológica tan efectiva como la democrática, el estado ha logrado desarrollar una tecnología de dominación inigualable con lo que se vio en el pasado. En este sentido, es suficiente recordar que el siglo XX experimentó una formidable explosión de impuestos, con el resultado de que hoy las autoridades públicas restan más de la mitad de los recursos producidos, mientras que hace poco más de un siglo la carga tributaria total no alcanzó 10 % de riqueza nacional.

Habiéndose convertido en «colectivo» e «invisible», el poder estatal ha abolido todos los límites anteriores. Ya no se puede rastrear hasta un monarca y una familia, pero somos todos nosotros. Y si somos todos nosotros, ¿por qué deberíamos resistirnos a su ambición de crecer y expandirse? Como si eso no fuera suficiente, con el nacimiento del soberano colectivo, la misma posibilidad de matar al tirano, como había sido teorizado por los monarcómacos en su repulsivo poder despótico, falla.

La decisión de transferir al soberano a un contexto abstracto institucional –soberanía– y atribuir perpetuidad al nuevo poder («La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República») confirió la inmortalidad al Estado y, de este modo, puso las viejas tesis de quienes afirmaban el derecho a matar a los responsables de un poder despótico. (Mariana)

Este último punto parece relevante. Durante mucho tiempo, las teorías políticas más acreditadas dentro de la reflexión política occidental han centrado la atención en el derecho, en determinadas circunstancias, de matar a miembros de la clase política. La conciencia de que el poder representa una amenaza terrible había llevado a los teólogos y juristas, tanto católicos como pro-

testantes, a imaginar una resolución (aunque extrema) frente a la posibilidad de ser dominados por déspotas despiadados, capaces de convertirse en defensores del mal.

La modernidad ha estado marcada por el declive y la desaparición total de tales teorías: hasta el punto de que hoy la hipótesis de legitimar el asesinato del soberano solo se asocia con perspectivas terroristas.

Las razones de esta desaparición pueden ser numerosas, pero debemos preguntarnos cuánto no depende del advenimiento de una formidable teoría de la legitimación del poder, la democrática, que ha hecho (retóricamente) que el soberano coincida con el pueblo mismo.

### 3. La soberanía en discusión

Quienes se preocupan por la libertad de los individuos deben comprender que el liberalismo clásico tiene como objetivo fundamental proteger los derechos individuales y utiliza la competencia para lograr este objetivo. Si este es la protección de las libertades individuales, el pluralismo de las instituciones competidoras es el instrumento más apropiado. A la luz de esta consideración, la democracia parece antiliberal y antilibertaria en ambos perfiles.

De hecho, se centra en la comunidad política mucho más que en los individuos, y en este sentido está constantemente amenazado por las tendencias colectivistas. Además, como se ha dicho, cae dentro de la lógica de la soberanía que excluye cualquier posibilidad de competir gobiernos, limitándose a favorecer una disputa entre varios individuos y grupos orientados a conquistar el monopolio de la violencia legal.

Sobre ambos temas cruciales planteados por aquellos que se preocupan por la libertad individual, en resumen, la democracia nos da la respuesta incorrecta. A pesar de todo esto, hoy la democracia puede volver a jugar, en determinadas circunstancias, en favor de la ampliación de las libertades individuales.

En algunos contextos, de hecho, tenemos que lidiar con demandas democráticas que, si van acompañadas de éxito, pueden conducir a aumentar el número de jurisdicciones, que se volverían más pequeñas y que deberían competir entre sí. El Brexit, con el que la mayoría de los votantes británicos eligió sacar al Reino Unido de la Unión Europea, representa un fuerte indicio en este

sentido, ya que ha dado un golpe (quizás decisivo) al proyecto de construir un Superestado europeo.

Con el proceso de toma de decisiones que sacó a los británicos de la Unión, salieron a la luz ciertas potencialidades del proceso electoral democrático. En particular, se ha vuelto cada vez más claro cuán contradictorio es el reclamo de mantener unido (al mismo tiempo) el estado nacional, el proyecto de una Europa unida y la idea de que el último titular de la soberanía sería el pueblo. Especialmente desde la votación del 23 de junio de 2016 *sobre las fronteras de la Unión*, tras la consulta del 18 de septiembre de 2014 *sobre las fronteras del Reino Unido*, este es el referéndum sobre la hipótesis de una independencia de Escocia.

La cultura jurídico-política de Occidente parecía estar desplazada por estas consultas, pero aquellos que creen que las instituciones modernas pueden regularnos y gravarnos a voluntad en virtud del sufragio universal, no pueden impugnar el resultado del voto británico hoy, la hipótesis de un nuevo referéndum sobre la independencia escocesa y, en consecuencia, los mismos reclamos de los ciudadanos catalanes independientes, que exigen que se inicie un proceso de referéndum similar al escocés, destinado a dar a luz a una república independiente de Madrid.

Ante esta solicitud de establecer instituciones públicas por consenso, las clases políticas no tienen muchos argumentos para oponerse. Después de todo, los escoceses y los catalanes (así como los británicos que han optado por abandonar la Unión) creen que la regla del voto mayoritario debería extenderse a otros contextos: porque antes de preguntar a los escoceses, por ejemplo, qué parlamentarios tienen la intención de enviar a Londres, es bueno preguntarles si realmente quieren tener representantes en Westminster o si prefieren gobernarse a sí mismos.

Las tensiones cada vez más evidentes entre el europeísmo, el nacionalismo y la democracia (porque en la lógica democrática solo para los habitantes de Edimburgo y Glasgow depende de establecer si son británicos o escoceses, y para los ciudadanos de Barcelona y Tarragona si son españoles o catalanes) implican riesgos y oportunidades. Conocemos bien lo anterior, porque numerosos comentaristas señalan que este Occidente en rebelión contra la élite corre el riesgo de bloquear el comercio y evitar la circulación de personas e ideas. El nacimiento de pequeñas jurisdicciones podría ir acompañado de una lógica de cierre. Y, ciertamente, hay



menos necesidad de perder esa integración en el mercado que ha generado tantos beneficios.

Sin embargo, en el caso que se requiera la vuelta a la democracia, también hay oportunidades, porque en esta Europa suspendida entre los tecnócratas de la Unión y los viejos estados nacionales podríamos beneficiarnos del nacimiento de regiones y ciudades independientes. En otras palabras, nada excluye que las diatribas británicas y españolas ayuden al surgimiento de otra Europa: ya no se basa en los Estados y ni siquiera en una tecnocracia supranacional, sino que se confía a entidades territoriales a pequeña escala, obligadas a competir entre sí y por esto, con el tiempo, casi «obligado» a reducir los impuestos y la regulación.

Ciertamente, los acontecimientos de estos años también nos dicen cuán diferente es la Europa británica de la Europa continental: en el Reino Unido votó en las fronteras de Europa y Escocia, mientras que en España la Guardia Civil utilizó la violencia para evitar la consulta deseada por la Generalitat catalana el 1 de octubre de 2017 (y lo mismo habría sucedido en Francia o Italia).

En Europa continental sigue existiendo una visión de soberanía que se interpone en el camino de cualquier hipótesis de autogobierno: es aquí donde el Estado moderno ha plantado sus raíces y es aquí, por lo tanto, donde se juega el juego decisivo.

Aquellos que miran con interés el surgimiento de fuerzas centrífugas son conscientes de que las jurisdicciones de dimensiones limitadas están menos orientadas hacia el proteccionismo y la guerra, más controlables por los ciudadanos y más reacias a multiplicar las rentas parasitarias. Sobre todo, confían en la idea de que la competencia entre los regímenes políticos puede conducir a la conversión (según las indicaciones de Hegel) de la cantidad en calidad (Hegel, 1812), asegurando que la multiplicación de los estados pueda salir del estado mismo.

Por lo tanto, si la democracia ha sido un elemento que ha contribuido a fortalecer el poder, por otro lado, nada excluye que, gracias a la evocación del consenso, ahora también puede contribuir a debilitar la soberanía y favorecer el inicio de un camino hacia sistemas liberados por lógica autoritaria y todas las formas de obligación política.

## Referencias

- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Free Press.
- Thorley, J. (2005). *Athenian Democracy*. Routledge.
- Ober, J. (2009). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton University Press.
- Constant, B. (1819). *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Alianza Editorial .
- Hobbes, T. (1651). *Leviatan* . Andrew Crooke.
- Rousseau, J.-J. (1762). *Contrato Social* . Marc-Michel Rey.
- Rousseau, J.-J. (1755). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre hombres*. Alhambra.
- Burke, E. (1790). *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. James Dodsley.
- (1956). En V. C. Charles H. McIlwain, *Constitucionalismo antiguo y moderno* (pág. 24). Neri Pozza.
- Spooner, L. (1870). *No Treason: The Constitution of No Authority*. Liberlibri.
- Bodin, J. (1576). *Los seis libros de la república*. Tecnos.
- Manin, B. (1992). *La democracia de los modernos*. Anabasi.
- Montesquieu. (1748). *El espíritu de las leyes*.
- Buchanan, J. M., & Tullock, G. (1962). *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. University of Michigan Press.
- Dahl, R. A. (1971). *Participación y oposición en sistemas políticos*. Franco Angeli.
- Leoni, B. (1957). *Lecciones de doctrina del estado*. Rubbettino.
- Marshall, T. H. (1950). *Ciudadanía y clases sociales*. Laterza.
- Mariana, J. d. (s.f.).
- Hegel, G. W. (1812). *Ciencia de la lógica*.

# LIBERALISMO LIBERAL VS. LIBERALISMO ESTATISTA EN LA TRADICIÓN ANGLOSAJONA

Alejandra Martínez Cánchica  
alemarca520@gmail.com

*Resumen.* El presente ensayo se refiere a la tensión en la historia del pensamiento político anglosajón, entre un liberalismo liberal, que ve al Estado como una amenaza que se debe limitar; y un liberalismo estatista que concibe al Estado como un medio para concretar el llamado «Proyecto de la Modernidad Ilustrada». Dicha dialéctica, ha forjado la lucha política desde por lo menos el siglo XVII hasta la actualidad.

Tradicionalmente, en los círculos liberales, se ha distinguido entre las concepciones de liberalismo que enarbolaron las dos grandes revoluciones republicanas del mundo moderno: la estadounidense y la francesa. De acuerdo con esta división, hay un «liberalismo anglosajón», que se concibe como antirracionalista, respetuoso de la tradición evolutiva de las instituciones, de la religión<sup>1</sup> y de la ley natural, consciente de los límites de la razón, con una concepción más realista del estado de naturaleza. Mientras que el «liberalismo de los franceses» o «liberalismo de Rousseau», se plasma como racionalista, secular y laicista, constructivista, por ende, normativista y positivista, con una concepción benigna del estado de naturaleza y una idea radical y violenta del cambio histórico, a las que, por ejemplo, Edmund Burke se opondría con vehemencia en sus *Reflections on the revolution in France*.

---

<sup>1</sup> Esta visión tiene excepciones ya que dentro de la llamada Ilustración Escocesa también hubo exponentes abiertamente ateos como David Hume, que en su *Dialogues concerning natural religion*, razona filosóficamente sobre el abandono de la creencia en Dios.



Más allá de estas abstracciones y divisiones un tanto arbitrarias, que pueden ayudar a explicar ciertos fenómenos sociales pero que en el fondo tienen una visión –a nuestro juicio– idealizada del mundo anglosajón; la realidad es que dentro de la propia tradición liberal anglosajona ha existido una tensión histórica entre una concepción del liberalismo que ve al Estado como una amenaza que debe limitarse y de esa forma garantizar derechos individuales de libertad, igualdad y búsqueda de la felicidad; y otra concepción, que ve al Estado como un medio para alcanzar esos mismos derechos.

## Locke y Hobbes: el Estado como amenaza y el Estado como medio

Los pensadores políticos más relevantes de la tradición anglosajona en la Edad Moderna se caracterizaron por una concepción antropológica pesimista y escéptica del estado de naturaleza, en los que John Locke y Thomas Hobbes eran sus exponentes principales, aunque ambos presenten varios matices que veremos a continuación.

Por una parte, en Locke se encontraría el origen del llamado liberalismo «liberal» que busca limitar el poder arbitrario del Estado y que se origina en su descripción del estado de naturaleza, que –matizando las elaboraciones de Hobbes– presenta elementos como el interés egoísta y la autopreservación individual sobre los demás, cuando afirma que en el estado de naturaleza no están ausentes la amenaza y la ofensa y, por ende, se necesitan ciertas medidas para limitar tales excesos, preservar la propia vida y procurar la convivencia, que solo se consiguen en el establecimiento de la sociedad civil (Mellizo, «Estudio preliminar», 2007, págs. 23-26).

De manera que, para Locke, la sociedad humana depende entonces de la justicia y del cumplimiento de los pactos que se hallan en la ley de la naturaleza y que se buscan y descubren por medio de la razón. El alegato de Locke contra el poder arbitrario del Estado y su advertencia a la amenaza que representa el poder político si no se le sujeta a limitaciones a través de la ley, es cardinal en su obra:

*Those who are united into one body, and have a common established law and judicature to appeal to, with authority to decide controversies between them, and punish offenders, are in*

*civil society one with another: but those who have no such common appeal, I mean on earth, are still in the state of nature (Locke, 1980, p. 32)*

Además de asentar a la ley como la única forma de limitar la arbitrariedad de unos contra otros y el caos del estado de naturaleza, en Locke hay un temor de que el poder político derive en despótico y absoluto, en un poder omnímodo que no acate la ley. Es por este temor que el poder del Estado es visto como una amenaza de la que no podemos prescindir si queremos vivir en paz, pero que debe limitarse a través de leyes que protejan las libertades individuales (vida, libertad y propiedad), estipuladas mediante el consentimiento.

Hobbes<sup>2</sup> también parte de un empirismo donde la naturaleza humana está definida por los poderes y facultades de la razón que debe descubrir las leyes con las que opera, pero en Hobbes, la razón como instrumento para transformar la realidad tiene un papel mucho más predominante. Más que el uso de la razón para descubrir las leyes de la naturaleza, Hobbes busca hallar un método científico para dominarla. Para Hobbes, las relaciones humanas se rigen por la competencia y una especie de «individualismo posesivo», pues cada hombre persigue su bien privado y no el bien común, lo que lleva a un estado de lucha permanente y de sometimiento sobre los otros. De manera que, para permitir la supervivencia, el bienestar propio y la convivencia pacífica, surgen ciertas prescripciones morales que solo una organización política como el Estado puede hacer cumplir.

En ese sentido, para Hobbes, la política es una técnica para organizar el orden social y el Estado es el medio para lograr la protección de la vida y la obediencia. Para Hobbes, la seguridad y la paz son el fin último de la política. En Hobbes, además, está presente una especie de «racionalismo» (aunque no en el sentido cartesiano de Descartes), pero sí en su intento de fundamentar la política como ciencia, a través de un método que debe ser descubierto a través de la razón:

---

<sup>2</sup> En la historia del pensamiento político Thomas Hobbes no es estrictamente un pensador liberal, de hecho algunos lo consideran como un teórico del absolutismo junto a Jean Bodino. Sin embargo, Hobbes parte de razonamientos empiristas y elabora su teoría a partir del contractualismo, ambos sustratos importantes dentro de la tradición liberal anglosajona.

*The skill of making, and maintaining common-wealths, consisteth in certain Rules, as doth Arithmetic and Geometry (...) which Rules, neither poor men have the leisure, nor men that have had the leisure, have hitherto had the curiosity, or the method to find out (Hobbes, p. 100)*

En estas reflexiones sale a relucir la profunda influencia del «empirismo baconiano» en Hobbes (quien en algún momento fue secretario de Francis Bacon) y su pretensión de hacer una especie de «aritmética política», a través de un método moderno, mecanicista y científico (Rothbard, 2006, pp. 405-406) que de alguna forma revelara las leyes de la naturaleza al conocimiento humano.

Así las cosas, como solución al caos del estado de naturaleza, mientras Locke elabora una justificación de la libertad en las leyes, Hobbes plantea una justificación del Estado como instrumento de coacción para mantener el orden social. Mientras Locke ve al Estado como amenaza, Hobbes lo ve como un medio para el logro de la paz y el comercio.

Sobre estas ideas liberales (y plenamente modernas), se construirá una tensión que, a nuestro juicio, configurará el campo de batalla intelectual entre «liberalismo liberal» y «liberalismo estatista» dentro de la propia tradición anglosajona, que incluso hasta hoy en día, pareciera estar de nuevo en el centro del debate político en Estados Unidos e Inglaterra.

## Jefferson y Hamilton: ¿El Estado como protector de libertades individuales o como impulsor del capitalismo industrial?

Por otra parte, poco más de un siglo después, la rivalidad entre los padres fundadores Thomas Jefferson y Alexander Hamilton, además de «forjar una nación», puso de nuevo en relieve la tensión entre dos visiones liberales radicalmente distintas que se mantienen (con sus respectivos ciclos de auge y caída) hasta el presente.

*Hamilton's and Jefferson's contrasting views on the shape of the new American republic —its government, society, and economy— sparked a bitter rivalry. Furthermore, the ideas and issues that divided those two Founders have persisted from generation to generation in American politics... (Ferling, 2013, pág. 4)*

Mientras Jefferson defendía la propiedad de la tierra a ultranza, Hamilton propugnaba un capitalismo industrial impulsado por un Estado fuerte. De nuevo están presentes las visiones del Estado como amenaza (liberalismo liberal) y del Estado como medio (liberalismo estatista).

Historiadores como Arthur Schlesinger sostienen que, desde sus orígenes, Estados Unidos ha tenido «ciclos» donde el péndulo (Schlesinger, 1999, págs. 23-24)<sup>3</sup> de su historia (con continuidades y rupturas) se ha movido del conservadurismo al reformismo, del centralismo al federalismo, del estatismo al liberalismo.

Así las cosas, en cuanto al libre comercio, mientras Hamilton creía que la acumulación privada debía estar guiada por un propósito público, como lo plasmó en los *Federalist Papers* y principalmente en su obra de 1810 *Informe sobre las manufacturas* –que terminaría sentando las bases del capitalismo industrial estadounidense–; Jefferson desconfiaba del poder de un gobierno central y en cambio defendía el interés privado por encima del público, por eso fue el enemigo más acérrimo del gobierno federal.

Recordemos que esta época temprana de la república estadounidense fue una transición donde la acción pública del Estado fuerte dentro del modo mercantilista fue necesaria para el surgimiento del capitalismo industrial; mientras que el interés privado estaba asociado principalmente con el modo agrario. Esta tensión es la que finalmente llevaría a la Guerra Civil, casi un siglo después. Esta polarización entre estas dos visiones del libre comercio han sido una preocupación constante en la historia norteamericana.

## La concepción hayekiana del liberalismo como antirracionalismo y la confusión desde entonces

En una conferencia de 1945 llamada *Individualismo: el verdadero y el falso* (Hayek, 1945), Hayek expone la diferencia entre dos tradiciones del pensamiento individualista, a modo de aclaración del concepto: una de naturaleza gradualista y conservadora, y otra constructivista y revolucionaria. Para Hayek, la versión más acabada del individualismo (la verdadera) se halla en el pensa-

---

<sup>3</sup> Esta tesis del «péndulo» en la historia estadounidense, realmente es de Henry Adams quien la acuñó a principios del siglo XX, quien sostuvo que los «ciclos» de la historia norteamericana ocurrían cada 12 años desde la Declaración de Independencia.

miento de Alexis de Tocqueville<sup>4</sup> y Lord Acton. Y, por su parte, el individualismo «falso», es aquel representado principalmente: «por pensadores franceses y europeos, un hecho que se debe –a mi entender– al papel predominante que tiene el racionalismo cartesiano en su composición» (Hayek, 1945, p. 4), por «pensadores franceses y europeos», Hayek se refiere a la Europa continental, separada intelectualmente de la insular-anglosajona. En ese sentido, sostiene Hayek que el falso individualismo racionalista: «tiende siempre a un desarrollo opuesto al señalado, específicamente, hacia el socialismo o colectivismo» (Hayek, 1945, p. 5).

En su obra de 1959 *Los fundamentos de la libertad* (Hayek, 1998), el interés de Hayek ya no es tanto de aclaración del concepto o de hallar definiciones absolutas y definitivas, sino de vincular estas dos tradiciones políticas (la gradualista y la revolucionaria), dentro del ordenamiento jurídico del mundo occidental, y que señala como tradiciones opuestas: el *common law* anglosajón y el *civil law* continental. Así las cosas, en el primer capítulo de la obra, Hayek distingue de una forma bastante pedagógica los dos tipos de libertad: la libertad «de» y la libertad «para», es decir, él distingue entre la libertad individual o la libertad que limita la coacción de terceros (que para él es la libertad liberal y la única forma de libertad posible), de una libertad entendida como «poder», usualmente utilizada para infringir la primera. El segundo capítulo de *Los fundamentos...* es interesante porque Hayek expone sin complejos su crítica hacia el racionalismo cartesiano y cómo ese ánimo de subordinar todo a la razón (lo cual es un rasgo unívoco de la Modernidad), ese afán de controlar y predecir fenómenos; es una coacción en la vida social y una limitación a la libertad y, por ende, derivará siempre en formas de autoritarismo (Hayek, 1998).

Incluso, en medio de esta defensa a ultranza del «verdadero liberalismo» como una tradición «antirracionalista», Hayek se termina viendo obligado a hacer una aclaración de *por qué no es conservador* a modo de epílogo, ya que de alguna forma de su antirracionalismo acérrimo puede desprenderse, lógicamente, una

---

<sup>4</sup> Para Hayek, Tocqueville es una excepción dentro de la tradición francesa, a la que tilda de racionalista por las contribuciones de los enciclopedistas, Rousseau y los fisiócratas.



suerte de «escepticismo» hacia la Modernidad Ilustrada, un rasgo característico del pensamiento conservador.<sup>5 6</sup>

Cabe decir que, en su última obra de 1988, *La fatal arrogancia*, Hayek parece haber superado su antirracionalismo y su empeño en separarlo de la tradición del pensamiento liberal y comienza a matizar su tesis anterior con la postulación de una nueva división entre dos tipos de racionalismos: el racionalismo crítico (el liberal) y el racionalismo constructivista (el socialista).

Sin embargo, como sostendremos de seguidas, la división hayekiana entre una suerte de liberalismo verdadero y uno falso, además de su idealización del mundo anglosajón; ha dado paso a una simplificación —que se sigue repitiendo y replicando hoy en día— de que las ideas que han prevalecido en Inglaterra y Estados Unidos, a diferencia de la Europa continental, han sido más propensas a limitar la acción del Estado, cuando (la verdad sea dicha) el «germen» del racionalismo se halla también en el liberalismo (en tanto producto de la Modernidad ilustrada); solo que el liberalismo no lleva ese racionalismo constructivista hasta sus últimas consecuencias de crear una sociedad a su medida.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Es por ello por lo que se define a sí mismo como un «old whig», apelando a la oposición entre *whigs* (liberales) y *tories* (conservadores), en la Inglaterra del siglo XVII y XVIII, del cual eran parte muchos de los pensadores que él admiraba como Locke, Smith, Hume, Ferguson, Burke.

<sup>6</sup> A diferencia de la distinción (un tanto arbitraria) de Hayek; el también economista austriaco, Ludwig von Mises, en su libro de 1927, *Liberalismo*, pareciera más consciente de las raíces racionalistas (aunque al tanto de los límites de la razón) del liberalismo en tanto fruto de la Modernidad Ilustrada:

«El liberalismo no sostiene que los hombres actúen siempre racionalmente, sino simplemente que deberían siempre hacerlo en su propio interés bien entendido. Y la esencia del liberalismo consiste cabalmente en llevar el elemento de la razón también a la política, dándole la importancia que nadie le discute en todos los demás campos de la acción humana» (von Mises, Ludwig. *Liberalismo*. Madrid. Alianza Editorial. 2007. pp. 30-32).

<sup>7</sup> En este punto es importante mencionar las reflexiones que hizo Karl Popper sobre el historicismo y el marxismo como la teoría y práctica que lleva ese ánimo racionalista, de control y predicción de la realidad, hasta sus últimas consecuencias (Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. Madrid. Alianza Editorial. 2006).

## ¿Fue Keynes un liberal? (Raico, 2008)

En el mundo de la historia del pensamiento económico, es ampliamente conocida la querrela intelectual entre Friedrich A. Hayek y John Maynard Keynes. Para muchos de los llamados «liberales clásicos» (o «liberales verdaderos» de acuerdo a nuestra exposición), e incluso en círculos libertarios y de economistas austríacos, Keynes es tildado de «socialista». No obstante, creemos que Keynes era un liberal estatista, es decir, de la corriente liberal que ve al Estado como un medio de realización de ciertas libertades individuales y del proyecto de la Modernidad. En ese sentido, de acuerdo al historiador Tony Judt el trabajo de Keynes se centró en el problema de la incertidumbre:

... en contraste con las confiadas panaceas de los economistas clásicos y neoclásicos, a partir de entonces insistiría en la naturaleza impredecible de los asuntos humanos. Desde luego, se podían extraer muchas lecciones de la Depresión económica, la represión fascista y las guerras de exterminio. Peor más que nada, le parecía a Keynes, era la recién descubierta inseguridad en la que se veían obligados a vivir hombres y mujeres –la incertidumbre elevada a paroxismos de miedo colectivo– **lo que había corroído la confianza y las instituciones del liberalismo** [negritas nuestras] (Judt, 2010, pág. 30)

Es decir, que el intervencionismo estatal en la teoría general de Keynes fue el medio –bastante pragmático– para «volver a poner en pie la democracia» (Judt, 2010, pág. 31).

*when great decisions are to be made, the State is a sovereign body of which the purpose is to promote the greatest good of the whole. When, therefore, we enter the realm of State action, everything is to be considered and weighed on its merits (Keynes, 1971, pp. 56-57)<sup>8</sup>*

De manera que, en Keynes, el Estado interventor y planificador no tiene un sentido revolucionario de subvertir las relaciones sociales de producción ni de abolir la propiedad privada ni de inaugurar un socialismo, por algo Keynes perteneció al Partido Liberal inglés y se definía a sí mismo como un conservador (Judt, 2010, pág. 31). Keynes fue un conservador en el sentido de que, para él, se pueden cambiar las cosas para «conservar» lo que se

---

<sup>8</sup> Citado también por Raico (2008, pág. 170).

tiene. Y como muchos de sus contemporáneos, que vivieron los nacionalismos, las dos guerras mundiales, los totalitarismos y el derrumbe del viejo orden liberal del siglo XIX, Keynes buscaba una forma de «conservar» ese *mundo de ayer*, ese mundo de certezas, optimista con el porvenir, que se creía en su plenitud (en palabras del escritor austríaco Stefan Zweig) y que se había perdido desde 1918. Se trataba entonces de salvar el Estado liberal por encima de los movimientos totalitarios (fascismo y comunismo) que apostaban a su destrucción. No deja de ser paradójico que el proyecto liberal occidental terminara siendo «salvado» por los propios métodos de sus enemigos socialistas.

Además, la teoría general de Keynes tenía sus raíces en una interpretación científica de la economía, que su maestro Alfred Marshall promovió, y que en la segunda mitad del siglo XIX revestiría a esta disciplina (que solía formar parte de la filosofía moral), de un carácter científico y matemático –incluso podría llamarse racionalista– que conserva hasta el día de hoy.

## Deenen y Pinker: conclusiones para la aproximación a una tensión contemporánea

Ambas tradiciones del pensamiento político sobre la concepción del Estado en la sociedad han estado presentes y conviven en el mundo anglosajón, cuyo devenir no ha sido uniforme, sino más bien se trata de una dialéctica que por momentos alcanza consensos, mientras que en otros momentos se polariza.

De hecho, en la reciente obra del académico conservador Patrick Deenen *Why liberalism failed?* (Deenen, 2018), el autor reconoce las profundas raíces racionalistas del liberalismo y las tensiones a las que conlleva sobre todo en campo de la política, educación y de la ciencia:

...liberalism was the first political architecture that proposed transforming all aspects of human life to conform to a preconceived political plan. We live in a society and increasingly in a world that has been remade in the image of an ideology —the first nation founded by the explicit embrace of liberal philosophy, whose citizenry is shaped almost entirely by its commitments and vision (...) But unlike the visibly authoritarian regimes that arose in dedication to advancing the ideologies of fascism and communism, liberalism is less visibly

ideological and only surreptitiously remakes the world in its image...  
(Deneen, 2018, pág. 12)

Además, Deenen reconoce que proyecto de la Modernidad consiste básicamente en «liberarnos» de la tiranía de la naturaleza, en ese sentido, toda la Modernidad es un proyecto racional (con una pretensión constructivista de suyo), siendo el liberalismo su primer vástago. Para Deenen, el liberalismo entra en contradicción al defender la libertad individual de la arbitrariedad del Estado, pero al mismo tiempo el liberalismo propone al Estado, como principal impulsor del proyecto de la Modernidad: un Estado que nos «libera», nos proporciona luces, y destruye las cadenas de la ignorancia y del oscurantismo, orientándonos hacia el «progreso» (Deneen, 2018, págs. 42-45). Para Deenen, en el mundo actual, el liberalismo es igual, y simultáneamente, individualista y estatista. Por lo tanto, el pensamiento de Deenen —hoy visto como conservador— se inscribe más bien en la tradición del «liberalismo liberal» (lockeano y jeffersoniano), que ve al Estado como una amenaza contra las libertades individuales que debe ser limitada.

Por su parte, Steve Pinker, en su más reciente obra *Enlightenment now: the case for reason, science, humanism and progress* (2018), elabora una defensa contundente del «proyecto de la Modernidad Ilustrada», y aduce que el malestar que genera el proyecto de la Modernidad no es nuevo y que halla sus raíces en el Romanticismo del siglo XIX (como una reacción estética), pero que también han sido movimientos «antiilustración», la fe religiosa y el nacionalismo (una suerte de reacción conservadora al progreso): «*Religion and nationalism are signature causes of political conservatism, and continue to affect the fate of billions of people in the countries under their influence...*» (Pinker, 2018, pág. 45).

Es por ello, que Pinker es un apologista convencido del «progreso» y de los alcances del proyecto de la Modernidad ilustrada: «*It's the idea of progress that rankles the chattering class- the Enlightenment belief that by understanding the world we can improve the human condition*» (Pinker, 2018, pág. 51).

Se inscribe Pinker entonces hoy en la corriente «liberal progresista», que no es más que una reedición de la tradición del «liberalismo estatista», que tiene una excesiva confianza en la razón y que ve al Estado como un medio para implementar el proyecto de la Modernidad Ilustrada.

¿Son falsos liberales o peor aún, socialistas quienes defienden que el Estado es el instrumento por excelencia para concretar el proyecto de la Modernidad y quienes proponen que la realidad es cognoscible y que la razón es la facultad que nos permite progresar y mejorar la condición humana? Es una pregunta que después de toda esta exposición aún no nos atrevemos a responder. Pero sí esperamos haber dejado claro que ni siquiera dentro de la misma tradición liberal anglosajona se está completamente libre de la intención racionalista y constructivista de la Modernidad de dominar la naturaleza y de hacer un mundo a la medida a través de la razón y que esa dialéctica ha sido parte del péndulo de su tradición intelectual y política.

Estatismo y liberalismo, racionalismo y escepticismo, conservadurismo y progresismo; han sido ingredientes que se han intercambiado indiferentemente a lo largo de la historia de las ideas políticas, de acuerdo con el espíritu de los tiempos. No existe una realidad lineal ni constante a la que se pueda apelar para comprender el mundo de las mentalidades, ni mucho menos el pensamiento se halla en compartimientos estancos que podamos diseccionar y clasificar como «verdaderos» o «falsos», como «buenos» o «malos».

Las simplificaciones son útiles en términos pedagógicos, pero un análisis más profundo de la historia de las ideas políticas revelará que ni el pensamiento ni las mentalidades han sido homogéneas a lo largo de la historia y que mientras más se quiera encontrar purismos o esencialismos en las ideas, más se despojan estas de sentido y de contexto, y más se divorcian de la realidad concreta.

## Referencias

- Mellizo, C. (2007). «Estudio preliminar» *John Locke: La ley de la naturaleza*. Editorial Tecnos.
- Mellizo, C. (2007). «Estudio preliminar». En J. Locke, *La ley de la naturaleza* (págs. 23-26). Editorial Tecnos.
- Locke, J. (1980). *Second Treatise of Government*. Hackett Publishing Company.
- Hobbes, T. (s.f.). Chapter XX: Of Dominion Paternall And Despotically. Sovereign Power In All Commonwealths To Be Absolute. En T. Hobbes, *Leviathan* (pág. 100). Amazon Books.

- Rothbard, M. (2006). *An Austrian perspective of the history of economic thought Vol I*. Mises Institute.
- Ferling, J. (2013). *Jefferson and Hamilton: The rivalry that forged a nation*. Bloomsbury Press.
- Schlesinger, A. (1999). *The cycles of American History*. Mariner Books.
- Hayek, F. (1945). Individualismo: el verdadero y el falso. *Finlay lecture at University College, Berlin*. Berlin.
- Hayek, F. (1998). *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial.
- Raico, R. (2008). Was Keynes a liberal? *The Independent Review*, Vol. 13, N.º 2, 165-188.
- Judt, T. (2010). *Algo va mal*.
- Keynes, J. (1971). A Tract on Monetary Reform. In J. Keynes, *The Collected Writings*, Vol. 4 (pp. 56-57). Macmillan, Cambridge University Press.
- Deneen, P. (2018). *Why liberalism failed?* Yale University Press.
- Pinker, S. (2018). *Enlightenment now*. Viking-Penguin Random House.

# EL *ETHOS* COMO GARANTE DE LA LIBERTAD EN LA DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL

Jary L. Méndez Maddaleno  
jmendez@unis.edu.gt

*Resumen.* En la actualidad, la autorización para el ejercicio del poder depende de la delegación y del consenso. La Constitución también conserva la necesidad de organizar y separar al poder para defender la libertad individual, la igualdad y la democracia. Esta norma suprema lleva implícito el equilibrio entre el poder; la verdad y el orden, pues pretende favorecer una vida política estable. El orden y límite al ejercicio del poder se logra por medio de un equilibrio entre la auctoritas y la potestas; dos caras necesarias para preservar la reciprocidad entre derecho y política, y mantener el orden social.

## Legitimidad democrática y libertad

La Constitución lleva implícito el equilibrio entre el poder, la libertad y el orden. En otras palabras, pretende favorecer una vida política estable, un marco de referencia para el desarrollo de la convivencia pública. Existe casi un acuerdo unánime en pensar que la supremacía de la Constitución no radica únicamente en el hecho de ser la norma normarum del orden jurídico, sino también en ser el fundamento de la configuración de la vida política. Aunque se continúa acentuando el peso de su aspecto legal, no es posible dejar de considerar que la Constitución también es el establecimiento de un régimen de gobierno, a tal punto que con poca frecuencia se llega a considerar los conceptos de democracia



y constitución como si fuesen inseparables, aunque por sus orígenes históricos y principios se trata de dos realidades distintas.

La comprensión de esa especie de simbiosis entre constitución y democracia requiere la reflexión sobre la doble implicación entre auctoritas y potestas presente inevitablemente en el concepto de constitución. Es decir, la necesaria reciprocidad entre derecho y política; entre voluntas y ratio; diálogo que gira en torno a la idea de libertad, presente a lo largo de toda la historia constitucional.

Desde esa perspectiva, la misión de la constitución no es tanto la eficiencia, sino más bien la garantía de las decisiones políticas fundamentales que han permitido el equilibrio de los intereses sociales asumidos en la sede de la legitimación democrática y de la responsabilidad política. Tal como afirma Pizzorusso, el carácter tendencialmente «neutral» de la constitución considerada en su aspecto técnico no impide comprobar que en la práctica este tipo de documento ha sido utilizado para la defensa de valores vinculados a la idea de libertad, igualdad y democracia (Pizzorusso, 1999).

Como es conocido, con la Revolución Francesa concluye la gran etapa constituyente de la historia occidental. Con ella, el constitucionalismo se consolidó al instaurar un nuevo contenido en la relación entre auctoritas y potestas, dejando atrás el antiguo régimen. Se establecieron procedimientos categóricos y se ofrecieron modelos de constitución que influyeron en el desarrollo de las fuerzas políticas del ochocientos y novecientos. Más allá del Rechtsstaat o del Rule of Law, podría decirse que esos modelos constitucionales se desarrollaron en el marco de la teoría democrática. En otras palabras, los prototipos de constitución se desarrollaron principalmente como un sistema democrático constitucional, materializado a través del Estado constitucional: el poder y la libertad quedaron organizados de una nueva forma.

De la Revolución Francesa resultó la conversión de Estado moderno y legalidad en términos esencialmente correspondientes (Schmitt, 2004). La pérdida del fundamento trascendente del poder exigió fundarlo sobre un nuevo fundamento de carácter secular. Como apunta Galvão de Sousa, en la época de la Revolución Francesa, la nación pasa a ser un valor absoluto y asume el carácter de una entidad religiosa (Galvão de Sousa, 2009). De hecho, Sieyès afirmaba que la nación existe primero de todo, y es el origen de todo, reconociendo solo anterior a esa primacía y como superior a ella al derecho natural. Pero cuando se «evapora» el pathos del derecho natural racional, único límite que se reconoce al poder



constituyente del pueblo, la autoridad como principio moral se convierte en un poder absoluto de la «multitud» o de aquellos que la representan. De modo que los revolucionarios franceses dieron a la legalidad el lugar de la legitimidad; se abandonó la contraposición entre auctoritas y potestas, y se instituyó una «nueva legitimidad». De manera que la legalidad producto del racionalismo occidental se considera como la única forma de legitimidad para la democracia.

Aunque los modelos constitucionales remiten a la marcada influencia de la legitimidad democrática heredada sobre todo de la Revolución Francesa, se trata de modelos distintos, por eso, para identificarlos, es necesario acudir a las tres formas de gobierno democrático. De acuerdo con Matteucci, si utilizamos como criterio de clasificación la separación de poderes según la enunciación de los teóricos del Estado mixto, son tres los modelos constitucionales según el tipo de régimen: el régimen presidencial que tiene su referencia en la Constitución norteamericana; el régimen asambleario, que encuentra sus enunciados sobre todo en la Revolución Francesa; y el régimen parlamentario, que se origina en Inglaterra pero se racionaliza en la Europa continental (Matteucci, 1998). A excepción del régimen asambleario, el carácter de la Constitución como norma normarum es una nota común; no así el modo de realizar la defensa de la constitución. Sin embargo, de alguna manera puede decirse que también en esto último se han aproximado.

Ahora bien, la diferencia entre un poder legal y un poder legítimo es precisamente que solo el poder legítimo está verdaderamente capacitado para tomar decisiones en situaciones límite, cuando se produce una ruptura de la unidad y de la cohesión social. La mera legalidad tiene una autonomía limitada respecto de la legitimidad. De hecho, para su propia conservación, la legalidad misma reclama la legitimidad. La legitimidad representa la identidad de un pueblo: es el conjunto de convicciones morales, ideológicas y filosóficas de un orden jurídico. Así, antes de la legitimidad democrática imperaba la legitimidad dinástica. Desde la aparición de las constituciones escritas se trata de buscar esa legitimidad a través de la sanción de esa identidad y convicciones en los preámbulos constitucionales y en ciertas disposiciones jurídico-constitucionales. La referencia a lo extrajurídico es imprescindible. La potestas necesariamente se asienta en una auctoritas que va más allá de un núcleo normativo. No es posible la neutralidad axiológica: la

legalidad depende de la legitimidad y no al contrario. Por eso la democracia no puede escapar de este condicionante, cuando se pierde legitimidad la misma se hace insostenible, pierde vigencia.

Paradójicamente, la misma idea de legitimidad, aunque en ocasiones se apele a ella, resulta extraña dentro del planteamiento democrático. Desde la dimensión de la legitimidad legal toda justificación del Estado reside en la legalidad general del ejercicio de poder estatal. Con frecuencia la legitimidad equivale al cumplimiento de los límites legales. Por tanto, el problema de contraponer legalidad y legitimidad acarrea un formalismo y un funcionalismo irreal: porque cuando el contenido de la ley no guarda ninguna relación con la razón y la justicia, cualquier disposición puede llegar a ser legal, pues su único referente estará en el procedimiento legislativo. Es lo que algunos han llamado el nihilismo positivo ontológico (Castellano, 2003). De esta manera, la ley se reduce a una decisión momentánea de la mayoría parlamentaria vigente (Schmitt, 2006) y nuestra libertad se ve continuamente amenazada. Este sistema de legalidad, propio de las democracias constitucionales, quizá olvide un requisito fundamental que varios autores han recordado: la regla de simple verificación de la mayoría es conveniente únicamente si puede presuponerse la homogeneidad sustancial de todo el pueblo. Efectivamente, como explica Böckenförde (2000): «(...) toda democracia descansa en el requisito de un pueblo indivisible, homogéneo, total y uniforme, entonces en realidad no hay cuestión y en lo fundamental ninguna minoría y mucho menos una mayoría de minorías estables y constantes» (p. 102).

Porque para que la democracia como principio constitucional pueda existir, presupone necesariamente la existencia de un cierto grado de convicciones fundamentales comunes entre los ciudadanos sobre el tipo y la ordenación de su vida en común y la ausencia de grandes contradicciones económico-sociales (Böckendförde, 2000); solo esto hará que la libertad pueda verdaderamente resguardarse.

Así, mientras no exista el presupuesto de una cierta homogeneidad, la potestas de esa sociedad carece de un fundamento legítimo real. La adhesión voluntaria es necesaria, pero tiene que haber un orden y unos límites al ejercicio del poder. La finalidad de la potestad es mantener el orden social, pero como observa d'Ors (1987), mandar es a su vez un modo de obedecer. El que ejerce la potestad recibe de algún modo el mandato de poder mandar. Desde la perspectiva del Estado constitucional este mandato lo

contiene la misma constitución, que es la que establece el régimen de potestad y el ethos de la sociedad. La cuestión es ¿dónde está la auctoritas? En cierta medida se limita a una verificación de mayoría, que en muchas ocasiones ni siquiera tiene un sustento real en la sociedad que representa. En las democracias modernas, donde la constitución determina, por *expresis verbis* o bien por una norma jurídica no escrita, la sumisión a la idea del derecho, puede decirse que las normas legales votadas conforme al procedimiento constitucional forman un derecho materialmente obligatorio; es decir, que transformar una norma en una regla de derecho en una democracia depende de la conformidad material y formal entre esa norma y la constitución; en que cumpla la obligación constitucional de orientarse hacia la escala superpositiva de la idea de justicia (Leibholz, 1964). Sin embargo, los contornos normativos son incapaces de contener una situación materialmente distinta, por eso la constitución no puede abarcarlo todo: puede solamente establecer los puntos de orientación de ese proceso político libre para intentar alcanzar estabilidad y equilibrio. Podríamos decir que la «cualidad» de la constitución está en asegurar la libertad individual (Hesse, 1983).

Por tanto, la neutralidad axiológica que se postula es en el fondo la indiferencia entre justicia e injusticia, porque existen valores ante los que no se puede ser neutral, valores fundamentales previos al ordenamiento jurídico positivo. La mayoría del momento tiene en sus manos el «criterio», la legalidad y la ilegalidad. Y ante la pérdida de una auctoritas universal, la legitimidad se sujeta a una legalidad basada en el consenso en el organismo legislativo. Consenso en el que, como dice Schmitt (2003), es inevitable el tráfico de recompensas y «plusvalores políticos», que va en detrimento del mismo sistema de legalidad. Por eso algunos plantean que el plebiscito es el único tipo de justificación estatal válido, mientras que la legitimidad plebiscitaria tiene sus luces y sombras. La consulta popular implica siempre una dependencia para quienes la hacen y, como la historia ha demostrado muchas veces, esas legitimaciones son precarias y removibles. Precisamente, por eso, no puede considerarse un método infalible. De hecho, como explica d'Ors (1979), ante esta realidad solo pueden considerarse legítimos los poderes liberal-democráticos que respeten una cierta ley, una norma que viene a hacer las funciones de derecho natural que por ahora se ha definido en los derechos humanos. La consecuencia de esta insuficiencia se manifiesta en que cuando acontecen las

crisis, el resultado es un Estado carente de legalidad y de constitución. Ante la mera legalidad se sobrepone la supremacía política.

## Las contradicciones de la democracia constitucional

La contradicción que resulta muchas veces de la legalidad constitucional consiste en que la constitución establece contenidos antagónicos. Así, mientras que por una parte establece valores fundamentales, por otra, dispone que la instantaneidad del funcionalismo de la mayoría democrática. Invariablemente, aparecen principios tendencialmente antagónicos —la igualdad formal y la igualdad sustancial— que vienen a indicar precisamente esto: que la constitución está llamada a desempeñar un papel bien diverso del que ejercía en la época liberal. Ya no sirve para marcar una fractura con el pasado e instaurar un nuevo asiento monodimensional y unitario del poder político y de los intereses que eso comporta. Como explica Bin, con todo ya en su sitio, se trata de guardar el futuro, preanunciando un cuadro pluralista de intereses contradictorios, cuya concurrencia no ha sido resuelta a través de una selección y composición en un cuadro ya definido de prioridades, pero que cuya existencia ha sido reconocida como dato configurador e insuperable (Bin, 2007). La regulación del conflicto entre intereses inconciliables corresponde exactamente al objeto social de la constitución, que no pretende resolverlo de una vez por todas, pero apunta a instituir una regla y procedimiento que permita individuar en un futuro el punto de equilibrio entre aquellos intereses que se presenten como «aceptables» para todos. Además, esta contraposición debe decidirse en algún momento, pues la constitución necesita los efectos de sus axiomas para su defensa y ejecutoriedad.

No existe una línea intermedia entre la neutralidad axiológica de la legalidad constitucional que pretende el estado de derecho y la ponderación de los valores de las garantías constitucionales de contenido: ambas son excluyentes. Por otra parte, un sistema normativo cerrado es algo mítico: tarde o temprano la misma realización del derecho o la realidad política sobrevienen.

Por otra parte, en la democracia constitucional la legitimidad de la potestas, su justificación, tiene como principios reconocidos el principio electivo y el principio democrático. La cuestión es dis-

cernir si, como dice Ferrero, la soberanía presupone superioridad moral (1991). La normatividad queda asumida automáticamente en la facticidad. Si esto fuera así, la cuestión de la legitimidad no ofrecería duda, pues la voluntad popular sería suficiente entonces para legitimar el poder. Sin embargo, lo que realmente coadyuva a la consecución del bien común de la sociedad es precisamente aquello que crea seguridad jurídica y tiende a la justicia. ¿Coincide esto siempre con la voluntad de la mayoría? Probablemente no, por eso no podemos considerar como valor supremo a ese principio de soberanía. El antagonismo entre *salus populi suprema lex esto* y *Iustitia fundamentum regnorum*, (Radbruch, 1980) nos recuerda que el fin supremo del derecho, y por tanto de la auctoritas, es la justicia, y no lo que se considere útil para la mayoría. Por esto, contrario a lo que opina Ferrero, una decisión tomada por la mayoría no necesariamente tiene que ser la más justa. Será más justa la decisión que haga más humano a ese orden común y que a su vez responda a su tradición constitucional.

La legitimidad democrática se manifiesta a través del principio de soberanía popular: el poder solo es legítimo si representa la voluntad del pueblo. Pero para que esto sea realmente operativo tiene que existir un grado suficiente de cohesión e integración social. De hecho, los principios de legitimidad se sobrevienen unos a otros desde hace siglos. Esta sucesión no se origina porque uno sea mejor que otro, sino más bien porque unos se adaptan mejor que otros a la orientación espiritual dominante de la época (Ferrero, 1991).

En el caso de la legitimidad democrática, también el derecho de oposición tiene un papel fundamental, porque en principio esa «voluntad general» está formada por la voluntad de la mayoría, pero necesariamente debe incluir la voluntad de la minoría —derecho de mando y derecho de oposición—. El problema sobre la verdad de la política está relacionado con el problema de la comprensión de la experiencia política. La cuestión no es ni eliminable ni eludible: quien la evita reduce la política a una dramática ficción y no alcanza a justificar el ejercicio del poder del hombre sobre el hombre. El recurso al consenso moderno tampoco soluciona el problema. El consenso mismo, constituye —como se ha visto— solamente una parte del problema político (Castellano, 2002).

De manera que, para quien ejerce el poder, la legitimidad fundamenta el derecho al poder al mismo tiempo que la legalidad determina su deber. No así para los gobernados, para quienes la

legitimidad significa el deber de su obediencia y la legalidad es la garantía de su libertad. Sin embargo, la legalidad no es criterio suficiente para distinguir el buen gobierno del mal gobierno. Pero aún así, la idea de que el «gobierno de las leyes» es mejor que el «gobierno de los hombres» ha encontrado gran eco en la teoría y en la práctica del constitucionalismo, fundamentalmente a través de la instauración del Rechtsstaat. Este convencimiento ha sido de tal magnitud que, además de ser la legalidad el criterio para distinguir el buen gobierno del mal gobierno, se ha convertido también en el criterio para distinguir el gobierno legítimo del ilegítimo. De ahí que las causas principales de la erosión de la legitimidad sean el progresivo debilitamiento y la decadencia de la forma de poder gobernante.

En otras palabras, un poder legítimo es aquel cuyas decisiones puedan calificarse como decisiones de la polis. Existe una insuficiencia práctica de la ley y, de igual forma, una imperativa necesidad de la decisión. Por eso con la ley no desaparece el poder. La dimensión política es más amplia. La legitimidad del poder se funda en la apelación a valores comunes, en el modo en el que un pueblo se concibe a sí mismo. Esto significa que la legitimidad del poder no es una cuestión de limitación, sino de la expresividad de la sociedad.

En definitiva, ante la necesidad de tomar una decisión vinculante en la realidad política donde, contrario a lo que cree Habermas (1999), no es posible alcanzar un consenso perfecto, el poder y su legitimación son necesarios. Es ineludible establecer de modo reconocido una forma de alcanzar la decisión, dado que el acuerdo unánime jamás se podrá conseguir. La constitución se ha situado como artífice de legitimidad. Así, la estabilidad y el equilibrio de la comunidad política están confiados a la constitución. La situación ideal es que el poder se someta a la autoridad, lo cual hace posible un buen gobierno porque se respeta la libertad. Si, como parece, en el estado de derecho la legalidad constitucional asume la tarea de legitimar el poder, ¿puede realmente como auctoritas cumplir su principal tarea, la de limitar a la potestad? La respuesta aflora con claridad en las palabras de Bodin (1985) cuando se refiere al poder soberano: «la ley no es otra cosa que el mandato del soberano que hace uso de su poder» (p. 157).

Ahora bien, en esa gestación de la democracia constitucional, resulta de interés reflexionar en la evolución que ha tomado el constitucionalismo a partir de la segunda posguerra. Como es sabido,

dicho constitucionalismo introdujo innovaciones que dejaron atrás el constitucionalismo liberal que imperó hasta la Segunda Guerra Mundial. Una de las más relevantes fue el amplio reconocimiento de las libertades y un sistema parlamentario con fundamentos clásicos entremezclados con el reconocimiento de fuerzas políticas y sociales. Uno de los aspectos que pretendidamente quiero resaltar es el fortalecimiento de la dignidad democrática de la ley que se produce y el monopolio de la jurisdicción constitucional del Tribunal Constitucional. Su huella es fruto de los textos aprobados en Francia (1946), Alemania (1949) e Italia (1947). La discusión, abierta hasta el día de hoy, se refiere sobre todo a los límites y condiciones del papel político desarrollado por el Tribunal Constitucional. Es innegable que las sentencias constitucionales han tenido influencia sobre la vida política, pero igualmente es verdad que en muchas ocasiones los tribunales constitucionales no pueden escoger el tiempo, el modo, el objeto de su acción. Se le ha atribuido incluso que pueda defender el valor de la democracia en nombre del pueblo (Rodotà, 1999).

En cierta medida, desde la segunda mitad del siglo XX se asentó un modelo de constitución que pretendía garantizar la democracia constitucional. En nuestro mundo contemporáneo incluso se piensa que la sola presencia de la constitución marca un rumbo en el proceso político, una posibilidad de control de poder ya sea por parte de la oposición política o de la sociedad civil, lo que es «impensable» en un ordenamiento jurídico que carezca de una constitución formal (Pace, 2002). Su finalidad, sin embargo, continúa siendo la de lograr la estabilidad y el equilibrio. El resultado más notable ha consistido en la renovada búsqueda, sobre diversos presupuestos, de los límites que son propios del poder soberano, también cuando se trata de un poder democrático (Pizzorusso, 1999). Pretende alcanzar el justo medio entre el principio democrático y la delimitación de su ejercicio por la fuerza normativa de la constitución, particularmente a través del control de la constitucionalidad. La pregunta es, ¿lo logra? A esto se puede responder que no siempre es así. Es inherente a las democracias constitucionales la intolerancia política frente a los vínculos y los límites que impone el orden constitucional, y también existe una difusa tendencia a extender de manera considerable el papel de los jueces, de modo particular, el control de constitucionalidad (Fioravanti, 2007). No es de extrañar por ello que algunos autores incluso lleguen a considerar que el papel protagónico desempe-

ñado por los tribunales constitucionales no se limita a un papel de «suplencia» respecto del legislador, sino también cumpliendo un papel de «educación» de los juristas, principalmente de los jueces y de los abogados, hacia el respeto de los valores en que la constitución se inspira (Pizzorusso, 1999).

Quizá por todo esto se deba a que el estado de derecho, elemento jurídico de la constitución, se inclina decisivamente hacia la libertad, pero no tiende incondicionalmente hacia la democracia. Existe tensión, un esfuerzo continuo por conciliar estos dos elementos que no siempre coinciden. Ambos deben conducir el buen ejercicio de la potestas, pero cada uno de ellos tiene su propia racionalidad. Por tanto, aunque el estado de derecho ha pretendido absorber lo político esto no es del todo posible: esa tensión tiene momentos puntuales de mayor conflicto.

## El desafío de vivir en libertad bajo la variabilidad propia de la democracia constitucional

Las condiciones que hicieron surgir las constituciones modernas han cambiado. Por esto es válido preguntarse también si este tipo de constitución puede conservarse bajo presupuestos distintos de los que se originó. En parte, su universalización confirma que existe tal posibilidad, aunque sabemos que esto no confirma su eficacia. Hoy día la autorización para el ejercicio del poder depende de la delegación y del consenso, pero la constitución también continúa conservando como su más firme punto de apoyo la necesidad de organizar y separar al poder.

La tradición del estado de derecho contrapone la orden personal a la vigencia objetiva de una norma abstracta. Se trata de un Estado dominado por normas impersonales y predeterminadas, de contenido mensurable y determinable, en el que la ley está separada de su aplicación al caso concreto y en el que quien legisla está separado de quien aplica la ley.

En esta lógica, desde sus mismos orígenes el estado de derecho no ha pretendido una vigencia de valores ni tampoco una fuerza legitimadora propia. Ha desarrollado su justificación en el sistema de legalidad que lo sostiene y que llega a fundir con la legitimidad: el derecho se ha transformado en expresión de la voluntad del soberano, ha pasado de ser dictamen de quien sabe a mandato de quien puede (Ollero, 2007).



En los albores del diseño del Rechtsstaat, en medio de un universo positivista, son las doctrinas del iusnaturalismo racionalista las que justifican el sometimiento al derecho del funcionamiento del Estado, pues esto necesariamente lleva consigo la aceptación de un derecho previo a él, de un *pacta sunt servada*. Nos detendremos brevemente en este punto, dado que fue también este mismo iusnaturalismo el que condujo hacia una democracia meramente procedimental, convirtiendo el relativismo en dogma (Ollero, 2007). Esta derivación era, en cierto modo, predecible pues no partía de una base incommovible. Como es sabido, la tradición filosófica occidental ha elaborado algunas variantes del iusnaturalismo que podríamos agrupar en tres de carácter fundamental: biológico-naturalista, teológica y racionalista (Busso, 2008). El iusnaturalismo racional o moderno se considera inaugurado por el pensamiento de Grocio. De acuerdo con esta variante el fundamento del derecho natural no puede ser considerado ni por la naturaleza en el sentido físico del término, ni por la voluntad divina, sino por el rasgo esencial propio que distingue al ser humano: la razón. Aquí la razón se entiende no como facultad para conocer los principios, sino como facultad de calcular y establecer relaciones. Este cambio de dirección filosófica del teísmo al racionalismo fue consecuencia de las guerras de religión en Europa. La polarización a causa de las diferencias religiosas solo podría disiparse por medio de lo que es común a todos: la razón.

Sin embargo, circunscribir al derecho natural al intelecto no refleja su verdadera realidad. Esto redundará en la inestabilidad de los presupuestos del derecho natural racionalista. Estos se quedan atrapados en una centralidad intrínseca que se manifiesta en la subjetividad del relativismo, que llega a imbuir a la voluntad de tal modo que *arbitrium*, *voluntas* y *ratio* se equiparan. El derecho queda así reducido a la reflexión que la libertad hace sobre sí misma a fin de darse unas leyes que garanticen «las esferas de libertad» mayores posibles para cada individuo. La concepción clásica fue desplazada poco a poco por la tesis rousseauniana: se afirma la absoluta soberanía del individuo. Ella se convierte en regla de las acciones individuales que regula para sí y para los otros de acuerdo con la voluntad colectiva hacia cuya formación concurre y que viene finalmente impuesta como voluntad del Estado (Castellano, 2003). En el derecho natural racional se entiende el mandato de abandonar la vida del *status naturae* y de establecer la sociedad civil a través de pactos, que tienen carácter vinculante

y como tales generan un deber. Así, las nociones de injusticia y tiranía se sujetaban al incumplimiento de lo pactado. Este pensamiento finalmente llega a desembocar en que el abandono de la idea de que el derecho y la justicia consisten en una actividad prudencial: las leyes son según demanda la razón un acuerdo de voluntades, acuerdo que, tras la difusión de la cultura francesa en Europa continental en el siglo XVIII, será conocido con el nombre de *volonté générale*.

De ahí que, antes de la irrupción del pensamiento moderno en la concepción de lo jurídico, el pensamiento jurídico tuviera como eje fundamental el binomio potestas-auctoritas. Con la modernidad, la nueva potestas hará superflua la auctoritas, o bien habrá que descubrir procedimientos racionales que limiten adecuadamente la potestas: el estado de derecho supuso la respuesta a esta nueva problemática.

Dentro de la compleja relación que se establece entre legalidad y legitimidad en el marco de la teoría democrática, los sistemas políticos reconocen la legitimidad de la pluralidad de opiniones, valoran a cada una de ellas de igual manera. En esta relatividad establecida en el estado de derecho, la «actualización» de ese principio de igualdad conducirá a obtener el poder a la convicción que obtenga para sí la mayoría. De manera que esta convicción mayoritaria determinará el desarrollo sociopolítico y someterá a gobernados y gobernantes a través del imperio de la ley.

La concepción del mundo crítico-relativista es el fundamento de la idea democrática (Kelsen, 2006) y, aunque también la relatividad se encuentra presente en el *Rechtsstaat*, la base de sus orígenes se encuentra en el derecho natural racionalista. Así, aunque la democracia y el estado de derecho, de inspiración liberal, se vinculan por su común concepción individualista y por oponerse análogamente de forma fundamental al estado-policía, pueden delimitarse perfectamente por sus principios filosóficos. Es decir, no existe una identificación y correspondencia plena entre el estado de derecho y la democracia; coexisten en tensión. De hecho, entre otras diferencias, en la democracia el hombre únicamente tiene un valor finito mientras que en el liberalismo es infinito; en la democracia prima el interés igualmente fuerte de una mayoría, en el liberalismo se reconoce una esfera de libertad del hombre ante la que debe detenerse aún el más fuerte interés de una mayoría (Radbruch, 1930).

Sin embargo, como reconoce Radbruch (2002), en la teoría democrática que se fue consolidando en paralelo con el estado de derecho, detrás de las ideas del relativismo, de la neutralidad, de la tolerancia yace la libertad como afirmación del estado de derecho, libertad como fundamento de la personalidad: no son términos equivalentes ni tampoco indisolubles. A pesar de que comparten cierto sustrato común, muchas veces se encontrarán reñidos los intereses de la mayoría democrática con los valores que protege el estado de derecho, incluso la misma idea de libertad.

Si partimos de la consideración de Loewenstein (1965) y, en general, de los teóricos del estado de derecho tradicional, de que el telos de la constitución es la configuración de instituciones para limitar y controlar el poder político, entonces el concepto de constitución se orienta fundamentalmente hacia una doble significación. Por un lado, liberar a los gobernados del control social absoluto de quienes ejercen el poder político y, por otro, darles una participación legítima en el proceso del poder. Para lograr este telos es necesaria la juridificación de lo político; la «predictibilidad» y «certeza» no serían posibles de otra forma. De hecho, con el estado de derecho se ha juridificado paulatinamente la vida social con el claro propósito de someter la política al derecho, primero a la ley y luego a la jurisdicción constitucional. Sin embargo, este esfuerzo se ha convertido, como muestra la misma historia, en el establecimiento de un orden político a través de la constitución. Pero reducir el fin de la constitución a los postulados del estado de derecho significa desconocer que toda constitución, además de ser un orden normativo, consiste en una decisión política fundamental, en un régimen de gobierno y en un ethos.

El concepto de estado de derecho es un concepto dinámico, dotado en sus orígenes, de un contenido ontológico y axiológico típicamente liberal. Posteriormente fue desustancializado por el positivismo jurídico, particularmente por Kelsen, que al sustituir el *pacta sunt servanda* del *Rechtsstaat* heredado del iusnaturalismo racional por una norma básica, originalmente entendida como una hipótesis trascendental y después como acto de voluntad ficticio, convirtió el concepto de estado de derecho en una fórmula vacía aplicable a cualquier clase de estado (Ollero, 2007). Con Kelsen (1979), el estado de derecho deja de ser una forma de estado, para venir a identificarse sin más con el derecho. En consecuencia, desde la perspectiva kelseniana todo Estado debe ser estado de derecho.

Esta conclusión kelseniana deriva de la consideración de que todo Estado tiene que constituir un orden coactivo de la conducta humana. Este orden coactivo, sea de origen autocrático o democrático, tiene que ser un orden jurídico que se va concretando gradualmente desde la norma fundamental hipotética hasta los actos jurídicos individuales, a través de las normas generales. Al establecer esa identidad en la que Estado y derecho se pueden distinguir, pero no separar: el Estado actúa siempre dentro del derecho, de modo que, al perder su especificidad, puede aplicarse a cualquier tipo de organización estatal. En apariencia esto representa una significación puramente analítica y definitoria, pero en realidad posee también un contenido filosófico-jurídico y político, dado que especifica una forma de comprender la relación del Estado y el derecho, propone un modo de realizar esa relación en el ordenamiento jurídico.

Pero la relación entre Estado y derecho no puede cifrarse únicamente en el sistema de legalidad porque, como reconoce Heller (2004), la constitución de un Estado se refiere a la forma o estructura de una situación política real; es al adquirir la realidad social, ordenación y forma de una especial manera cuando el Estado surge en su existencia y modo concretos.

#### Conclusión

Por ello, si bien es cierto que el estado de derecho presupone la completa legalidad, la mera legalidad no es suficiente. El *ius imperium*, como bien dice Hayek (1991), no consiste en una norma legal: es una norma referente a lo que la ley debe ser, una doctrina metalegal o un ideal político. El imperio de la ley será real únicamente si el legislador se siente vinculado por este principio. En una democracia esto significa que el estado de derecho no se impondrá a menos que la moral tradicional de la comunidad esté constituida por un ideal común e indiscutiblemente aceptado por la mayoría.

Este es, sin duda, el *quid* de la cuestión: la racionalidad jurídica no puede ser sustituida por la racionalidad política. En el estado de derecho subsiste lo político a pesar de toda juridicidad y normatividad. El derecho positivo como derecho legal es mudable y es a la política a la que corresponde adecuarlo a las necesidades cambiantes. Por eso la constitución no solo no puede hacer innecesarias las decisiones políticas, sino que debe posibilitarlas.

Ya desde su mismo concepto el estado de derecho presupone lo político. Pese a toda juridicidad y normatividad, el *Rechtsstaat*

continúa siendo un estado y comprende siempre un elemento específicamente político (Schmitt, 2003). Por ello el ideal de una constitución que consista puramente en un sistema de normas jurídicas para la protección del individuo frente al Estado, no es más que eso, un ideal. Porque en palabras de Schmitt (2003): «Lo político no puede separarse del Estado» (p. 137).

Dentro del estado de derecho, pueden distinguirse dos principios *liberté du citoyen* y *gloire de l'état*: principio de distribución y principio de organización. Un principio de distribución, referido a la esfera de libertad individual ilimitada en principio, en contraposición con la facultad limitada del Estado para invadirla, que se expresa en los llamados derechos fundamentales; y un principio de organización, cuya función no es más que la aplicación de ese principio de distribución y que se manifiesta en la división de poderes: protección de los ciudadanos contra el abuso del poder público (Schmitt, 2003). Esta distinción es la que orienta todas las acciones y motivaciones políticas en el estado de derecho. La clave explicativa del origen de este concepto es la libertad «burguesa» que, como declara Locke (1991), consiste

En que cada uno pueda disponer y ordenar, según le plazca, su persona, acciones, posesiones y su propiedad toda, dentro de lo que permiten las leyes bajo las que vivimos; y que, por tanto, nadie pueda verse sometido a la arbitraria voluntad de otro, sino que siga libre y únicamente la suya propia. (p. 244)

El concepto de estado de derecho ha continuado su desarrollo, aunque por sus orígenes su pertenencia al sistema constitucional liberal permanece inamovible, aunque ha ido incorporando nuevos elementos ideológicos, sobre todo por su simbiosis con la democracia. En cada una de las etapas de esa dinámica evolutiva se manifiesta una concepción política constitucional diversa. Pero insisto en que esto no significa que su contenido cambie por entero. Precisamente, una característica propia de este concepto es la de poder establecer diferencias entre tipos de estado de derecho distintos entre sí en razón de rasgos accidentales y estructurales. Ante esta realidad la comprensión sistemática del concepto reclama el conocimiento de su evolución histórica (Böckenförde, 2000).

Y más aún, resulta importante pensar si realmente es posible admitir indiscriminadamente como *Rechtsstaat* todo aquel concepto que se postule como tal. De la misma manera podría afirmarse

que no es posible llamar democracia a cualquier forma de gobierno que reclame para sí este nombre, no es suficiente contar con algunos de los rasgos accidentales que configuran su concepto. La plenitud tanto del concepto de derecho como del de democracia se sostienen en su capacidad para defender la pluralidad y respeto en una sociedad de personas libres. De esta manera, su diálogo y retorno al Ethos es lo que siempre será capaz de resguardar la legitimidad de la democracia constitucional.

## Referencias

- Bin, R. (1/2007, Anno XXVII, marzo). "Che Cos'è la Costituzione?". *Quaderni costituzionali, Rivista italiana di Diritto Costituzionale*.
- Böckenförde, E. W. (2000). *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*. Trotta.
- Bodin, J. (1985). *Los seis libros de la República*. Tecnos.
- Busso, D. A. (2008). *El Derecho natural y la prudencia jurídica*. Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Castellano, D. (2002). *La verità della politica*. Edizioni scientifiche italiane, de La Crisalide.
- Castellano, D. (2003). *Razionalismo e diritti umani, Dell'antifilosofia politico-giuridica della "modernità"*. Giappichelli Editore.
- De Sousa Galvão, J. P. (2009). *La rappresentanza politica*. De re publica 6, Edizioni scientifiche italiane.
- d'Ors, Á. (1987). *La violencia y el orden*. Dyrsa.
- d'Ors, Á. (1979). *Ensayos de teoría política*. EUNSA.
- Ferrero, G. (1991). *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*. Colección de Ciencias Sociales. Serie de Ciencia Política. Tecnos.
- Fioravanti, M. (2007). *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*. Trotta.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Estudios de teoría política. Paidós ibérica.
- Hayek, F. A. (1991). *Los fundamentos de la libertad*. Unión editorial.
- Heller, H. (2004). *Teoría del Estado*. Comares.

- Hesse, K. (1983). *Escritos de Derecho Constitucional (Selección)*. Centro de estudios constitucionales.
- Kelsen, H. (1979). *Teoría General del Estado*. Nacional.
- Kelsen, H. (2006). *De la esencia y valor de la democracia*. KRK ediciones.
- Leibholz, G. (1964). *Conceptos fundamentales de la política y de teoría de la Constitución*. Civitas.
- Locke, J. (1991). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Espasa Calpe.
- Loewenstein, K. (1965). *Teoría de la Constitución*. Ariel.
- Matteucci, N. (1998). *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*. Trotta.
- Ollero, A. (2007). *El derecho en teoría*. Thomson-Aranzadi.
- Pace, A. (2002). *Potere costituente, rigidità costituzionale, autovincoli legislativi*. CEDAM.
- Pizzorusso, A. (1999). *La Costituzione ferita*. Editori Laterza, Prima edizione.
- Radbruch, G. (1980). *El hombre en el derecho*. Depalma.
- Radbruch, G. (2002). *Introducción a la filosofía del derecho*. Fondo de cultura económica.
- Radbruch, G. (1930). *Introducción a la ciencia del derecho*. Revista de derecho privado.
- Rodotà, C. (1999). *Storia della Corte Costituzionale*. Editori Laterza.
- Schmitt, C. (2003). *Teoría de la Constitución*. Alianza.
- Schmitt, C. (2006). *Legalidad y legitimidad*. Comares.
- Schmitt, C. (2004). *El Leviathan, en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*. Comares.





# CONOCIMIENTO Y DELIRIO:

defensa del individualismo  
ante modas totalitaristas

Juan José Ramírez Ochoa  
estratega@ufm.edu

***Resumen.** Se estudia el uso del conocimiento en la sociedad bajo dos modelos sociales antagónicos: el liberalismo y el totalitarismo. Se sostiene conceptualmente la variable del conocimiento en ambos sistemas, para observar sus mutaciones bajo sus respectivas condiciones sociales, provocando así dos imágenes del conocimiento: uno producto del ejercicio de los límites sociales propios de un individualismo de corte evolutivo y otro resultante del colapso de estos mismos límites. Por tanto, se analiza las características del cambio desde el conocimiento hacia un auténtico delirio. El artículo busca ofrecer una exposición de aspectos sutiles, no tratados frecuentemente, que facilitan el engaño sistemático y la implantación de sistemas totalitaristas. En el epílogo se plantean de manera explícita los aspectos éticos implícitos en la elección entre el conocimiento y el delirio, y sus respectivos sistemas sociales.*

## Pórtico

### El liberalismo, los límites individuales y la dignidad humana

El liberalismo, desde sus orígenes clásicos hasta su moderno desarrollo, ha defendido los efectos altamente deseables que el respeto a la potestad del individuo de decidir por sí mismo y para sí mismo tiene para con el conjunto de la sociedad. En sus primeras propuestas, que trataron de dar respuesta a problemas de coordinación económica, la doctrina de la libertad se sintetizó



bajo el lema «laissez faire et laissez passer»,<sup>1</sup> o bien en analogías como «la mano invisible».<sup>2</sup> En sus albores, la doctrina tuvo pues un alto empuje fruto del interés que despertó en los teóricos sociales el fenómeno social de la organización espontánea (es decir, descentralizada y dispersa) de los eventos económicos.

Como nos recuerda Lorenzo Infantino:

Existe, sin embargo, una tradición de pensamiento distinta que critica duramente ese *abuso de la razón*, y apunta hacia una respuesta muy diferente al problema del orden social. Los primeros que intentaron sistematizar este planteamiento fueron Bernard de Mandeville y David Hume, a los cuales vino a añadirse la Escuela histórico-escocesa, en la que destaca Adam Smith, considerado el fundador de la economía política moderna. Estos autores entienden que *una gran sociedad* o, para emplear una expresión más próxima a nosotros, una *sociedad abierta o extensa*, es tal sólo [sic] si se basa en un *orden inintencionado*. (...) Todo ello da lugar a un esquema teórico al que sintéticamente podemos denominar *modelo Mandeville-Smith*. (Infantino, 2000, p. 22)

Es precisamente, el fenómeno *social* de un orden sustentado de manera independiente de planificaciones centralizadas lo que abrió el camino para el surgimiento de teorías que tratarían de explicar tan fundamental fenómeno. La larga lista de autores clásicos, desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la actualidad hace palpable este interés, interés que tenía el cometido de prevenir el avance de su opuesto lógico: el totalitarismo (es de hacer notar que el opuesto lógico, como frecuentemente se confunde, no es *el autoritarismo*) (Hayek, 1998, p. 141); ya que, al contar con la explicación de los mecanismos de coordinación espontáneos la necesidad teórica de la intervención, de cualquier grado, se diluía.

Este opuesto lógico, el némesis, del liberalismo, el totalitarismo parte del supuesto de que toda elección individual (de manera más enfática: el rango total de elección) no la genera el individuo por sí mismo y para sí mismo, sino su fuente radica fuera de él y se encuentra dirigida hacia el cumplimiento de metas ajenas a

---

<sup>1</sup> Para una revisión histórica de la doctrina de *laissez faire*: Kittrell, Edward R. (1966). "Laissez Faire" in *English Classical Economics*, *Journal of the History of Ideas*, 27(4), (Oct. - Dec.), pp. 610-620.

<sup>2</sup> Para referencia completa: *Smith, Adam (2009). La teoría de los sentimientos morales (Carlos Rodríguez Braun, trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1759).*

sus intereses propios. Desde este ángulo, consecuentemente, el orden social ha dejado de ser espontáneo para mutar hacia un orden social planificado. Los resultados sociales se organizan por decisión impuesta, es el orden social dictado por un individuo que ostenta el poder (o un consorcio monopólico), estamos ante un gobierno omnipotente.

El individuo no determina sus prioridades de decisión; actúa, ciertamente que sí, pero ya no actúa libremente. El resultado necesario de un gobierno omnipotente es la generación de una sociedad conformada por siervos, vasallos y esclavos. Este es un punto de ineludible importancia para comprender la fuerza del liberalismo en su defensa del individualismo, ya que se está defendiendo, por encima de todo, el hombre como fuente propia de sus elecciones y su inherente dignidad en tanto ser libre.

Como de manera categórica lo define Ludwig Von Mises: «El Estatismo aparece en dos versiones: socialismo e intervencionismo. Ambos tienen en común la meta de la subordinación incondicional del individuo al Estado, el aparato social de compulsión y coerción» (Mises, 1944, p. 44).

El liberalismo, por tanto, propone la defensa de los mecanismos marginales de intercambio y de entendimiento entre los hombres, ocupando todos ellos su completa dignidad como participantes del proceso social. Para el lector con formación económica, es altamente probable que surjan asociaciones con las tesis del valor subjetivo basado en las escalas de utilidad marginal de los participantes en el intercambio; sin embargo, hemos de recordar que, a un nivel de reflexión más general, utilizamos el término marginal para todo proceso de intercambio y entendimiento dentro de la sociedad, no únicamente el intercambio económico, recordando que el aspecto marginal de toda decisión individual forma parte de la estructura inherente del actuar humano. Que la elección sea marginal, implica que sea libre. Es la cualidad inversa de la acción total, que solo se logra por mandato.

El intercambio marginal, reservando siempre su aplicación a los campos más extensos del actuar se refiere a la naturaleza *fronteriza* de todo intercambio. Es decir, debido a la existencia de límites claramente definidos entre las partes, se posibilita la naturaleza concreta de la decisión de intercambio. Es decir, la decisión es marginal, porque se decide en el límite donde mi interés propio coincide con el de otro, y las partes involucradas se ven *inducidas*

a evaluar la porción *marginal* de su bienestar con relación a la porción marginal de la contraparte involucrada.

Junto a la naturaleza misma de las decisiones al margen, está siempre presente el límite que hace que existan dos partes igualmente posicionadas para la realización del intercambio, es decir la realización de la acción concertada libremente. Es importante recalcar, una vez más, que para el lector es probable la lectura *económica* de estas afirmaciones sobre la naturaleza marginal de toda decisión humana; es importante ampliar que nos referimos a todo intercambio, donde los bienes y acuerdos alcanzados, descansan en el uso que los individuos pueden hacer de sus escalas personales y privadas de valoración. Por lo que se está coordinando no es meramente un intercambio de cosas, sino que se está priorizando la naturaleza misma del intercambio, donde el acuerdo alcanzado (o la ausencia del mismo) responda a la concreta consideración de lo que cada individuo considera como su prioridad para el cumplimiento de sus propósitos.

Lorenzo Infantino, comentando las ideas del marginalismo en Ludwig Von Mises, remarca:

Mises subraya además que no se puede satisfacer una necesidad sin sacrificar la satisfacción de otras, lo cual significa que los hombres viven en una situación de permanente *privación*. Aunque todos los bienes fueran *libres*, seguiría siendo necesario economizar el tiempo, la propia actividad personal, la propia *vida que pasa*. De donde se sigue que *sólo en el país de Jauja, poblado de hombres inmortales e indiferentes al pasar del tiempo*, puede desaparecer la *privación*. (Infantino, 2000, p.233).

Adicionalmente, para citar al mismo Von Mises sobre la preferencia y el ordenamiento según la utilidad (satisfacción, importancia o significado) de toda acción humana, podemos dar lectura a lo siguiente:

El hombre, al actuar, valora las cosas como medios para suprimir su malestar. Los bienes que, por su condición de medios, permiten atender las necesidades humanas, vistos en su conjunto, desde el ángulo de las ciencias naturales, constituyen multiplicidad de cosas diferentes. El actor, sin embargo, los asimila todos como ejemplares que encajan, unos más y otros menos, en una misma especie. Al evaluar estados de satisfacción muy distintos entre sí y apreciar los medios convenientes para lograrlos, el hombre ordena en una escala todas las cosas, con-

templándolas sólo [sic] en orden a su idoneidad para incrementar la satisfacción propia. (Mises, 2001, p. 143).

Sin ánimo de fatigar al lector sobre este punto, no se está especificando la naturaleza del intercambio a, por ejemplo, la compra de una dotación de madera por una determinada cantidad de dinero, sino que la decisión sea consecuencia de dos partes libres por igual. Lo mismo aplicaría para las decisiones sociales en niveles de concertación distintos; por ejemplo, a un nivel familiar, la posibilidad civil de la separación cuando la unión ha dejado (completamente) de significar un bienestar para cualquiera de las partes involucradas; o cuando la autoridad de los padres sobre alguno de los hijos significa la explotación de estos últimos para el cumplimiento de las metas de los primeros. Hemos de recordar que la esclavitud tiene muchos rostros, porque la vida individual dista mucho de ser una vida circunscrita a un modelo conceptual de decisión. En este sentido, el individuo para el liberalismo no es meramente un *homo oeconomicus*, *homo culturae*, *homo animi*...o cualquier otro adjetivo que circunscriba la particularidad de una decisión o valoración; es, por encima de todo, un hombre libre que establece sus acuerdos, finalizándoles o manteniéndoles acorde a una decisión propia y no la de otros. Y es por tanto, responsable de los resultados finales de su actuar, o dicho de otra manera, responsable de la circunstancia concreta de su vida.

En el liberalismo se otorga un respeto absoluto al espacio de decisión de cada individuo afincado en la creencia que, hasta el momento, este respeto irrestricto es conducente hacia el surgimiento y expansión de la sociedad abierta, que es el medio donde existe la posibilidad de una vida digna para el individuo.

No deja de ser interesante que el estándar moral del liberalismo no se haya resaltado en toda su fuerza; ya que en la literatura sobreviven sus facetas económica y política como las más visibles; sin embargo, el fundamento del liberalismo es moral en tanto y cuanto garantiza la dignidad e igualdad de todos ante las reglas que rigen la sociedad.

Hayek nos recuerda con relación al ideal político de la libertad:

Sin duda alguna, la libertad individual constituye lo que más apropiadamente puede considerarse como principio moral de acción política. Pero, al igual que todos los principios morales, la libertad exige que se le acepte como valor intrínseco, como algo que debe respetarse

sin preguntarnos si las consecuencias serán beneficiosas en un caso particular. (Hayek, 1998, p. 101)

La crítica del liberalismo a las doctrinas contrarias no consiste, fundamentalmente, que generen pobreza, analfabetismo o infelicidad (una vez más, no es el hombre económico, cultural, etcétera; lo que se está defendiendo); la crítica fundamental es que se genera la condición de esclavitud en el ser humano y se le priva del bien moral máspreciado: su libertad.

¿Cómo se genera la posibilidad de un cambio social tan destructivo? Es particularmente importante, para dar respuesta a esta pregunta, la noción de límites y la noción de uso del conocimiento. Todo intercambio requiere el respeto a los límites entre las partes involucradas, que no es otra cosa que reconocer la igualdad de posición entre ellas. Cuando los límites se negocian, es cuando de manera imperceptible se altera la igualdad de voz entre los hombres; ya que algunos tendrán mayor poder para hacer valer lo que para ellos *significa* lo más importante y los desafortunados otros, al contar con menor poder, tendrán que resignarse a aceptar lo que para aquellos terceros es más importante. Aunque las imposiciones sean pequeñas, si se pierde esta igualdad básica en la sociedad, así sea de manera gradual y casi imperceptible, surgirán circunstancias concretas en la que el individuo habrá actuado como esclavo. Y, si realizamos un estudio del desarrollo del totalitarismo, encontraremos que todos han iniciado de manera sutil, imperceptible, y hasta con rasgos de bondad, generosidad e inocencia.

Hayek, nuevamente, con su agudeza histórica nos advierte:

En muchas ocasiones se hace alusión a estos modestos e inocentes objetivos que propugna la acción del gobernante para evidenciar cuán absurdo resulta oponerse al Estado-providencia. Ahora bien, tan pronto como aquella rígida actitud que presupone negar en absoluto a los poderes públicos el menor derecho a interferir en tales materias –actitud que puede defenderse, pero que, en todo caso, la defensa de la libertad no lo exige–, los partidarios de la libertad, por lo común, descubren que los planes del Estado benefactor contienen actividades que rebasan bastante lo que se considera legítimo e indiscutible. (Hayek, 1998, pp. 347-348)

¿Qué es lo que posibilita el engaño? En esto, hemos de recordar que la eterna tentación del individuo es abdicar de su responsa-

bilidad y entregarla a otros, o sencillamente no asumirla. Esto es algo que nos ayuda comprender la facilidad con que se aceptan supuestas verdades, las cuales no han sido probadas y hasta presentan palpables inconsistencias lógicas en sus aplicaciones en el campo social. Los cantos de sirena, tales como: el nacionalismo político, el fanatismo religioso, el intervencionismo económico, el antibinarismo de género; todos ellos ofrecen una perspectiva seductora por la bondad y generosidad de sus metas (la salvación, la prosperidad, la felicidad y aceptación universales). Usualmente, sus ponentes sostendrán que están atendiendo a demandas legítimas y de suprema importancia de la sociedad; el nacionalista ofrece atender primero a los ciudadanos legítimos de una país; el fanático fundamentalista ofrece la salvación a quien ejecute el programa que propone, el intervencionista ofrece bienestar a los más pobres y el promotor LGBTI está luchando por realización personal de sus afiliados. Es de hacer notar que todas estas propuestas, o bien para expresarlo en su forma más general, toda propuesta de este tipo, se auxilia en la creación de grupos para llevar adelante su programa político, y el individuo fácilmente difumina su sentido de responsabilidad individual al adherirse a una *causa social* con la que se siente identificado. Sin embargo, es un engaño para cualquiera esperar que al entregar su responsabilidad individual obtenga los resultados que verdaderamente le interesan. El interés individual, al difuminarse los límites de la responsabilidad, entrega una legitimidad implícita al ponente de la causa o programa social.

Continuando con el argumento, el origen del totalitarismo descansa en la suspensión de los límites en los procesos sociales, y el primer límite que se elimina, aunque sutil, es el fundamental: el límite de la responsabilidad individual. Al abdicar de la responsabilidad individual, el uso del conocimiento se altera, porque ya no se considera lo que para el individuo es importante, sino se considera lo que para la causa o programa es deseable. Los antropomorfismos sociales de toda clase surgen, ya que se proyecta en la causa lo que sería propio hablar del individuo. Las ideas y nociones sobre el injusto mercado, el imperialismo colonizador, la guerra santa o la estructura patriarcal opresora, comienzan a gravitar en el clima social. Sin embargo, es importante recalcar que una de las razones principales para que los mismos surjan como realidades creíbles es la renuncia al sentido de responsabilidad

individual. Al entregar su responsabilidad, el individuo desaparece y cobra realidad la colectividad.

En este contexto, resultan iluminadoras las palabras de Mises:

El colectivismo actual no deriva su fuerza de una necesidad interna del pensamiento científico moderno, sino de la voluntad política de una época favorable al misticismo y al romanticismo. Los movimientos intelectuales son la rebelión del pensamiento contra la inercia, de lo más selecto contra la masa, rebelión de quienes son fuertes porque es fuerte su espíritu, contra aquellos que únicamente sienten con la multitud y con la horda y que sólo [sic] tienen significación por su gran número. El colectivismo es lo contrario: es el arma de quienes desean matar el espíritu y el pensamiento. El colectivismo incubaba el *nuevo ídolo*, el más glacial de los monstruos glaciales, el Estado. (Mises, 2003, p. 71)

En otras palabras, el totalitarismo se nutre de la ausencia de límites individuales, y en sus etapas iniciales, se sientan las bases por la renuncia al sentido de responsabilidad. Al esperar un salvador, el hombre ha llamado a su verdugo. Es por ello que la defensa del uso individual del conocimiento es de suma importancia para evitar los espejismos totalitaristas, y la única manera de asegurar la esfera individual de decisión es el mantenimiento del principio de responsabilidad. Solamente cuando se responde por los actos propios se aprende de la experiencia y se expande la esfera de decisión y de conocimiento del individuo.

Nuestra tarea será el desarrollo de los puntos esenciales de las características intelectivas en una sociedad libre comparándola con la estructura homónima de un régimen totalitario. Todo con la confianza de que será un medio efectivo para discernir propuestas de apariencia legítima pero que, en realidad, terminan esclavizando al individuo.

Llamaremos a nuestra ruta de comparación: conocimiento versus delirio.

## El Jano bifronte del conocimiento: una palabra para dos procesos distintos

La historia del dios Jano de la mitología romana ha sobrevivido en la cultura Occidental más como un signo para referirse a personas con una inclinación hacia la hipocresía y el engaño, de allí



que sea el dios de los dos rostros (Ferguson, 1970).<sup>3</sup> Y no deja de ser útil esta referencia ya que nos adentramos en el análisis de dos perspectivas sobre el *uso del conocimiento* dentro de la sociedad que, utilizan las mismas palabras y referencias, sin embargo giros sutiles en las explicaciones sobre la habilidad cognitiva llevan a conclusiones y hechos sociales dramática y salvajemente opuestos.

Uno de los primeros autores en advertir estas diferencias sutiles en el uso del lenguaje como estrategia de cambio político y social fue Edmund Burke, quien en el intercambio escatológico con un joven francés quien pedía su aprobación y venía para el gran programa de la Revolución Francesa terminó desarrollando un pequeño tratado sobre el uso de las palabras y la confusión de significados en temas sociales. Es particularmente interesante su libro *Reflexiones sobre la Revolución de Francia* (Burke, 2016), el cual se ha convertido en un clásico de la argumentación y exposición lógica al abordar temas sociales. Es que las palabras importan, porque llamar bueno a lo malo, o brillante a lo ilógico no cambia su naturaleza. Pero vivimos en un tiempo en que no se está tan seguro de esto.

En esta primera sección, nos interesa el efecto práctico del conocimiento sobre los participantes en la sociedad. Otra manera de encontrar la referencia al efecto que aquí nos interesa es el efecto moral (en el comportamiento) del conocimiento que se transmite en los procesos sociales durante circunstancias concretas de intercambio y de encuentro: la conversación, la compra-venta, la interacción digital de las redes sociales. Es decir, en el instante donde se traslada información relevante y pertinente para los involucrados por medio de un sistema social de signos. El precio (la razón de intercambio), la palabra (la razón fonológica), el símbolo en general, todos ellos importan porque constituyen, al ser utilizados por las personas, en el sistema habilitante de la conducta organizada, e inteligente, dentro de la gran sociedad, la sociedad abierta o, sencillamente, la sociedad de hombre libres. Sin este sistema de señales, los seres humanos dejaríamos de ser precisamente, humanos, pues se perdería la capacidad de lectura intelectual mediada por símbolos que nos hace referirnos los unos

---

<sup>3</sup> Para una lectura más sistemática sobre la mitología y la religión romanas se puede consultar: Ferguson, John. *The Religions of the Roman Empire*. Cornell University Press, 1970.

a los otros por encima del nivel solipsístico de la urgencia primaria y su satisfacción inmediata.

La sociedad sin este sistema de señales, literalmente, es un amontonamiento de salvajes. La vida social, gobernada por este sistema abstracto que está al servicio de todos, pero que ninguno puede reclamar su autoría exclusiva, es el sistema sustentador de la dignidad humana, es lo que nos hace humanos en el sentido propio del término.

El primer rostro de Jano es benévolo y acertado, para los fines de nuestra exposición: el conocimiento, en su esencia, es un conocimiento generativo de la capacidad de toma de decisiones humanas dentro de la sociedad. En una fórmula breve: es el conocimiento que genera la oportunidad para la habilidad humana, e inhibe la fuerza bruta del salvaje.

Una vez más, Infantino, nos actualiza sobre las ideas hayekianas en otro de sus textos, *Ignorancia y Libertad*: La cuestión central la expone Hayek en los siguientes términos:

El conocimiento existe únicamente como conocimiento individual. (...) El gran problema estriba en la manera de aprovecharse de este conocimiento, que existe solamente disperso como partes diferentes y separadas y a veces como creencias en conflicto de todos los hombres. Esto significa que hay que encontrar el hábitat que nos permita maximizar el uso del conocimiento. (Infantino, 2004, pp. 215-216)

¿Pero qué sucede cuando el conocimiento tiene un efecto paralizante? El otro rostro de Jano. Posterior a mencionar el efecto habilitador del conocimiento, resulta interesante hacer la pregunta opuesta e indagar bajo cuáles condiciones es posible que el conocimiento detenga la habilidad de decisión. En este punto, es crucial destacar la importancia de la descentralización del conocimiento en los procesos sociales.

Es interesante constatar que, cuando el poder de influir en los sistemas de señales gracias a los cuales se comunica el conocimiento pertinente, está diseminado entre todos los participantes se facilita que los límites a la imposición de unos sobre otros se vean observados, ya que ningún participante advierte la posibilidad real de alterar dicho orden de señales sin experimentar un alto costo a su transgresión. Sin embargo, existe un argumento de orden mayor ya que, al no estar nadie en posición de ventaja, cada quien debe llevar la carga completa de sus aciertos y desaciertos

en sus decisiones, es decir, no se le impedirá aprender del error y de hacerse responsable de sus metas malogradas.

En pocas palabras, el error, aunque desagradable para quien lo experimenta, se convierte en una fuente de aprendizaje que agudiza los sentidos y afila la visión hacia el logro de nuevas y más refinadas metas en el proceso social. El fracaso, aunque duro de integrar en la experiencia individual es la única vía que prepara los sentidos del individuo para descubrir nuevas formas de acertar en sus planes, ya que las viejas han quedado obsoletas al haber sido templadas en el crisol de la experiencia.

El sistema de señales al descansar en la igualdad de reglas para todos, inhibe el oportunismo infértil de soluciones ineficaces para quienes estuvieran en una posición de ventaja innmerecida, e induce la utilización del conocimiento de los desaciertos en renovadas propuestas para los que deseen levantarse del mal momento y continuar en la eterna búsqueda del logro de las metas máspreciadas. El sistema de símbolos se convierte en un acicate para el cambio y la habilitación de los participantes. Premia al hombre activo y resta importancia a la parálisis del indolente.

Sin embargo, el mismo sistema de señales puede ser víctima de focos de poder que van restando fuerza a los mecanismos de regulación espontáneos. Cuando el foco de poder se hace absoluto y el sistema de señales pierde su cualidad de descentralización, estamos ante el fenómeno del totalitarismo. Es de recordar aquí la distinción que se realizó desde el inicio entre totalitarismo y liberalismo, y recalcar que el problema de fondo no es un problema de autoridad. El autoritarismo, aunque muestre rasgos que no nos parezcan apetecibles, es un sistema que plantea un problema con relación al mejor método de toma de decisiones dentro de una sociedad, es decir el problema del grado en cual una decisión política debe ser consultada y aprobada por la mayoría o no. La discusión del autoritarismo lleva necesariamente al análisis de su contraparte: el sistema democrático; sin embargo al ser una discusión a nivel de métodos de decisión, y no una discusión en cuanto a principios sobre los cuales se fundamenta la organización social, es una discusión que sale del foco principal del presente ensayo.

Retornando nuestra reflexión, el totalitarismo y su efecto paralizante en el individuo, es importante indagar cómo se relaciona con el problema del conocimiento en sociedad. La respuesta que se aventura en este ensayo es que el totalitarismo muta completamente la naturaleza del conocimiento utilizado en la sociedad

pues ya no es el conocimiento marginal de cada participante el motor del proceso social, sino que es el conocimiento total de un único ostentador del poder, quien tiene la ventaja absoluta de poder sobre los demás, el único conocimiento que moviliza el engranaje social. Es propio llamar a este conocimiento delirio, pues adicional a la metáfora de la locura del dirigente totalitario, es pertinente el adjetivo pues el conocimiento que se comunica entre los participantes se moviliza sin ningún tipo de límite. Las puertas que se abren y cierran en los intercambios dentro de una sociedad libre, se quedan completamente abiertas de tal suerte que la instrucción de un dirigente totalitarista viaja sin problemas entre todos los participantes quienes la única opción que tienen será acatar la misma. La parálisis es el efecto razonable en los participantes de los diferentes procesos sociales debido a que si bien actúan, sus acciones han dejado de responder a su impulso autónomo. Aunque parezca contradictorio, es una acción paralizada, debido a que en su ejecución ya no participa el interés del individuo que la ejecuta, este es ya un mero instrumento de una voluntad que le es ajena.

¿Pero semejante esclavitud cómo no sería evidente y repulsiva para cualquiera? ¿Cómo es posible que una sociedad, o un pueblo entero, permita semejante violación de su espacio privado y convertirse en ejecutores sempiternos de la voluntad de un tercero? Es importante recordar aquí la íntima relación que hay entre la cualidad de la acción del individuo y el sistema de señales en una sociedad.

*Camino de Servidumbre*, de F. A. Hayek (2010), es ya una obra clásica, pero que no deja de enviarnos lecciones atemporales. Ya que señala con una agudeza implacable la íntima relación entre la alteración del sistema descentralizado de señales y el surgimiento de intervenciones graduales que culminarán, tarde o temprano, en un régimen de esclavos. Difícilmente un dictador llegará a ocupar su posición de poder absoluto apelando a un programa de esclavización directa de sus seguidores; esto sería faltar al buen discernimiento de quien lee estas líneas.

El totalitarismo apelará al delirio, al germen de locura y de liberación de reglas que, en el fondo, pulsa en mayor o menor grado en los individuos. Hemos de recordar que la estructura intelectual del ser humano se encuentra inclinada a tomar atajos en su pensamiento y buscar soluciones que parecen razonables, pero que constituyen verdaderos espejismos que se acomodan a

la siempre tentadora vida cómoda y fácil. Al fin, todos somos humanos y aferrarse a una verdad que nos beneficia sin incrementar nuestro esfuerzo será el canto de sirena hacia el cual debemos buscar los filtros intelectuales para no caer tan llanamente en sus seductoras melodías.

Varios han dado una nombres a estos atajos, algunos les llaman sesgos (Kahneman, 2012), otros antropomorfismos (Hayek, 2003), quizá los más osados hasta hayan jugueteadado con la noción de fanatismos. Muchos nombres para una misma realidad: las verdades cómodas siempre seducen, y los premios fáciles convocan multitudes. Sin embargo, el canto de la sirena pedirá la vida de quien lo escuche, como dolorosamente se evidencia en los diferentes episodios totalitaristas de la historia (particularmente ilustrativo los episodios del siglo XVIII<sup>4</sup> y XX<sup>5</sup>).

El sistema de señales funciona porque existen límites entre los individuos y porque en última instancia respetan la voluntad de decir sí o de decir no ante un intercambio. Sin embargo, el discurso del delirio ofrece fábricas sin capital, pan sin hornos, felicidad sin lágrimas, trabajo sin productividad, un cielo donde para entrar solo hay que renunciar a los límites, en pocas palabras hay que renunciar a ser hombres (Mises, 2003).<sup>6</sup>

El delirio es el conocimiento corrompido y extraído de sus mecanismos usuales de comunicación. Estamos ante la locura de creer que entendemos mejor la sociedad de lo que ella misma se entiende. Sin embargo, el pensar sin reglas, el planificar sin prioridades, y el fracasar sin costos, son todas ellas promesas de las cuales nunca debemos subestimar su poder seductor. Personas auténticamente libres, sin darse cuenta necesariamente, entregan su autonomía al participar del discurso del delirio. La parálisis individual será el efecto de la fantasía social que ha sido aceptada e incorporada por una sociedad.

Para subyugar a un pueblo o a una nación, el primer paso no es la fuerza bruta, esta última se muestra en las etapas tardías del frenesí totalitario;<sup>7</sup> sino que el primer paso siempre ha consistido

---

<sup>4</sup> La Revolución francesa.

<sup>5</sup> La I y II Guerras Mundiales.

<sup>6</sup> Sobre los cambios en los diferentes ámbitos sociales y sobre la condición humana misma, es ilustrativo, nuevamente, *El Socialismo*, de Ludwig Von Mises.

<sup>7</sup> Es particularmente ilustrativo el análisis sobre el Destruccionismo en: Mises, Ludwig. *El Socialismo, Análisis Económico y Sociológico*. (Unión

en relajar la disciplina social alterando los sistemas de señales. Es como embriagar al dueño de la casa antes de entrar a robar sus posesiones, solo que con el agravante de que además del robo se le obligará a servir a su ladrón (Mises, 2003).

Todo delirio culminará en la parálisis individual.

## Los laureles y los cardos de la acción libre

Es ahora momento de analizar un ángulo diferente de la acción individual. Nos centraremos en esta sección en los tipos de experiencia que rodean la acción durante el proceso social, este puede tomar dos frentes, como hemos recalcado ya: el frente liberal y el totalitario.

Para una consideración de lo que las personas hacen en sociedad, resulta imposible abstraerse de la circunstancia dentro de la cual la misma acontece; esto debido al hecho evidente de que todo comportamiento responde a sus efectos en el medio social inmediato, por lo que es importante describir aquí las propiedades generales de este intercambio entre la circunstancia y el actuar de cada participante en la sociedad.

Es particularmente importante este punto porque pretender abstraer el comportamiento de su realidad concreta es un error metodológico que nos orienta hacia discusiones bizantinas, lógicamente perfectas, pero teóricamente falsas (Hayek, 1998).<sup>8</sup> No está de más mencionar aquí que el conocimiento que nutre y sustenta el quehacer humano no es ni siquiera de naturaleza lógica, sino es ante todo un conocimiento mediado por normas y regularidades de la experiencia social. Por ejemplo: saber que en una circunstancia concreta, la casa que se habita permanecerá sin ser expropiada, no depende del razonamiento lógico de que es inconcebible que tal cosa suceda; sino de las expectativas que emanan de la estabilidad de las reglas acorde a las cuales nos regulamos los unos con los otros en la sociedad.

Comencemos, pues, con el evento normal y ordinario que usualmente nos informa sobre la efectividad de la acción en sociedad: el error. Este mecanismo, íntimamente relacionado con la

---

Editorial, 2003) pp. 459-510.

<sup>8</sup> Sobre teorías políticas lógicas, pero falsas, es interesante visitar el capítulo sobre *El Rechtsstaat* en: Hayek, F.A. *Los Fundamentos de La Libertad*. (Madrid: Unión Editorial, 1998) pp. 264-280.

reconfiguración de nuestra estructura de conocimiento, es el que nos permite asimilar un límite a nuestras proyecciones iniciales. Al fallar en el logro de una meta, se da por descartado un curso de acción que se creía, inicialmente, adecuado o idóneo para modificar las circunstancias hacia un nuevo arreglo más apetecible y más significativo. Este aspecto es un ejercicio de reflexión que tiene sentido a prácticamente todos los que han comenzado un proyecto y han fracasado, no se está mencionando aquí una novedad de especial importancia.

Sin embargo, nos interesa indagar un efecto adicional del error y de la experiencia de fracaso en la acción individual, lo que hemos dado en llamar al inicio de la sección los laureles de la libertad. Aunque parezca, frente a un primer análisis, que el fracaso tiene una señal negativa para la acción; hemos de recordar aquí que estamos analizando no tanto el efecto sobre la motivación específica de un individuo, sino el efecto en la ampliación del conocimiento al cual puede acceder con la experiencia del error. Aunque paradójico, el fracaso es la corona que se otorga en el sistema de una sociedad libre. Reflexionando de una manera más reposada, es posible apreciar que con cada error se elimina una creencia fantástica sobre un determinado curso de acción, donde el encadenamiento de los medios y el logro de fines, sencillamente no se sostiene. Simultáneamente al desengaño de un curso de acción se retorna nueva información sobre la ampliación del rango de medios posibles, aunque no agotados, que están a la disposición del individuo. Por ejemplo: a nivel familiar, la joven pareja que al descubrir la imposibilidad de procrear busca la alternativa de la adopción, y completar la experiencia familiar bajo otra modalidad. El resultado es un descubrimiento más profundo de las cualidades fundamentales de una familia en la que, al ampliarse el rango de medios, se descubre que por otros caminos se puede llegar a consolidar la altamente significativa experiencia familiar. Tomar nota que se ha elegido un ejemplo diferente del campo económico o político, pues la sociedad libre ofrece la organización espontánea de la acción en todos y cada uno de los ámbitos de la experiencia humana. Pues, es de recordar, una vez más, que es la libertad la que otorga la dignidad humana a toda experiencia individual.

El resultado del error, no es otro sino el de la ampliación del conocimiento de las normas que regulan todos los procesos sociales. No necesariamente significará el éxito en la nueva empresa individual (ya que siempre estará presente el límite de la realidad

para con nuestras expectativas), pero ciertamente significará un nuevo uso de los medios disponibles para el logro de un determinado fin. Por partes, se dará una asimilación más amplia y más abstracta de estas reglas espontáneas, siendo esta abstracción progresiva de las mismas las que le otorgarán mayor margen de elección a individuo, este se dará cuenta que puede intentar nuevos cursos de acción. En cierta forma, el fracasar eleva la estructura de conocimiento hacia nuevas configuraciones normativas y, por tanto, se multiplica su efecto liberador sobre las vías de acción. El error habilita todavía más, porque libera la voluntad del sujeto de sus pretenciosos planes iniciales. Sin darse cuenta, el individuo ha recibido la corona de laureles de quien, al fallar, se liberó de la esclavitud de espejismos y fantasías.

Hayek, con relación a la incorporación de las experiencias en el marco de la vida en sociedad, nos comparte:

Sería más correcto pensar en el progreso como un proceso de formación y modificación del intelecto humano; (...). Es absurdo pretender que podemos derivar de tal discernimiento las leyes necesarias de evolución que debemos seguir. La razón humana no puede predecir ni dar forma a su propio futuro. Sus progresos consisten en encontrar dónde estaba el error. (Hayek, 1998, p. 68)

Corresponde ahora indagar sobre los cardos de la libertad, los que le destruyen y le desaparecen de la sociedad. La antítesis del descubrimiento es el sesgo de nuestras teorías y modelos que orientan nuestra actuar. Resulta ilustrativo recordar el significado original del sesgo en la teoría matemática pues aplica perfectamente hacia otros campos.

El sesgo, en la teoría cuantitativa se define como una predicción que tiene puesto un énfasis en los valores esperados de una función de tal suerte que se altera la imagen de los mismos dando una certeza engañosa al observador. Es por ello que, en las teorías aplicadas, una de las tareas más importantes, y que se debe ejecutar de oficio, es obtener estimadores insesgados en las fórmulas que orientan la interpretación de los datos.

Lo más interesante es que, en la vida social, el intelecto no se guía por algoritmos matemáticos, pero sí por nuestras teorías sobre la manera en que los eventos se relacionan entre sí. Nuestros marcos maestros de referencia, o eslabones maestros, que constituyen el andamiaje de la estructura del intelecto humano



pueden servir de manera muy similar a lo que se acaba de ilustrar con el ejemplo matemático, es decir, relacionan unos eventos con otros. El sesgo, sin embargo, al afectar la acción individual, rebasa ya los estrechos marcos del ejemplo matemático, y se torna en un sesgo praxeológico propiamente dicho, debido a que le otorga un peso adicional a ciertas estrategias y caminos de acción que no se ven necesariamente refrendados por la experiencia de los resultados obtenidos. Es por ello que una manifestación del sesgo en la acción social lo constituye la independencia artificial entre resultados y acción, entre la meta y la estrategia, en definitiva, entre el medio y su fin.<sup>9</sup>

Debemos analizar con mayor detenimiento el sesgo individual, ya que el mismo es posible únicamente cuando el mecanismo natural utilizado en los procesos espontáneos, es decir, el mecanismo de ensayo y error, deja de operar en toda su fuerza porque se empiezan a dar casos, circunstancias o situaciones, en los cuales el medio utilizado para acometer una meta comienza a ser premiado sin que constituya un medio efectivo y probado. Aunque sea salvajemente ilógico lo que se afirma en esta ruptura medio-fin, es pertinente recordar, como se mencionó con anterioridad que la naturaleza básica del conocimiento social no es, ni por asomo, lógica, sino que las concordancias que hacen predecible nuestras acciones concertadas descansan primordialmente en la operación de los sistemas de señales de la sociedad. Es un gravísimo error tratar de corregir los sesgos sociales que nos ocupan con gimnasias lógicas, debido a que nos enfrentamos a situaciones en la que la lógica misma ha dejado de importarles a los actores partícipes del sesgo.

El vacío que se abre gracias a la operación de los sesgos no es un vacío conceptual es, ante todo, un vacío normativo donde se permiten otras fuentes de confirmación sobre la viabilidad de los caminos de acción desarrollados. Porque, es de hacer notar que la supervivencia del sesgo en el conocimiento social se mantiene porque existen validaciones alternas que han usurpado el mecanismo del error y del fracaso como fuente dilecta de aprendizaje.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Sobre los sesgos y sus efectos en nuestros juicios y acciones, aunque fue un tema tratado en autores como F.A. Hayek y Ludwig Von Mises; ha encontrado su apogeo en el desarrollo de la economía comportamental contemporánea. Es muy ilustrativo el capítulo sobre Los Dos Sistemas en el libro *Pensar rápido, pensar despacio* de Daniel Kahneman (2012).

<sup>10</sup> Lo que nos recuerda a la noción de *La Fatal Arrogancia* que legó F.A. Hayek al estudiar el socialismo, para referirse a la pretensión del

El sesgo, es decir, la ruptura entre medios y fines, es posible cuando se comienza a ejercer el poder más allá de los límites individuales, es decir, es consecuencia de la activación, germinal si se quiere, de la plataforma sobre la que se erigirá el aparato totalitarista. No es de extrañar que uno de los objetivos primordiales de todo programa opresivo es la alteración del uso del conocimiento en la sociedad para legitimar caminos de acción opresivos con el afán de lograr las metas más apetecidas dentro de una sociedad (siendo estas, frecuentemente, la liberación de la pobreza, el sufrimiento o cualquier estado calamitoso de cosas por las que se requiere la tan nefasta intervención directa). Se puede notar que estamos ante la imposición, a fuerza de intimidación, de relaciones inconsecuentes entre las acciones y sus metas, y el sesgo quedará consumado cuando se acepte como real, válida o probada, una relación sobre los eventos sociales que, si se examinara a la luz del ensayo y el error, serían magnos disparates.

Estamos ante un embrutecimiento inducido, y por tanto injusto, porque se sustituye el mecanismo espontáneo de información (el significado de los precios, las palabras, las leyes, y para fines expositivos, de todo símbolo que tenga el poder de concertar la acción entre individuos libres) por un adefesio artificial que llamará triunfo al fracaso, prosperidad a la pobreza, comunicación a la ecolalia, cordura a los disparates, sabiduría a la más eximia estupidez.

Sin embargo, el sesgo necesita, como todo hábito, ser reforzado desde alguna fuente, por lo que es importante exponer aquí el mecanismo reforzador, el cual recibirá el nombre de solipsismo, que no es otra cosa que la posesión ilegítima de la realidad por parte del individuo. Y es posesión ilegítima porque no se paga el precio para poseerla y disfrutarla, ya que se ha suspendido la experiencia del fracaso. Para términos expositivos, estamos ante un aprendizaje sin experiencia, por lo que la palabra descubrimiento no aplica pues no existe novedad en la reconfiguración de la estructura del intelecto. El descubrimiento es suplantado por la imaginación fantástica del dirigente delirante.

Esto tiene como efecto la anulación de la voluntad individual debido a que la acción aunque es ejecutada ya no responde a los intereses de cada quien, sino a una partitura fabulosa de un

---

conocimiento como el punto crítico de inflexión de la viabilidad de todo sistema socialista.

individuo que proyecta su voluntad sobre la de todos los demás, suplantándola. En su forma más pura, el totalitarismo es una violación de la esfera subjetiva más íntima de las personas, es decir, sus esperanzas y metas más significativas. Es de recordar que lo que se elimina no es la acción en sí, sino la elección libremente ejecutada, por lo que se desprende que la voluntad individual queda anulada, pues ya no importa preguntarles a las personas si quieren hacer o no lo que, de hecho, tendrán que hacer.

No basta dejar de advertir aquí el énfasis sobre la naturaleza del control social en un orden donde la libertad ya no es el signo y señal de los procesos de intercambio y entendimiento entre las partes. El pensamiento individual se desprende totalmente de la esfera del sujeto y deja de tener su función habitual de elegir, dentro de todas las opciones disponibles, la que mejor responde sus intereses, y luego ponderar los medios idóneos para lograr la meta apetecida; sino más bien el pensamiento muta o se transforma en una suerte de proceso calculista donde se trata de responder únicamente la pregunta sobre la eficiencia con que se cumple una tarea para asegurar las garantías mínimas de sobrevivencia. Nótese el cambio de términos, ya no tiene sentido hablar de metas, pues la libertad de elección se ve drásticamente disminuida o eliminada; la meta es referida como tarea, pues la pregunta que le queda reservada al sujeto es si la cumplirá de manera eficiente, si es que desea conservar su salud, su bienestar y, al final, su vida.

Jamás se debe perder de vista que el objetivo de un régimen auténticamente totalitario es la eliminación del rango de decisión individual. Lo que se busca, en su más cruda formulación, es el control absoluto del intelecto individual. Se querrá conservar la fuerza y las capacidades individuales, pero sin el autogobierno del hombre actuante. Se desea obtener un esclavo.

Es por ello que la voluntad individual queda paralizada, y solamente queda la obediencia como condición única de la acción, ahora colectiva.

## **El sonido del silencio: el egoísmo delirante**

Corresponde ahora en esta sección indagar los efectos en las actitudes del individuo de la supresión del sistema de señales en la sociedad libre. Comenzaremos ahora con el contraste de su opuesto, la naturaleza social de todo conocimiento individual.

Aunque a primera vista parezca paradójico, las metas individuales solamente pueden ser coordinadas bajo dos factores de naturaleza social: la esfera subjetiva de valoraciones y la información del sistema de señales de la sociedad.

La primera, la esfera subjetiva, es de naturaleza social debido a que, si eliminamos esta faceta de las valoraciones humanas, quedaríamos ante la realidad primaria de las urgencias biológicas o instintivas desde las cuales no se requiere ninguna consideración especial para su análisis. Además, vale la pena hacer notar, representa un embrutecimiento del carácter en el individuo ya que las capas más finas donde descansa la vida humana, a nivel personal, no existen. Estamos ante la realidad del organismo completamente reactivo, donde la escala valorativa no contempla categorías sociales más complejas que son las que nutren cualquier proceso de decisión y planificación humanas.

Demos un ejemplo, y para representar aún más el ángulo social de todas las necesidades humanas, nos detendremos en una ilustración de necesidades básicas como lo puede ser el hambre. La satisfacción de esta necesidad primaria, a nivel humano, toma la forma de la elección de alimentos, y ya solo esto hace necesario referirnos a categorías sociales, ya que la categoría de alimento supone una experiencia social en la que se considera el cómo, cuándo y qué consumir. Es decir, hasta el hecho primario de saciar el hambre, en un contexto humano, se refiere a una experiencia social, ya que el ser humano no ejecuta de manera instintiva los mecanismos de alimentación; así se trate de una decisión tan urgente como la que estamos tratando, supone una elección del tipo de alimento que se desea o se busca. Es decir, el hambre y podríamos decir, cualquier otra necesidad básica o instintiva, está mediada por una experiencia social sin la cual el comportamiento individual estaría desorientado.

Extendiendo nuestro ejemplo, hemos de considerar que las metas humanas no solo suponen mayor complejidad de los medios de los cuales nos servimos para alcanzarlas, sino que suponen una ampliación de la esfera subjetiva donde se incluyen otros conceptos sociales como la familia, las costumbres, los socios, la práctica religiosa, y en general los valores que, para ser realizados,

requieren que al individuo le importe como propio el bienestar de los demás.<sup>11</sup>

Hayek comentaría sobre este punto:

No hay duda, por supuesto, que en lenguaje de los grandes escritores del siglo XVIII era el *amor propio* y hasta los *intereses egoístas* de los hombres a los cuales se les representaba como los *movilizadores universales*, (...). Sin embargo, estos términos no se referían al *egotismo* en el sentido más específico de la preocupación exclusiva por las propias necesidades de parte de la persona. Lo *mío* que era lo único que supuestamente le importaba las personas, incluía de hecho a la familia y a los amigos, y no habría hecho diferencia para la línea del argumento, el suponer que incluyera cualquier otra cosa que a las personas, de hecho, le importaban. (Hayek, 2009, p. 13)

Detengámonos ahora un poco sobre la categoría de familia, pues es una experiencia prácticamente universal a todos los lectores. Resultará evidente para cualquiera que es una experiencia común que un individuo trabaja, se esfuerza y se capacita en función del bienestar que quiere dejar para sus seres queridos. Entonces, su esfera subjetiva de decisión contemplará la productividad en sus labores y empresas con la finalidad de que una parte significativa del lucro proveniente de sus actividades productivas se destine al resguardo del bienestar y desarrollo de su círculo familiar primario. Es decir, el individualismo supone siempre el cumplimiento de metas que no se pueden entender sin la experiencia social. Y esta es la diferencia que debemos tener presentes al analizar la naturaleza del egoísmo en las ciencias sociales, ya que es un absurdo completo hablar de un mítico individuo puramente egoísta que está constantemente buscando su satisfacción personal con completa indiferencia a los demás. Es un sofisma que permea algunas veces las discusiones sobre la libertad; ya que no existen estas míticas necesidades personales puras. Hasta el hecho de desear saciar el hambre supone una experiencia social, como fue expuesto anteriormente.

La crítica de liberalismo ha sido periférica al aspecto motivacional de las acciones, es decir, no es de un interés supremo si el individuo desea trabajar para obtener su alimento diario o si desea trabajar para obtener el alimento de la comunidad con la que se

---

<sup>11</sup> Cuestión conceptual que ha venido planteada desde los trabajos de los clásicos, por ejemplo en la formulación smithiana del *self-love*.

siente identificado; el interés supremo del liberalismo es que, sea que el individuo solo le interese su alimento o el alimento de sus seres queridos, lo busque por su propia voluntad y sin obstruir la voluntad de otros. El punto, más profundo, al criterio del autor de este ensayo, es que en la sociedad, toda decisión individual, supone una interacción y experiencia con los demás.

El némesis del liberalismo no es tanto el egoísmo, sino el embrutecimiento de la decisión individual cuando se despoja de su dignidad a cualquier decisión, sea esta cual fuere, cuando la misma ha dejado de ser libremente escogida. La libertad se nutre de la voluntad, la decisión y la inteligencia de cada quien; la ausencia de libertad exige obediencia, sumisión y rutina. Es por ello, lógico concluir que la libertad requiere de una interacción espontánea constante; lo cual da por descartado cualquier mítico ser egotista; en cambio, el totalitarismo requerirá, forzosamente, el aislamiento y la parálisis de toda interacción libre. La libertad siempre tiene voz,<sup>12</sup> por lo que su ausencia se percibirá en la posición dominante del silencio (Fuster, 2014, p. 264).

El delirio totalitario provocará, pues, el ruido ensordecedor del silencio. La voz se extingue entre los actores cuando no existe comunicación que sustente la misma. Los individuos enmudecen no porque no tengan nada que decir, sino porque los mecanismos de comunicación se han suspendido. ¡Gritarán!, pero sus voces no llegarán a nadie. El sistema de señales, al dejar de existir, se ha retirado los mecanismos de recepción e interpretación habituales entre los individuos. La única voz que resuena en las mentes es la del dirigente totalitario, quien susurra día y noche sus delirios, para que se vean materializados por medio de una sociedad ya sometida.

Corresponde ahora analizar la condición social que facilita, y al mismo tiempo advierte, sobre la preparación de un sistema totalitario, siendo esta condición la del aislamiento social, en otras palabras, la anulación de la libre convivencia y su sustitución por una convivencia artificialmente mecanizada y oxigenada cuya

---

<sup>12</sup> Aunque abordando otros temas, siempre relacionados con aspectos evolutivos de la libertad, de la maduración espontánea del habla en los seres humanos el científico Joaquín Fuster se refiere a este proceso como *la voz de la libertad*. Una analogía más que justa en la línea del argumento desarrollado en esta sección del ensayo.

característica esencial es dicho aislamiento como símbolo y signo de las relaciones sociales.

Es de hacer notar que el objetivo del totalitarismo no es exterminar la sociedad, sino un tipo especial de experiencia social, la experiencia libre. Y para ello el aislamiento funciona como el mecanismo más idóneo de control sobre los demás. Se apunta esencialmente al comportamiento espontáneo del sistema de señales, alterando la frecuencia con que se utiliza, los símbolos por medio de los cuales funciona o, en sus manifestaciones más crudas, alterando el significado que comunican.

Por tanto, no necesariamente, un sistema totalitario eliminará los precios, los tribunales o salas de justicia, el lenguaje habitual de una sociedad y hasta la forma habitual de las instituciones sociales (matrimonio, familia, religión o empresas). No, porque no les interesa, una vez más sea dicho, eliminar a la sociedad, a las formas y costumbres, sino modificar la naturaleza misma de la experiencia social. Si la señal de la experiencia social libre es la coordinación descentralizada por medio de sistemas de señales descubiertos por una experiencia previa en la evolución social, la señal de la experiencia social esclavizante es la desorganización y aislamiento de los individuos por medio de un sistema de señales que ha dejado de estar descentralizado sino que, más bien, responde a un dirigente con delirios totalitarios.

Por ello, hemos de recordar que la diferencia principal entre los sistemas políticos responde a la naturaleza última de este fenómeno que recibe el nombre de «sociedad»; que más que referirse a un mero grupo de personas reunidas, se refiere a un tipo de experiencia individual guiada por normas que le trascienden como ser unitario, y que al mismo tiempo le coloca en una condición que le habilita usar con potencia multiplicada sus capacidades, talento e inteligencia. Hemos de visualizar al totalitarismo como un régimen que, lejos de ser un experimento aventurado de unos que otros dictadorzuelos, constituye un programa que propone una experiencia social distinta y que, a juicio de sus ponentes, supera con creces las ventajas de la experiencia social libre. Siendo esta confianza en su superioridad como ponencia política y social la que le faculta para manipular el sistema de señales de la sociedad libre; provocando como primer síntoma de su avance social la desarticulación de los senderos simbólicos que conectan el comportamiento de unos con otros.

Llamaremos a esta experiencia aislamiento artificial, ya que aunque las personas tengan voz, opinión y voto, el impacto o reconocimiento dentro de un contexto social de lo que digan, piensen o propongan se anula. Es un aislamiento por anulación de la esfera individual y por reducción del rango de decisiones autónomas que importen para la sociedad.

Al inhabilitar el sistema de señales surge la experiencia de aislamiento social, sin que esto signifique de ninguna manera el aislamiento necesariamente físico de vivir junto a otros; es un aislamiento que ciertamente tiene la señal del exilio y del destierro artificial del uso de las normas y hábitos de la sociedad libre.

Destierro artificial debido a que los individuos podrán «comprar» en los «almacenes» y «vender» en sus «tiendas», pero sus actuaciones no incidirán en el comportamiento del sistema de precios y por tanto, estarán relacionándose unos con otros sin manera alguna de conocer la efectividad de sus planes,<sup>13</sup> ya que al dejar de funcionar el sistema de señales (en este ejemplo, el sistema de los precios) bajo el signo de la libertad, comunican información irrelevante y facultan el surgimiento de múltiples sistemas negros donde el abuso y el aventajamiento desleal dejarán su huella (por ejemplo: los mercados negros de víveres en las crisis de escasez bajo gobiernos totalitarios, dentro de los cuales las hogazas de pan llegan a constituir de hecho un artículo de lujo). Destierro artificial porque el lenguaje ya no comunica lo que habitualmente se acostumbra, sino que conlleva connotaciones artificiales que desorientan eventos sociales, tal como se puede observar en la «crítica del binarismo» y el surgimiento de «múltiples géneros» establecidos en los programas políticos de los colectivos y grupos de interés de las comunidades LGBTI; donde «hombre» y «mujer» han dejado de ser palabras que designan fenotipos sexuales habituales para convertirse en palabras que constituyen actos de «discriminación», «opresión» y «odio» en contra de las «libertades sexuales».<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Este ejemplo sobre la imposibilidad del cálculo económico en el marco del socialismo fue extensamente abordado por Ludwig von Mises en su *Socialismo*.

<sup>14</sup> Es importante resaltar que el problema de la conducta sexual y su conexión con el socialismo no es nuevo. En *El Socialismo* de Von Mises se dedica todo un capítulo al tema de la *Organización Social y Constitución Familiar*. Sin embargo, el desarrollo moderno de las agendas políticas de la identidad de género y sus implicaciones para el liberalismo ha



Parece una discusión relativamente inocente la de los giros del lenguaje, sin embargo, para resaltar un evento reciente asociado a unos de los ejemplos descritos anteriormente, basta con recordar el cierre de Masterpiece Cakeshop, Ltd. que aconteció en Colorado, Estados Unidos de América, debido a la negativa del dueño de la mencionada pastelería, negativa que obedecía a objeciones de conciencia personal de realizar un producto a una pareja homosexual, bajo el argumento que los derechos de los referidos clientes se habían quebrantado. Es de hacer la salvedad que el liberalismo no se opone, así como tampoco favorece, la diversidad sexual; únicamente establece que toda acción individual sea fruto de la voluntad propia y que, en este proceso, no se anule la voluntad de los demás coercitivamente.

Al cancelar un negocio por un acto voluntario de no vender del dueño de la pastelería, se envió el mensaje de que una negativa comercial es un crimen punible. El hecho social elemental defendido desde el liberalismo, de poder decir sí o poder decir no, a lo que el individuo quiera hacer en un momento dado quedó quebrantado en este caso en concreto donde la confusión política en torno a los temas de género abrió las puertas para la persecución de delitos inexistentes y deducción de responsabilidades donde no aplica. Para cerrar este ejemplo, el caso fue revisado a nivel de la Suprema Corte de aquel país, otorgando el derecho de reabrir el negocio.<sup>15</sup> El lector puede revisar el sumario del caso para conocer unos de los razonamientos jurídicos más interesantes en lo tocante a las libertades civiles, sociales y de conciencia en épocas recientes.

Para retomar el argumento central de esta sección, las palabras se usan, pero tienen diferentes cargas y significados que la convierten en un arma engañosa al servicio de los programas donde se reducen las libertades individuales.

Al suplantar la naturaleza de la información, es decir los significados, que se albergan en los sistemas de coordinación espontáneos, no es que únicamente se altere el significado transmitido, sino

---

contado entre sus exponentes más divulgados al politólogo argentino Agustín Laje Arrigoni. Para referencia adicional, véase: *El libro negro de la nueva izquierda, ideología de género y subversión cultural* de Nicolás Márquez y Agustín Laje Arrigoni.

<sup>15</sup> El sumario del caso puede ser consultado en el sitio web de la Corte Suprema de los Estados Unidos de América. El enlace recopilado al 4 de agosto de 2018 es: [https://www.supremecourt.gov/opinions/17pdf/16-111\\_j4el.pdf](https://www.supremecourt.gov/opinions/17pdf/16-111_j4el.pdf)

que se modifica esencialmente el sistema de coordinación mismo haciéndolo un sistema teledirigido por unos pocos individuos, en otras palabras haciéndolo un sistema gobernando centralizadamente por una agenda política y social concreta. Sin embargo, la amplitud de su funcionamiento, es decir el hecho de que la gente compra y vende formulando precios, habla y escucha utilizando palabras, entre muchos otros ejemplos, es un recurso que no necesariamente será destruido por los dirigentes totalitaristas, siendo esto lo más lamentable, pues lo que buscan es que este mismos sistemas produzcan el efecto contrario que se desea: el aislamiento social del individuo.

El efecto concreto que se tendrá es la de un individuo impotente gobernando por una manipulación de un gobierno omnipotente. La gente seguirá actuando y haciendo cosas, pero la naturaleza social de su actuar será la del esclavo, y el esclavo habla pero nadie lo escucha, piensa, pero a nadie le importa, en otras palabras, el esclavo vive dentro de un grupo, pero la experiencia social que le marca es la del aislamiento absoluto. No conoce y no sabe nada de la «sociedad», porque los códigos que le orientaban dentro de la misma han sido esencialmente suplantados.

¿Puede liberarse de este exilio?, en teoría sí, pero recordemos que el precio de la desobediencia será la muerte.<sup>16</sup>

## La dignidad del hombre: dueño y señor de su conocimiento

En esta sección se abordarán las características de la concepción del hombre en la condición de libertad. Es interesante constatar que la antropología del liberalismo, en su mayor parte, está relacionada, como es comprensible, con sus cimientos sociales. También, es de hacer notar, que muchas de sus concepciones giran alrededor de la tradición hedonista, ya que ha permitido desde un punto de vista social, sentar una base simple y fértil para explicar la dinámica de la cooperación social. Esta concepción hedonista, dentro del marco más extenso de la filosofía social liberal ha sobrevivido como una propuesta contraria a concepciones metafísicas y suprasociales

---

<sup>16</sup> Ludwig von Mises en su libro *Gobierno Omnipotente* aborda los aspectos prácticos del sometimiento social por parte de los gobiernos totalitaristas.

del hombre, curiosamente, para prevenir totalitarismos y tiranías de corte mesiánico.

Esto es importante de explicar, debido a que muchas de las concepciones hedonistas del hombre, en tanto un ser que busca en lo concreto de su experiencia cotidiana lo que le provee experiencias agradables y satisfactorias (entendiendo el término en una concepción amplia *de lo que hace agradable la vida*, por lo que el placer estético, de la convivencia social, entre otros, deben ser considerados y no meramente el placer físico; si se redujera a esto último, se estaría ofreciendo una imagen muy estrecha y sensualista del hedonismo (Mises, 2001, p. 27). El hedonismo, entonces, vino a nutrir una tradición antropológica que ha dominado en el liberalismo; este dominio, como ya fue mencionado, obedece a la separación y el distanciamiento que todo liberalismo busca de concepciones metafísicas, mesiánicas y de morfología profética que han nutrido las filosofías sociales totalitaristas.<sup>17</sup>

Es en este aspecto cotidiano que el ser humano que busca su alimento; abundante y sabroso; o que le interesa trabajar por su cabaña, cálida y cómoda; se convierte en una teoría antropológica mucho más *fiable* para explicar la dinámica de la cooperación social. Se tiene desconfianza de concepciones heroicas del ser humano; dentro de las cuales se consideraría el caso de personas extraordinarias que buscan y viven experiencias límites para su capacidad de resistencia en pos de la alta estima de sus ideales (por ejemplo, pacifistas como Mahatma Gandhi, o de los muchos héroes sobrevivientes de la experiencia del Holocausto). En otras palabras, el énfasis en el utilitarismo no está dado como un mandato ético (en el sentido de que el ser humano deba buscar el placer como horizonte último de su actuar), sino es una afirmación de naturaleza antropológica, ya que responde más al interés de cómo es el hombre en su realidad habitual de la convivencia social.

Y siendo un poco audaces, se podría afirmar que el hedonismo constituyó una afirmación empírica sobre hechos patentemente evidentes,<sup>18</sup> como el hecho de que, en general, muchos de los esfuerzos de la vida en sociedad están destinados para resolver preocupaciones terrenales. Es importante hacer notar, entonces, que el liberalismo no rechaza los actos heroicos *per se*, tampoco

---

<sup>17</sup> Véase *El Socialismo* de Ludwig von Mises.

<sup>18</sup> Como es el caso de *Self-love* ya mencionado en los trabajos de los clásicos, como Adam Smith.

propone una moral hedonista estrictamente sensualista, sino que su preocupación, desde un inicio, fue partir desde una concepción antropológica en la que se reconociera la dimensión modesta de las preocupaciones humanas, las cuales por su misma definición separan el concepto del hombre de propuestas divinas, mágicas, mesiánicas o suprahumanas. Es decir, en un principio, la antropología liberal surge como un acto de humildad sobre las capacidades humanas.<sup>19</sup>

Sin embargo, la propuesta hedonista inicial que nutrió la antropología liberal en sus inicios, ha experimentado notables ampliaciones para incluir aspectos más complejos de las sociedades abiertas, y esto necesariamente tiene que relacionarse con la incorporación del elemento epistemológico aportado por autores posteriores. Sin embargo, es de reconocer que aún en los trabajos seminales de los clásicos, como lo puede ser el mismo Adam Smith, ya se tenía contemplado el elemento del conocimiento en la propuesta del *amor propio*. Aunque no se desarrolló en toda su extensión hasta en autores posteriores, siendo la propuesta de la Escuela Austríaca, en el segundo tercio del siglo XX la que daría en el punto al establecer que en sus aspectos esenciales, la antropología liberal responde al uso del conocimiento y al hombre en tanto un ser que descubre, en este aspecto un *ser dueño y señor de lo que sabe* (Kirzner, 1989).

La ampliación de la concepción antropológica responde, nuevamente, a hechos empíricos o datos básicos de la operación de la sociedad libre. Y el hombre como dueño de su conocimiento.

La dignidad del hombre se ve restaurada cuando se incorpora el derecho absoluto de disponer del conocimiento que los sistemas de coordinación espontáneos le colocan a su puerta para su beneficio y realización. Podemos ver aquí la ampliación del hedonismo primitivo de los liberales clásicos, debido a que la obtención de las diferentes satisfacciones humanas está mediada por la utilización de un sistema social que le trasciende, pero que al mismo tiempo, le completa y amplía las posibilidades de realización de todas sus potencialidades. La incorporación del uso del conocimiento, eleva la antropología de la libertad a una antropología basada en los hábitos de la sociedad abierta, por tanto, ya no requiere clarificar

---

<sup>19</sup> Y su consecuente fragilidad, como desarrollaría F.A. Hayek en *Los Fundamentos de La Libertad*, como una de las razones por las que el ser humano necesita apoyarse en las reglas de la sociedad abierta.

los alcances de su hedonismo primitivo, debido a que la concepción del hombre incorpora ya no, solamente, el hecho empírico de la búsqueda de sus metas terrenales, sino que se incluye los hábitos que ponderan la legitimidad de los medios para el logro de sus metas más preciadas. Traslada, en un giro fundamental, la visión del hombre, desde un ser hijo de la mera búsqueda de sus satisfacciones, hacia un ser hijo del orden de la libertad.

## La ofensa al hombre: mendigo y sirviente de la ignorancia

¿Pero qué sucede cuando se priva al individuo del uso de su conocimiento? Corresponde aquí examinar la transformación del hombre cuando esta condición se ha retirado. Una primera aproximación es buscar el opuesto lógico del «dueño y señor» que acabamos de mencionar en la sección previa. Esto nos llevaría a la conclusión de que estamos ante un «desposeído y esclavo», pero con relación a qué, si ya no existe, por definición, nada que sea propiedad de él bajo la condición totalitarista.

Y no es únicamente el estar oprimido por un régimen político basado en el abuso, sino que la inteligencia, la estructura misma del intelecto del individuo se traslada hacia afuera de la esfera individual de conciencia. En un sentido completo, sirve a propósitos y metas de los cuales ignora las razones, motivos y naturaleza última; es por ello que se le obliga a adscribirse a una esfera parcializada de planes que ya no le pertenecen, es más, no se le pide comprender, entender, o interpretar los proyectos a los que sirve, lo único que se le pide es la obediencia irrestricta.

Vemos la transformación de la figura de «señor de su propia hacienda de conocimiento», para usar una metáfora; hacia la figura de «labrador de la parcela de un conocimiento ajeno». Es un sirviente que dedica sus fuerzas, mentales y físicas, hacia la realización de ideales ajenos.

Evidentemente, la servidumbre completa no surge de una día a otro, sino que es el resultado final de un proceso de adaptación de las actitudes de los individuos hacia el perfil que, en este ensayo en particular, le hemos puesto el nombre de «mendigo», ya que la servidumbre es el comportamiento resultante de un proceso previo de formación del síndrome de mendicidad y desesperanza que colocan a las autoridades totalitaristas en la típica posición de

supremacía. Es muy importante señalar que los gobiernos totalitaristas son generalmente un paso posterior a la supresión de las capacidades individuales de respuesta y defensa, lo cual aumenta el poder sugestivo de la amenaza física o moral de individuos que se percatan, tardíamente, que están en las manos de su verdugos.

El esclavo, el mendigo, no surge de la nada, sino lo hace de un proceso de desorganización social dentro del cual se retiran los vínculos comunicacionales de los diferentes sistemas de señales, en sus diferentes ámbitos, causando un gravísimo sentido de desorientación y de angustia. Basta imaginarse la realidad de un individuo que, ante la pregunta de cómo alimentar a su familia y a sí mismo, la única respuesta en su entorno es no saber, es decir, la respuesta es la ignorancia. Se puede entender, poco a poco, los resortes individuales que nutren la obediencia al régimen totalitarista por motivos de la más absoluta desesperación, por tanto, de desesperanza. La mendicidad requiere olvidarse de sí mismo y buscar con desesperación un sentido de orden mínimo en la esfera individual; la vinculación y la seguridad que brindaban los sistemas espontáneos de señales son ahora generados, de manera arbitraria, por el sistema de señales único totalitarista.

La ofensa del hombre es de dimensiones catastróficas, ya que, a cambio de saciar el hambre y de saber que el día de mañana la integridad propia y de los suyos será respetada, se pide pagar con la donación involuntaria de sus fuerzas y capacidades hacia la realización de un plan ajeno que, para colmo de los males, ignora de qué se trata. Se puede hablar con toda propiedad que la dignidad del individuo ha sido inmolada. La civilización ha retrocedido a los usos y costumbres propios de los grupos tribales primitivos.

El examen de esta sección sirve para ampliar la visión de la dinámica que subyace a la esclavitud; siendo particularmente atentos a las causas sociales de la esclavitud, es decir, el sabotaje del sistema espontáneo de coordinación. Al dejar de servir a su conocimiento, queda como seguidor absoluto de los sueños y delirios de su verdugo.

## **El conocimiento individual como capacidad de lectura de la realidad**

Una de las cualidades más sobresaliente de las sociedades libres es la habilitación de las capacidades individuales para la captación

de los resultados o de los significados de la propia acción para con los otros. No es únicamente, el comprar y vender, sino saber por medio del lucro y bienestar individual, fruto de la empresa individual, que conocemos el significado o posición de nuestro aporte en el contexto de nuestros consumidores específicos. O bien, para dar un ejemplo del orden civil, no es la mera convivencia bajo un techo común lo que constituye a una familia, sino la observancia de ciertas reglas y de ciertos límites que posibilitan la lectura del grupo, de unos hacia los otros, como ocupantes de un rol paterno, materno, fraterno o filial. Luego, para dar otro ejemplo, desde la lingüística, no es meramente la composición química de la tinta la que nos informa el significado dentro de un libro, sino que es el sistema lingüístico de signos el que nos permite identificar los significados y el posicionamiento de los argumentos inaugurales, las discusiones sustanciales y las conclusiones explícitas, implícitas, y hasta lo que se ha dado en llamar «el significado entre líneas» de un trabajo escrito.

Lo anterior nos lleva a resaltar otra importantísima función de la esfera de conocimiento individual, siendo la misma la función lectora, el hecho de que los eventos sociales son arrancados de su mutismo debido a que son objeto de clasificación por el individuo al cual le interesa usarlos o entenderlos en un momento dado.

Sin embargo, hemos de señalar la íntima relación entre la estructura del intelecto individual y los eventos que le son propios. Ya que sistema social y evento son dos aspectos de un proceso continuo de lectura por parte del individuo; las huellas o trazos que este proceso deja en la historia individual, recibe el nombre de memoria ontogenética (del individuo); y es precisamente el proceso normal de la codificación de las experiencias en un sistema de códigos de memoria lo que lanza al individuo, con luces renovadas, a la organización y reorganización de sus proyectos tomando en cuenta la siempre nueva información y significados que le retornan. En cierta manera, para utilizar una metáfora, al leer más el libro de la sociedad abierta, cuyos textos y capítulos se escriben con los lenguajes propios de sus sistemas espontáneos de señales, nos hacemos más hábiles en buscar dentro de sus páginas el punto particular de conocimiento que más nos interesa para llegar al cierre de nuestra lectura. Sin embargo, para leer bien este libro social, es requisito *sine qua non* que los signos signifiquen lo mismo para todos los individuos que lo leen (Hayek, 2003, pp. 49-64).

## El delirio como manipulación de la lectura social

Al analizar la distorsión la sustitución de los códigos maestros de los sistemas espontáneos de señales por otros creados artificialmente, se debe considerar que estamos ante un acto falsificación de experiencias, no es meramente un engaño a nivel de «datos», sino que la experiencia misma del individuo es modificada.

El delirio totalitarista tiene dentro de sus estrategias de imposición más efectivas la alteración de la información que se encuentra disponible para el uso de los individuos dentro de la sociedad. Al alterar la comunicación, se suspende la acción coordinada y la sociedad deja de tener su fuerza interna para convertirse en un conjunto de individuos cuyas fuerzas y potencialidades se han dividido. Por ejemplo, la política populista de base nacionalista usualmente sigue este camino al convencer a los ciudadanos de que nada ni nadie es más importante que la «nación», «el país» o «nosotros» y, uno de los cambios sensibles es la asociación del constructo de nación a un espíritu místico y pseudorreligioso. Episodios de la historia nos ilustran sobre el éxito de esta estrategia política, tales como el programa nacional socialista de Alemania durante la II Guerra Mundial, el régimen de los Césares en el Imperio Romano, y de manera más reciente los regionalismos como la política de «América es primero» (*America First*). ¿Qué tienen en común estos ejemplos?, pues bien que todos ellos hicieron de la creación de una mentalidad y lenguajes comunes el semillero para modificar los mecanismos espontáneos de coordinación que originalmente orientaban las acciones individuales. Nunca se debe pasar por alto que todo delirio busca su consumación en la sustitución de la realidad social por un programa político artificialmente creado.

El efecto sobre el individuo es forzarle a actuar con base en información falsa, y negarle su legítimo derecho al desengaño de esta experiencia creada desde afuera por el régimen dentro del cual desarrolla su convivencia social y política. Es por ello que es importante hacer notar que toda alteración de la realidad social requiere de influjos externos que le permitan subsistir, ya que se debe neutralizar el mecanismo usual por el cual se filtran realidades erróneas o falsas, es decir, la experiencia del fracaso y del descubrimiento del error. El delirio necesita de una maquinaria que le permita reciclar sus manipulaciones sobre el intelecto de los individuos; y esta maquinaria usualmente tiene por meta, ya a un nivel más operativo, el reforzamiento de la credibilidad de las



señales falsificadas de información. Un ejemplo muy ilustrativo aquí es la manipulación del valor de una moneda en la que, de inflación en inflación, se les niega a las personas la experiencia del error para percatarse de que los recursos se están utilizando de manera ineficaz y destructiva.<sup>20</sup> Es decir, de manera literal se disfraza de prosperidad, la creación de pobreza en una nación; sin embargo, las renovadas manipulaciones de la moneda hacen que las personas comiencen a orientar sus decisiones sobre información artificial de dónde se localiza el verdadero lucro y éxitos de sus diferentes decisiones económicas. Sin embargo, un sistema monetario alterado ha dejado de estar al servicio de las personas y se ha convertido en una herramienta por medio de la cual el delirio totalitarista modifica la experiencia, en este caso económica, de los individuos participantes. No es de extrañar, entonces, que el régimen totalitarista tenga todas las ventajas porque cuando la gente se ha percatado ya del engaño, son demasiado pobres o se encuentran en situaciones demasiado frágiles como para oponerse. La pobreza y la ignorancia son variables que restan fuerza a toda oposición.

## El conocimiento como el reconocimiento de los límites individuales

Resulta de suma importancia reflexionar sobre el conocimiento producto de las interacciones sociales libres en nuestras actitudes y predisposiciones sociales, esto deriva de la naturaleza misma del conocimiento que se asimila en sociedad. Para comenzar, es importante resaltar que lo que conocemos es, ante todo y sobre todo, un sentido de los límites en la acción recíproca de unos con otros. Es interesante reflexionar sobre este punto pues radica en la naturaleza abstracta de lo que aprendemos como individuos; por ejemplo, es cierto que aprendemos palabras y signos para la escritura, sin embargo, el aprendizaje fundamental radica en la estructura que rige el sentido de nuestra comunicación; es decir, aprendemos, siguiendo nuestro sencillo ejemplo de la comunicación, a cómo referirnos hacia los demás y, también, aprendemos a esperar un mínimo de coherencia de cómo esperar que los otros se refieran y dirijan a nosotros (Hayek, 2007, pp. 85-114). Pero lo que resulta asombroso no es que aprendamos la palabra específica de tal o

---

<sup>20</sup> La *Teoría Austríaca del Ciclo Económico* nos informa sobre esta dinámica.

cual cosa; sino que lo que aprendamos es a detectar y reconocer cuándo, dónde y con quién, hemos empleado de manera efectiva el lenguaje. Prosiguiendo con nuestro ejemplo, imaginemos que se está realizando una conversación entre dos pasajeros de un bus, una situación tan cotidiana como la que acontece en cualquier ciudad cosmopolita en estos días, y el pasajero A le comenta al pasajero B: ¿me puedo sentar junto a usted?; y la respuesta del pasajero B es: adelante, siéntese, pero... ¡me entrega su billetera, porque este bus lo voy a asaltar!; la fuerza del ejemplo nos ayuda a percibir que existe una situación que involucra a dos personas en una interacción y que, claramente, existe un evento, el asalto, que no cabría esperar y que está totalmente fuera de contexto; es decir, sabemos, por algún sentido previo de aprendizaje que *no debería suceder este asalto como respuesta a la pregunta, ¿me puedo sentar junto a usted?* Se desarrolla en la experiencia social un sentido sobre ciertos eventos que dejamos de esperar que sucedan durante la interacción libre.<sup>21</sup> Y es, precisamente, este aprendizaje de normas o hábitos, a nivel abstracto, lo que constituye el aprendizaje de los límites en nuestras interacciones con los demás y, gracias al cual y por medio del cual, la acción intersubjetiva, cobra pleno sentido y la realidad (o el orden) social cumple su función de coordinar las conductas individuales que, de otra, forma, serían ininteligibles.

Aprender en el contexto de la libertad, consiste en aprender hábitos y estructuras abstractas de conocimiento, cuya función principal, aunque a primera vista parezca paradójico, es la de detectar los límites o las fronteras de la acción racional entre los individuos. Es porque reconocemos límites a nuestro conocimiento, es decir descartamos tipos de eventos que no están relacionados con un comportamiento ordinario (el asalto del bus, como se mencionó ya). Y, al analizar más detenidamente, sabemos lo que cae «fuera» de la vida social precisamente porque existen límites o fronteras en nuestra estructura intelectual que nos informa el cuándo y dónde del «fuera de lugar» del evento en cuestión.

Es decir, aunque parezca una paradoja, ser libre significa saber que hay límites. Porque para que exista la posibilidad de que cada

---

<sup>21</sup> Es aquí donde radica el significado de la libertad en cuanto ausencia de coacción aportado por F.A. Hayek. La definición negativa de la misma se fundamenta en que se aprende a descartar los eventos que interfieren con el margen individual de decisión.

individuo elija su propio y único camino de acción debe existir un sentido, unos hábitos fundamentales, que informen la amplitud del mapa, o del terreno social, sobre el cual decidir. No deja de ser una realidad asombrosa, el hecho mismo que el elegir A o B, suponga la incorporación de la norma de que *todos, así como yo lo hago, puedan elegir A o B*.

Ser libre es reconocer las normas sobre las que descansa la mismísima libertad. Si se deja de reconocer los límites de mi acción, seguiré con la posibilidad de elegir entre A y B, pero esa acción dejará de ser libre, para ser una acción que interfiere y reduce la libertad de los otros. Porque la elección que afecta la libertad del otro, sea en la medida que sea esta interferencia, toma la naturaleza de un mandato; se ha dejado de elegir ya sobre metas propias, para comenzar a incluir como parte del proceso de realización de mis planes, que otros dejen de atender sus prioridades.

## El delirio, por definición, es de aspiración omnipotente.

Hemos analizado que la libertad supone el reconocimiento de los límites a la acción individual; lo cual no es sino llevar a sus consecuencias concretas el principio fundamental del aprendizaje por ensayo y error. Reconocer que la acción individual no lo puede todo, todo el tiempo, es un proceso fundamental para que los individuos se ajusten a la vida en las sociedades libres. La decisión empresarial que no fructificó, la comunicación urgente que no se entendió a tiempo, la autoridad en una familia que no se logró establecer; son eventos que, precisamente, agudizan el sentido empresarial, mejoran el uso del idioma y afirman la mejor manera de llevar los asuntos en casa. De los errores se aprende, y gracias a ellos se mejora en las nuevas formas de llevar los asuntos.

Sin embargo, cuando estos desengaños normales y necesarios en los proyectos individuales no operan, comienza a ocupar su lugar la dinámica del delirio y su aspiración central, la omnipotencia. Aunque parezca totalmente impráctica esta posibilidad, a primera vista, basta tener presente en la memoria los muchos esfuerzos que se hacen para mantener vivos proyectos omnipotentes; por ejemplo, empresas que producen pérdidas y nunca quiebran; abusos de personas que trabajan, o los hacen trabajar, para mantener a familiares que bien podrían llamarse microdéspotas familiares;

para citar casos obvios. Para fines de la exposición, la naturaleza del fenómeno es la misma: acciones individuales que, aunque han dejado de tener sentido para la sociedad, se refuerzan como legítimas y deseables.

El individuo, en su delirio, comienza a ampliar sus planes y visiones como si todo fuera posible, debido a que son posibles gracias al abuso sobre la libertad de los otros. Aquí es donde el delirio abandona el espacio de la pura imaginación (o locura, si se quiere) de un individuo y pasa a cobrar realidad y fuerza porque afecta la realidad de los demás. El delirio, cuando se combina con el poder de llevarlo a la práctica, toma la forma de proyectos omnipotentes, desmesurados y completamente irracionales.

## Epílogo

### La elección entre lo bueno y lo malo

A lo largo de las páginas anteriores, hemos hecho un análisis descriptivo de la estructura y cualidades de las bases epistemológicas del totalitarismo. Sin embargo, con todo y que ya solo un examen de la estructura básica y de su dinámica, arroje una luz importante sobre este fenómeno social, el trabajo no podría darse por clausurado con la dignidad que merece sin un cierre sobre los aspectos éticos atingentes a mismo.<sup>22</sup>

Hoy en día, resulta desactualizado hablar de temas éticos en ciencia social, debido en gran parte, a que muchos de los avances de las modernas formas de intervencionismo se deben precisamente a la renuncia, parcial o total, de todo juicio ético debido a que se le etiqueta como una expresión de la estructura disfuncional de la sociedad a la que, el programa totalitarista o intervencionista, pretende cambiar. De allí que llamar *buenos* o *malos* a ciertos hechos sociales, por ejemplo: la legislación específica para dar *mayores libertades* a grupos *oprimidos*; es prácticamente una herejía. No es por ello de extrañar el clima de verdades éticas relativas que permea nuestro clima cultural hoy en día; clima que se le ha dado el nombre de la *posverdad*, para referirse a la aceptación de que no tiene caso ya hablar de verdades en materia social y política. Gravísimo error de nuestros días y que solo facilita el avance de

---

<sup>22</sup> Para una referencia adicional sobre temas morales atingentes al desarrollo de la libertad véase: *The History of Freedom and Other Essays* de John Emerich Edward Dalberg, Lord Acton.

programas totalitaristas y alimenta las actitudes fanáticas, es decir, actitudes sin límites en cuanto a lo que se defiende y se cree. En un clima donde todo es verdad, lógicamente, se deduce que todo es mentira, ya que la verdad, si la consideramos como una posibilidad para el intelecto humano, es una sola y diferenciable de sus contrarios falsos o inconsistentes.

Dentro de las *post-verdades* más defendidas es que lo bueno y lo malo; es relativo en tanto y cuanto lo que es bueno para alguien, puede no serlo para otro, y viceversa. Esto, si seguimos la lógica de nuestra época, se traduce en casos tales como: robar, para ciertas culturas, es aceptable; pero para otras no lo es. O bien, reducir la discusión de temas como el reconocimiento de las libertades de género, a una discusión sobre la falta de aceptación de *realidades alternas* por parte de la estructura *binarista* que oprime a la sociedad. Y, entonces, se relativiza todo hecho social acorde a los diferentes discursos que tienen, en su mayoría, una agenda que afecta el alcance de las libertades individuales.

Sustantivos claros como: robo, acoso, homicidio, fraude, mentira, engaño, y un largo etcétera; comienzan a tener un apellido que confunde su significado moral: asesinato ¿para quién?; robo ¿para quién?, fraude ¿para quién?, y así sucesivamente; por lo que se ancla la validez de lo que constituye lo bueno y lo malo, a la percepción y experiencia subjetiva de grupos e individuos particulares. Gravísimo error, ya que la norma social cuando deja de ser universal y pasa a ser de naturaleza particular, ha dejado de ser una norma justa y legítima, y muta hacia un instrumento de verdadero sometimiento de grupos particulares contra otros.

Pero, y lo bueno, ¿qué es? Dentro de un esquema de post-verdad y totalitarista; esto es todavía más grave porque destruye totalmente lo que la experiencia social ha refrendado como hábitos deseables y el significado de actos cuyo ejercicio superlativo, puede llegar a merecer el calificativo de heroicos. Porque donde todo es verdad, todo es bueno y aceptable, por tanto, todo es excelente. Es la supremacía de la mediocridad.

El estándar de este clima confuso es que todos se puedan prácticamente autocalificar, dejando de lado el criterio social básico de que la excelencia no solo premia a quien la ejecuta sino a todo un grupo social que admira y sigue su ejercicio. Pero donde cada quien es excelente, todos son deportistas olímpicos en estadios vacíos de espectadores, porque la excelencia misma ha dejado de ser social y comienza a ser autoconfirmatoria. Las virtudes, por

tanto, han dejado de existir en la sociedad donde todo es bueno, excelente y aceptable.

¿Y cuál es la conexión con regímenes totalitaristas? Es una paradoja interesante que el totalitarismo, con su objetivo primordial de obligar a los integrantes de una sociedad a satisfacer los objetivos ajenos de sus dirigentes dictatoriales, se nutre en sus inicios de un relajamiento de las normas y hábitos tradicionales de una sociedad. Es decir, para que los programas inmorales cobren operatividad, primero se requiere que lo malo deje de ser percibido como tal y que el caos producto de este relajamiento de las normas se perciba o comprenda como algo deseable, saludable, justo o, sencillamente, bueno. Y una vez que lo malo no solo ha dejado de ser malo, sino que sus efectos, el desorden y el caos generado, se perciben como deseables, las bases para llevar adelante un programa totalitario están sentadas. De este punto en adelante, las dificultades serán meramente administrativas, o de método, de cómo realizar las diferentes intervenciones, modificaciones y suplantaciones del sistema social. Y, poco a poco, lo malo, al ser deseable, cancelará lo virtuoso y lo bueno, como hábito social y como ideal de conducta para los individuos.

Puede parecer que el tema de la ética o de la discusión en términos de lo bueno y de lo malo, no tiene mayor espacio en la ciencia social, sin embargo, debemos recordar que todo sistema descansa sobre las elecciones concretas de los individuos, es decir, el apego o abandono de sistemas sociales descansa en las decisiones concretas de los individuos. Y este punto, siempre tendrá relevancia para la teoría ética, siendo este campo el que analiza la bondad o maldad de los actos de los individuos.

El totalitarismo se nutre del relativismo moral y de la bendición del caos y del desorden; la libertad se nutre de hábitos universales y del apego al orden derivado de los mismos y celebra, al final, las expectativas mínimas que hacen posible que los individuos se dirijan como tales los unos hacia los otros.

El totalitarismo enarbola el anonimato y la falta de norte ético; el liberalismo celebra la dignidad del individuo y la autonomía de sus decisiones.

No es por ello de extrañar que los hijos de la libertad sean el orden y el reconocimiento de límites a la acción individual; siguiendo la regla básica de que mi libertad termina donde inicia la del otro. En cambio, el totalitarismo produce las semillas de la impulsividad y la desorientación moral; porque se celebra el

relativismo de la verdad, pavimentando fanatismos de todos los espectros (nacionalismos, fundamentalismos, hembrismos, machismos, y todos los *ismos* que autoricen el actuar con base en lo que *se siente* como correcto, pero que ya no importa *saber* si lo es). Es natural que el individuo se diluya en una nebulosa de múltiples verdades, por lo que su actuar dejará de tener la dignidad del hombre libre, y será un actuar mediado por los objetivos ajenos de dictadores de los «programas sociales» maestros que buscan implantar en la sociedad.

Lo malo, es caos; lo bueno, es orden. La maldad siempre generará el conflicto de uno sobre otros, pues su único método es el sometimiento del prójimo para realizar su programa. La bondad generará cooperación de uno junto a los otros; pues su único método es que el otro decida libremente apoyarle en sus proyectos.

Lo malo no conoce límites, pues dejará de respetar la realidad individual. Lo bueno, surge del reconocimiento de los límites que hace posible la realidad individual. Lo malo, generará morfismos colectivistas en la sociedad, y facilitará el uso de etiquetas tales como «opresor», «oprimido», «patriarcado opresor», «oligarquía explotadora», entre otros; lo bueno dejará que la sociedad tome la forma que los individuos producen en sus libres intercambios, y dejará que a cada individuo se le conozca por las consecuencias de sus actos y no por etiquetas que no significan nada.

En síntesis, y aquí el cierre de nuestro epílogo. La base subjetiva del totalitarismo será siempre la aceptación de la mentira; en tanto que los cimientos de la libertad estarán ligados *sine qua non* a la verdad.

*Por tanto, la búsqueda de la verdad y de la libertad siempre será la eterna empresa de las sociedades que aspiran a la prosperidad, la paz y el respeto.*

## Referencias

- Dalberg, J. E. (1907). *The History of Freedom and Other Essays*, ed. John Neville Figgis y Reginald Vere Laurence (Macmillan, 1907). Recuperado el 5/08/2018 de: <https://oll.libertyfund.org/titles/75>
- Burke, E. (2016). *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (1era ed.). Alianza Editorial.
- Ferguson, J. (1970). *The Religions of the Roman Empire*. Cornell University Press.

- Fuster, J. (2014). *Cerebro y libertad, los cimientos cerebrales de nuestra capacidad de elegir* (1era ed.). Editorial Planeta.
- Hayek, F. A. (1998). *Los fundamentos de la libertad* (6ta ed.). Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2003). *La contrarrevolución de la ciencia*. Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2007). *Estudios de filosofía, política y economía*. Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2009). *Individualism and Economic Order*. The Ludwig von Mises Institute.
- Hayek, F. A. (2010). *Camino de Servidumbre* (6ta ed.). Alianza Editorial.
- Infantino, L. (2000). *El orden sin plan: las razones del individualismo metodológico*. Unión Editorial.
- Infantino, L. (2004). *Ignorancia y libertad*. Unión Editorial.
- Kahneman, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio* (2da ed.). Debate.
- Kirzner, I. (1989). *Discovery, Capitalism and Distributive Justice*. Basil Blackwell Ltd.
- Kittrell, E. R. (1966). «Laissez Faire» in English Classical Economics. *Journal of the History of Ideas*, 27(4), 610–620.
- Márquez, N., & Laje Arrigoni, A. (2016). *El libro negro de la nueva izquierda: ideología de género o subversión cultural* (1era ed.). Unión Editorial.
- Mises, L. (1944). *Omnipotent Government, The Rise of The Total State and Total War*. Yale University Press.
- Mises, L. (2001). *La Acción Humana, Tratado de Economía* (6ta ed.). Unión Editorial.
- Mises, L. (2003). *Socialismo, Análisis Económico y Sociológico* (4ta ed.). Unión Editorial.
- Smith, A. (2009). *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial.



# LORD ACTON: NACIONALISMO Y PODER

Lecciones para América Latina

Carroll Rios de Rodríguez  
Instituto Fe y Libertad  
crios@feylibertad.org

***Resumen.** En el pensamiento de Lord Acton, tanto las ideas nacionalistas como el método democrático de gobierno pueden atropellar la libertad de las personas. El nacionalismo puede ser una idea colectivista que conduce a la centralización del poder, incluso en regímenes democráticos. También puede adquirir matices religiosos. Su ensayo *Nacionalidad* (1862) adquiere relevancia para interpretar las corrientes populistas y nacionalistas en la América Latina contemporánea.*

El populismo nacionalista tiñe la práctica democrática en América Latina. Por ejemplo, Hugo Chávez –para legitimar su socialismo del siglo XXI– se sirvió de la figura de Simón Bolívar, un prócer de la independencia y símbolo nacionalista.<sup>1</sup> Chávez sostuvo que su revolución trazaría un camino propio, único, para sacar adelante el país (Hurtado, 2015). Evo Morales, a su vez, identifica para Bolivia una transformación revolucionaria que descansa sobre el «nacionalismo estadista y multiculturalismo indigenista» (Mayorga, 2006). «América Latina ofrece sin duda los rasgos más acabados de un nacional-populismo», sentencia el politólogo francés Guy Hermet (1999). Agrega el francés que dicha tendencia se acentúa conforme se hace «inevitable» la vía democrática para acceder al poder.

---

<sup>1</sup> Simón Bolívar (1783-1830), El Libertador, dirigió los movimientos de liberación contra la corona española y fue presidente de Gran Colombia y Perú. Fue un hombre culto, lector de Locke y Hobbes, entre otros; difícilmente hubiera avalado el socialismo populista de Chávez.



Los académicos prestan atención a los efectos negativos del populismo. Los líderes populistas y neopopulistas tienden a modificar las reglas del juego, empezando por redactar nuevas constituciones aspiracionales y desarrolladas, a fin de permanecer en el poder. Los referendos, consultas y elecciones, celebrados con frecuencia, ofrecen una fachada democrática para un liderazgo autoritario, pues realmente no constituyen ejercicios abiertos a la competencia (Dix, 1985; Kaiser, 2018). El populismo, por tanto, mina las bases de la democracia en América Latina y la desprestigia.

El discurso nacionalista empleado por estos líderes se relega a un segundo plano o se ignora del todo. Una posible explicación a la indiferencia generalizada hacia el nacionalismo puede ser la ubicuidad de la Nación-Estado en el escenario internacional. Es difícil imaginar un mundo sin países o naciones. La mayoría de las personas alrededor del mundo porta un pasaporte, celebra actos cívicos y memoriza símbolos patrios desde temprana edad. «Pertenece» a un país, o «tenemos» nacionalidad. La nacionalidad se reconoce como un elemento que crea tanto comunidad como división: los guatemaltecos se distinguen de los hondureños y los salvadoreños en puntuales expresiones lingüísticas y tradiciones culturales, a pesar de compartir una historia y herencia.

Esta indiferencia hacia los matices nacionalistas del populismo contrasta con las advertencias hechas por el historiador inglés, Lord John Emercih Edward Dalberg-Acton, en «Nacionalidad», un ensayo publicado en julio de 1862 por *The Home and Foreign Review*, mucho antes del auge del populismo nacionalista latinoamericano en el siglo XXI. Su rechazo feroz al nacionalismo iliberal nace de su pasión por la libertad y de su cristianismo.

## Nación, nacionalismo y ciudadanía

Los politólogos distinguen nación de Estado, siendo la primera un conglomerado de personas unidos por una historia, lengua, religión o una narrativa histórica, y la segunda a un territorio circunscrito por una estructura de poder político. Existen estados que incluyen varias naciones, y naciones que trascienden las fronteras políticas de un país. También existen naciones sin estado, como por ejemplo los kurdos y los roma (Eagles y Johnson, 1999, p. 24). Con frecuencia consideramos legítimo aquel poder político que recoge la voluntad nacional y soberana, sobre todo en regímenes democráticos. Un estudiante escolar promedio

responderá casi automáticamente que la decisión sobre las reglas políticas y los gobernantes de turno compete a los gobernados. Pero la adhesión del gobernado a la autoridad política, según esta línea de pensamiento, viene dada por la identificación de todos, gobernados y gobernantes, como miembros de una misma comunidad sociocultural.

Jean-Jacques Rousseau fue uno de los autores responsables por promover la idea del nacionalismo cívico en Occidente. A principios de los años 1770, unos habitantes de Córcega y de Polonia pidieron ayuda a Rousseau para desarrollar un proyecto político para sus respectivas sociedades. Córcega y Polonia debían resistir los intentos de conquista por parte de poderes foráneos. Rousseau planteó la necesidad de desarrollar un sentido de unidad entre los habitantes de cada uno de los territorios para lograr este objetivo. Rousseau creía firmemente que la requerida unidad podía ser inculcada en las personas, que se podría moldear «las mentes y los corazones según un patrón nacional que los distinga de otros pueblos» (Qvortrup, 2012). Los juegos de niños y otras prácticas triviales podían resultar atractivas a «hombres superficiales», escribió Rousseau. De esta forma, «bajo el nacionalismo, el estado no posee meramente el monopolio de la violencia legítima, sino también la acreditación de cualificaciones educativas» (Qvortrup, 2012). Con el tiempo, ciudadanía y nacionalidad se fueron convirtiendo en términos coloquialmente considerados como sinónimos.

La visión rousseauniana perduró. Ernst Gellner, autor del emblemático *Nations and Nationalism* (1983), definió nacionalismo como «esencialmente un principio político que sostiene que la unidad política y nacional debieran ser congruentes» (Gellner, 1983, p. 1). Gellner (1983, p. 57) desarrolla su criterio:

El engaño y autoengaño básico practicado por el nacionalismo es este: el nacionalismo es, esencialmente, la imposición general de una alta cultura en la sociedad, donde previamente las inferiores culturas habían dominado la vidas de la mayoría, y en algunos casos de la totalidad, de la población. Implica la difusión generalizada de un idioma mediado por las escuelas y supervisado por las academias, codificado de acuerdo a los requisitos razonables y precisos de una comunicación burocrática y tecnológica. Es el establecimiento de una sociedad anónima e impersonal, con individuos atomizados que son mutuamente sustituibles, integrados sobre todo por una cultura compartida de este tipo, en lugar de por la previa estructura compleja de grupos locales,

que se sostenía sobre la base de culturas folklóricas reproducidas localmente e idiosincrásicamente por los mismos microgrupos. Esto es lo que *realmente* ocurre.

## El nacionalismo según Mazzini

El político y periodista genovés, Giuseppe Mazzini (1805-1872), gozó de fama en vida, no solo en Italia sino alrededor de Europa. Alexander Herzen, un amigo ruso de Mazzini, afirmó que él era «la estrella emergente de las revoluciones democráticas de 1848» (Recchia y Urbinati, 2009, p. 1). Inspirado, como otros intelectuales de su época, por el canto a la igualdad, la fraternidad y la libertad de la revolución francesa, promovió la reunificación de Italia, la creación del estado-nación, el republicanismo y la democracia. Y es que, como nos recuerda Kohn (1955, p. 25), al principio del período revolucionario «en Francia, el sentimiento de unión y fraternidad nacional fue espontáneo. Se expresó genuinamente en la fiesta de la federación celebrada por primera vez el 14 de julio de 1790...».

De joven, Mazzini se afilió a una organización secreta masona, la sociedad de los Carbonari, que estuvo activa principalmente entre 1800 y 1831. Tras la derrota de Napoleón en 1815, el imperio austríaco ejerció dominio sobre el territorio italiano, restableció los gobiernos regionales independientes y prohibió la masonería. Por su activismo revolucionario en contra del gobierno prusiano, Mazzini fue encarcelado brevemente en 1830. Allí tramó la fundación de Italia Joven, otra sociedad revolucionaria secreta, para promover la reunificación de Italia. Desde el extranjero, lideró varios intentos fallidos de revuelta armada. «Él pasó la mayor parte del resto de su vida en el exilio, y, de 1837 en adelante, Londres se convirtió en su hogar por elección. En Londres continuó publicando asiduamente, al tiempo que intentó coordinar lo que concebía como una emergente lucha paneuropea en contra de la dominación imperial de los Habsburgos, los Romanovs y los Otomanes sobre Italia, Europa central y los Balcanes» (Recchia y Urbinati, 2009, p. 4).

Escribe Kohn que «el pensamiento de Mazzini era típico del nacionalismo de su época. Se convirtió en un incansable apóstol del pensamiento y la acción nacionalistas, llevada a cabo por jóvenes educados en el espíritu correcto...Mazzini creía en la camaradería

fundamental de todos los movimientos nacionalistas jóvenes...» (1955, p. 40-41).

Mazzini es considerado un liberal, como Acton, pero en su ensayo *Los deberes del hombre* (1858), el activista italiano con frecuencia emplea un tono colectivista.

Sin país, [los individuos] no tienen nombre..., voz, derechos...son bastardos de la Humanidad...Al trabajar por los verdaderos principios de nuestra Nación estamos trabajando por la Humanidad; nuestra Nación es el eje de la palanca, la cual debemos agitar por el bien común..

Una nación, prosigue el activista, es una asociación de personas hermanadas: «Su Nación es una e indivisible... es una muestra de la misión que Dios les dio para realizar en la Humanidad... debería ser su Templo...» (Mazzini, 1858). Toma a la nación, no a la persona, como unidad indivisible.

Aclara Mazzini que el individuo tiene derecho a la libertad personal y contractual, así como la libertad de locomoción, religión y opinión, y que estas libertades toman precedente sobre la soberanía popular (Recchia y Urbinati, 2009, p. 8). No obstante, opina que el lenguaje de los derechos individuales no basta para la movilización revolucionaria, la cual requiere de un aliciente colectivo: «Mazzini pensó que la nueva era sería una de propósitos colectivos, marcada por la primacía del deber y varias formas de asociación» (Recchia y Urbinati, 2009, p. 9). De hecho, ve en el nacionalismo un remedio para el «egoísmo del interés propio» (Mazzini, 1858).

Cada *pueblo* deberá imaginar su propio nacionalismo, así como su *ethos* de libertad y del deber patriótico. En *La superioridad del gobierno representativo* (1832), Mazzini escribió que «solamente la nación posee el derecho inviolable para elegir sus propias instituciones, corregirlas, y cambiarlas cuando ya no se corresponden a sus necesidades...» (Recchia y Urbinati, 2009, p. 25).

La igualdad y la democracia debían emanar de la nación, según Mazzini. En tanto persistieran las diferencias de clase y casta, no podría establecerse una ley uniforme y general, argumentó, junto con Rousseau: «la concepción de Mazzini de la nación es por tanto inherentemente democrática, y resalta como diametralmente opuesta al principio aristocrático» (Recchia y Urbinati, 2009, p. 12). O, en palabras de Kohn (1955, p. 42), los Europeos Jóvenes «era[n] nacionalistas y demócratas. Se dieron cuenta [de] que el

despertar de los nacionalismos exigía una participación activa de las personas».

Como Rousseau, Mazzini cree que el nacionalismo se inventa y se enseña. Es una herramienta para la movilización popular y para la revolución. Es un ideal inspirador por el cual los jóvenes europeos estarían dispuestos a dar la vida. Es la goma, en la línea del pensamiento de Gellner, que facilita a los gobiernos el control de una población unida espiritual y físicamente por su nacionalidad compartida.

## Lord Acton: el nacionalismo como fin en sí mismo

En «Nacionalidad», Lord John Emerich Edward Dalberg-Acton enumera tres teorías que considera peligrosas, debido a sus matices colectivistas: la igualdad, el comunismo y la nacionalidad (o el nacionalismo). Identifica cada una con un pensador: Jean Jacques Rousseau, François-Noël Babeuf, y Giuseppe Mazzini, respectivamente (Acton, 1998, p. 336). Pese al papel que jugó Rousseau en definir el concepto del nacionalismo y darle alas, Lord Acton sostiene que fue Mazzini quién transformó la teoría del nacionalismo, que no pasaba de ser una «aspiración indefinida», en «la piedra angular de un sistema político» (Acton, 1998, p. 348). En comparación con la doctrina de la igualdad y del comunismo, opina Acton, el nacionalismo es «la más reciente en su aparición, la más atractiva en nuestro tiempo y la más rica en promesas para el poder en el futuro» (Acton, 1998, p. 336).

Acton observa que el nacionalismo fue, para Mazzini, una estrategia para rescatar al moribundo carbonarismo. Los Carbonari no comenzaron siendo un movimiento nacionalista, observa Acton. Además de este movimiento italiano, se suscitaron en Europa durante estos años varias luchas por el poder político, y gradualmente los distintos bandos comenzaron a esgrimir argumentos de índole nacionalista, hasta que se llegó un momento en que:

...el lema simplemente era que las naciones no deberían ser gobernadas por extranjeros. El poder obtenido legítimamente y ejercido con moderación ya no fue considerado válido. Los derechos nacionales, como la religión, habían tomado parte en las combinaciones previas y habían colaborado en las luchas por la libertad, pero ahora la nacionalidad se convirtió en una exigencia suprema que iba a afirmarse solamente por sí misma, y que podía enarbolar como pretextos los derechos de

los gobernantes, las libertades del pueblo, el bien de la religión, pero que, si no se pudiera conseguir tal unión, iba a prevalecer a expensas de cualquier otra de las causas por las que se sacrifican las naciones. (Acton, 1998, p. 347)

El nacionalismo se convirtió en un fin en sí mismo, una *exigencia suprema* que posibilita el ejercicio del poder sin moderación, protesta Acton en el párrafo anterior. No hay garantías que los nacionalistas cobren el poder utilizando medios moderados. Los gobernantes nacionales no son siempre más capaces, más mesurados, más sabios, o menos despóticos que los gobernantes extranjeros. Acton acepta la nacionalidad como una realidad –las personas efectivamente pueden sentirse parte de una comunidad– pero intuye que el nacionalismo no siempre servirá la causa de la libertad. Dicho sentido de pertenencia no debe ser el único ni el máximo criterio para cimentar el poder. La absolutización del fervor patrio, en los escritos de Mazzini, tiende a *provocar* conflictos entre y dentro de los pueblos, conflictos hasta cierto punto artificiales. Los gobernantes, ávidos de poder, no se inhibirán de utilizar el nacionalismo como un útil grito de guerra, para alcanzar fines que pudieran o no ajustarse al mejor interés de los gobernados. Adicionalmente, las autoridades tendrán un incentivo para inculcar en la población una educación cívica nacionalista que amplíe sus poderes y adormezca a la ciudadanía. Es una excusa o una herramienta para absolutizar el poder político. En otras palabras, Acton se anticipa 121 años a Gellner, cuando intuye que la teoría nacional es, o puede convertirse en, una construcción artificial que cercene la libertad.

Heredamos de Francia esta perniciosa combinación de teoría nacional con el espíritu revolucionario y el absolutismo, aduce Acton. Tal nacionalidad «está fundada en la perpetua supremacía de la voluntad colectiva...es una unidad ideal fundada en la raza». Es decir, descarta la tradición y las normas ancestrales, y yergue a la raza como elemento vinculante. México es el ejemplo que aporta Acton de un país donde las demandas nacionales se fundan peligrosamente en la raza y no en la tradición política (Acton, p. 350 y 357). Quizás erradamente, Acton sostiene que el proyecto nacional mexicano es deficiente, porque México es un país sin industria, sin clase media, sin civilización y sin un sentido de espíritu público. (Massey, 1969) Pero más a fondo, Acton intuye

que cuando privan criterios colectivistas como la raza, se ignoran los derechos y las preferencias divergentes de los individuos.

La centralización del poder, incluso cuando se utilizan instrumentos democráticos, es rechazada por Acton. Lang (2002) observa que al cuestionar el nacionalismo italiano al que contribuyó Mazzini, Acton reacciona a los cambios que prevé comportará la reunificación de Italia. Unificar el territorio bajo un único gobierno central poderoso desplaza a gobiernos regionales, considerados legítimos por Acton. La Iglesia católica podría perder territorio e independencia. «Los eventos en Italia lo inquietaban bastante y previeron el contexto dentro del cual desarrolló muchas de sus ideas clave», subraya Lang (2002, p. 132).

Acton observa que la «teoría nacional» entra en contradicción con dos ideas fundamentales respecto de la sociedad libre: primero, que «ciertos principios generales de gobierno [son] absolutamente correctos en todos los Estados», y segundo, que el derecho a la libertad individual toma precedente. (1998, p. 343) Acton concibe la historia de la humanidad como una progresiva lucha por ganar espacios de libertad para la persona, de cara al poder arbitrario. Entiende que la competencia entre distintos centros efectivamente limita al poder: ya sea entre distintas jurisdicciones políticas, o cuando chocan el poder político con el poder eclesiástico, por ejemplo. Mazzini plantea una tensión inevitable entre la primacía del derecho individual y el colectivismo nacionalista. Su anhelo de unificar a Italia bajo un gobierno nacional centralizado, y de eliminar las capas intermedias de poder, allana el camino a un gobierno encumbrado e indiferente a la libertad individual. Como discernió Acton, los elementos colectivistas del nacionalismo que dibujan Rousseau y Mazzini, atropellan a la persona. El nacionalismo colectivista exige al líder priorizar el «interés nacional», tal y como lo entiende el líder, sobre los intereses particulares y diversos de los miembros de la nación. En aras de alcanzar la independencia nacional, los mismos exponentes liberales están dispuestos a sacrificar la libertad individual, se lamenta Acton (Lang, p. 132).

## El nacionalismo como religión

Un error aún más grave, desde la perspectiva de Lord Acton, es convertir en «templo» a la nación. Dicha expresión de Mazzini eleva al nacionalismo al estatus de religión secular. Hayes (1926) considera que la deificación del nacionalismo empieza a tomar



fuerza tras la Revolución francesa. El fervor revolucionario se revistió de una religiosidad romántica y emotiva. El dios de la religión nacionalista puede ser algo concreto, como el gobierno, o algo más abstracto, como la patria. El endiosamiento de los poderes terrenales, obviamente, sirven ante todo a los intereses de los gobernantes.

Peor aún, los esfuerzos por inculcar un sentido nacionalista en las personas a través de la educación estatal implican la intención de alterar las inclinaciones naturales del hombre. Va *contra natura* y contra el proyecto divino para la persona. Los intentos por reformar o corregir los defectos de la humanidad, observa Acton, «divisando un estado imaginario», siempre obedecen al interés del filósofo o ingeniero social, y todo modelo inventado por el hombre palidece frente a la complejidad del mundo real. Ese fue el caso de las utopías diseñadas Platón, Moro y Campanella, aduce Acton (1998, p. 333).

Acton, cuidadoso lector de Edmund Burke, compartió la desconfianza expresada por Burke respecto de los efectos del racionalismo y cientificismo en el plano religioso. A Burke le preocupa que el secularismo promovido por los intelectuales franceses revolucionarios no tenía ancla –ni en la naturaleza humana, ni en la providencia–. «La admiración de Burke por la religión tenía dos vertientes: la veía como un instinto natural y recomendable sembrado por Dios en el hombre, así como la goma que brinda cohesión al tejido social por medio de una obediencia compartida a la autoridad» (Perry, traducción mía).

Tal y como advirtió Burke, en los años postrevolucionarios se pretendió reemplazar al cristianismo con religiones políticas. La religión secular de Auguste Comte (1798-1857) es quizás la más conocida. A mediados de los 1800, Comte, en colaboración con John Stuart Mill, diseñó su «religión de la humanidad» para una sociedad futura que él concebía como eminentemente racionalista y científica. La religión de Comte idealizaba a la humanidad (*Nouveau Grand-Être Suprême*) y exaltaba los valores del orden, el progreso y el altruismo. Seguramente Acton percibió estos esfuerzos por diseñar religiones políticas con recelo, no solo porque creía que la religión verdadera era el catolicismo, sino también porque la mayoría de las religiones seculares tiene claros matices antiliberales. Tendrían un propósito expreso u oculto de apaciguar o someter a los ciudadanos, a quienes se les impondría el credo político.

El cristianismo, en contraste, hace contrapeso al poder de los gobernantes y es contrario al nacionalismo. Lord Acton afirma que «[f]ue misión de la Iglesia superar las diferencias nacionales». En el mundo antiguo, la idolatría pagana y el nacionalismo iban de la mano, pero «la cristiandad se complace con la mezcla de razas..., porque la verdad es universal...» (1998, p. 353). Dios está por encima de los poderes políticos terrenales y les impone límites. Lang (2002, p. 140) considera que Acton se aferra a una visión casi medieval de una Europa cristiana, unida y pacificada por la religión, situación que sería resultado de un papado políticamente independiente.

La convicción cristiana, y nada más, obliga a las autoridades a respetar la esfera de libertad personal, pues deriva de la condición de cada ser humano como digno hijo de Dios, sin importar dónde nació y cuáles son sus rasgos étnicos y culturales. Enmarcado por los principios de la religión cristiana, el poder político puede crear las condiciones óptimas para el florecimiento humano. En otras palabras, Lord Acton considera la lucha por la libertad personal como una bandera del cristianismo para toda la humanidad, frente a cualquier intento totalitario por reprimir a la persona en general, indistintamente de su nacionalidad. Al crear divisiones artificiales, el nacionalismo niega la universalidad de la condición humana.

## Nacionalismo y revolución

Lord Acton se distinguió de su mentor intelectual, Edmund Burke, porque con el paso del tiempo se mostró más favorable a la revolución, mientras Burke también cambió de opinión, pero desconfiando cada vez más de los cambios violentos. Ambos vieron con preocupación que la Revolución francesa desechara tradiciones valiosas e instaurara un orden represivo. Los errores de los revolucionarios franceses habían dificultado el avance de los proyectos liberales en Europa, pensaba Acton (Lang, p. 134). Pero Acton alabó las revoluciones americanas, la revolución puritana y la revolución gloriosa de Inglaterra de 1688-9. En *Lord Acton on revolution*, Russell Kirk (1994) afirma que, después de 1889, años después de que escribiera *Nacionalidad*, el historiador inglés se volvió más proclive a favorecer las revoluciones. Kirk estima que su pensamiento evolucionó por la posibilidad de que «todas las revoluciones contra la autoridad establecida y complaciente conducirían, por lo menos en el largo plazo, hacia mayores grados de

libertad genuina para todas las personas» (Kirk, 1994, traducción mía). Acton interpretó la reticencia de Burke como una especie de romanticismo o una nostalgia (Deane, 1972).

En 1906, Acton escribió lo siguiente en *Lecciones sobre la historia moderna*:

La pasión por ejercer poder sobre otros nunca dejará de amenazar a la humanidad, y seguramente siempre encontrará nuevos e impredecibles aliados al continuar su martirología. Por tanto, *el método del progreso moderno fue la revolución*. Mediante una serie de choques violentos, las naciones en sucesión han luchado por sacudirse el pasado, para revertir la acción del tiempo y el veredicto del éxito, y para rescatar al mundo del reino de la muerte. Estos se han debido menos a la provocación por el mal latente que por la atracción del bien ideal, y las metas que les inspiraron eran universales y desprendidas. (Acton, 1906 p. 30, traducción mía)

No obstante, a ningún historiador católico puede agradarle el exceso de fuerza o violencia, o la pérdida de vidas humanas que conlleva un conflicto revolucionario. Y menos cuando la violencia persigue fines perversos. La conjunción de la revolución con la teoría de nacionalidad es peligrosa, advierte Acton. Empezar una batalla para avanzar el ideal colectivista del nacionalismo iliberal constituye un retraso. Hasta el socialismo, una doctrina que considera errada y fallida, constituye una motivación preferible que el nacionalismo por cuanto el socialismo al menos pretende aliviar la pobreza real, mientras que el nacionalismo es una fantasía irreal (Acton, p. 360-361).

Por otra parte, Acton aborrece no solo los ideales del nacionalista Mazzini, sino sus métodos. En una carta de 1882, dirigida a su maestro y amigo Ignaz von Döllinger, Acton lamenta el clima de permisividad y tolerancia hacia el asesinato. A «más de la mitad del mundo educado» le causa poco horror el homicidio, pues admiran a figuras como Mazzini, se queja Acton en la misiva (Acton, 1988, p. 669). Mazzini era, en ojos de Acton, un conspirador y un criminal.

## Nacionalismo y democracia

¿En qué tipo de régimen político debía culminar una revolución liberal, en ojos de Acton? ¿Favorecía Lord Acton la democracia? La apoyaba con reservas: «La democracia, como la monarquía, es beneficiosa dentro de ciertos límites y fatal cuando es excesiva...

es la amiga más verdadera de la libertad o si más implacable enemigo»<sup>2</sup> (Neilsen, 1949, p. 215). El historiador inglés previó que varias formas de organización política, incluidas la democracia, el socialismo, la tiranía de la mayoría y el gobierno centralizado constituían amenazas a la libertad personal (Galles, 2002).

Acton comparó la democracia ateniense con otras materializaciones de la democracia en Occidente, y encontró debilidades en varias encarnaciones. Consideró que el éxito de la democracia dependía de sus cimientos en la tradición y la ley, y de sus candados al abuso del poder. Aunque Thomas Jefferson abogó por una democracia más amplia, a juicio de Acton la revolución americana constituyó una reacción en contra de la democracia y a favor de las tradiciones republicanas inglesas (Kirk, 1994).

La libertad es mejor preservada cuando las unidades políticas locales se gobiernan a si mismas, como por ejemplo bajo un sistema federalista y democrático. El nacionalismo tiene raíces autoritarias y centralistas, explica Acton, y por tanto no tiende hacia sistemas plurales basados en la tradición (Acton, 1998).

## Un enfoque aceptable de nacionalidad

Según Lord Acton, hay «dos maneras» de entender la nacionalidad: «Estos dos puntos de vista de nacionalidad, que corresponden a los sistemas francés e inglés, están conectados solamente por el nombre, y son en realidad los extremos opuestos del pensamiento político» (Acton, p. 349-50). La tabla a continuación resume su análisis.

Características del...	Teoría iliberal	Teoría liberal
Poder político	Centralización	Descentralización
	Colectivista	Derechos individuales
	Criterio único	Diversidad de criterios
	Despotismo	Autogobierno

<sup>2</sup> La cita que incluye Neilsen es tomada del ensayo *Democracia en Europa*, una reseña de la obra de Sir Eskine May.

Características del...	Teoría iliberal	Teoría liberal
Orden social y cultural	Servilismo/ imposición	Múltiples asociaciones
	Definición nacional única y artificial dictada por el Estado	Coexistencia de distintas razas, religiones y nacionalidades
Derecho	Ley nacional intolerante	Respeto a la costumbre y a lo privado
	Derecho positivo	Derecho consuetudinario
Origen	Raíces francesas/ austríacas	Raíz anglosajona

En nacionalismo aceptable a Acton es propio de una compleja sociedad de personas libres; evoca los escritos de Adam Smith y Alexis De Tocqueville, e incluso la noción de policentrismo esbozada por Vincent y Elinor Ostrom décadas más tarde. Acton discierne que la diversidad social y la mezcla de razas, no solo constituyen dos fuerzas civilizadoras, sino que también reducen las oportunidades para el autoritarismo. Explica Lang (2002, p. 144) que considera los imperios multinacionales como órdenes políticos ideales, con «estados políglotas libres», plurales, autogobernados, civilizadores, y contrapeso para el gobierno central. A mayor cantidad de polos o fuentes de poder (asociaciones, iglesias, gobiernos locales, criterios culturales u otros), menos posibilidad tendrán los gobernantes de abusar arbitrariamente del poder. Siempre, el derecho debe ponderarse por encima del estado, opina Acton. «Si aceptamos que el establecimiento de la libertad para la realización deberes morales es el fin de la sociedad civil, tenemos que concluir que son sustancialmente más perfectos aquellos Estados que... incluyen varias nacionalidades distintas sin oprimirlas» (Acton, 1998, p. 359).

En 1861, escribió en la revista *Current Events* un endoso del Conde Heinrich Clam-Martinitz de Austria, amigo del emperador y líder de un grupo conservador. Acton describe al grupo como «abogados del gobierno autónomo sobre la base de la tradición histórica». Estos austríacos creían en gobiernos municipales y

regionales fuertes y representativos que pudieran proteger los derechos individuales de sus habitantes.

Según Massey (1969), el nacionalismo de Acton se cimienta en los aportes de Aristóteles y Aquino: «En Aristóteles encontró la visión según la cual la naturaleza del estado es una pluralidad. Aquino le dio un gran elemento de liberalismo político, mientras que Leibnitz le contribuyó una idea del desarrollo, particularmente la noción de que el desarrollo involucra la continuidad y el progreso. Combinando estos puntos de vista, Acton abrazó una posición patentemente individualista, creyendo firmemente que sólo [sic] el hombre individual posee derechos morales y políticos».

El multinacionalismo, o una sociedad plural, o una comunidad diversa poblada por individuos con derechos y libertades, requiere de una constitución y de un ordenamiento que impida a los gobernantes abusar de su poder (Massey, 1969). Acton temía que las naciones-estado tenderían a absolutizar el poder. «Si definimos a un “liberal” como alguien que cree en la libertad, entonces Acton se merece la etiqueta», escribe Lang (2002, p. 148), «y su crítica del estado-nación puede ser vista como un esfuerzo intelectual por defender la autonomía del individuo en contra de la emergente fuerza imparable del moderno estado democrático».

## Lecciones para América Latina

¿Qué pensaría John Emerich Edward Dalberg-Acton al ver los regímenes a la vez populistas, nacionalistas y socialistas en América Latina en el siglo XX y XXI? «La teoría de la nacionalidad es más absurda y criminal que la teoría del socialismo», concluyó tajantemente en *Nacionalidad* (Acton, 1998, p. 361). En la región se conjugan ambas tendencias criminales.

Acton repudiaría la noción del populismo nacionalista que cada conglomerado nacional tiene características propias que lo diferencia críticamente de otros conglomerados y que, por tanto, deben diseñar un proyecto de gobierno centralizado original y propio. Chávez se autodesignó como el único intérprete de las necesidades exclusivas y específicas del venezolano, por ejemplo, así como el defensor de los intereses nacionales frente a las amenazas extranjeras reales e imaginarias. En el líder populista-nacionalista se concentra todo el poder. Él es el portavoz del pueblo, sin mediación. Chávez solía resolver personalmente hasta problemas locales simples. Como advirtió Acton, la libertad y los

derechos del ciudadano venezolano son repetidamente ignorados por la preponderancia del colectivo bolivariano.

Adicionalmente, los líderes populistas-nacionalistas de América Latina imbuyen su posición de simbolismos mesiánicos y religiosos. En torno al presidente de Bolivia, Evo Morales, por ejemplo, se creó la religión del «evismo». Él fue investido como «líder espiritual» del país en una ceremonia que se llevó a cabo en las ruinas de Tiwanaku, tras la cual se proclamó que el presidente representaba «la unidad del poder temporal y extramundano» (Mayorga, 2009).

Como bien previó Acton, el populismo-nacionalista tiende a ser despótico. Acton previó que la democracia podía ser despótica, y hoy es el mecanismo para acceder el poder porque es prácticamente imposible hacer la revolución. Los populistas participan en concursos electorales democráticos, pero una vez asumen el poder, modifican las reglas del juego para gobernar de forma autoritaria y hasta represiva sin abandonar el discurso favorable a la democracia.

La democracia se convierte en un canto de sirenas, y hasta una religión, más que en una práctica que frena los impulsos autoritarios. Ni Comte, ni otros revolucionarios franceses, imaginaron el auge que cobrarían las religiones seculares y políticas en la civilización Occidental, tal y como señalan autores de la talla de Christopher Dawson y Remi Brague. Mazzini y Acton seguramente no conocieron a muchos sujetos que reverenciaban religiosamente la democracia. Resume Dawson: «La democracia basa su apoyo en la santidad del Pueblo –consagra a la Gente; el socialismo en la santidad del Obrero –consagra al Trabajo; el nacionalismo en la santidad de la Madre Tierra –consagra el Lugar. Estos conceptos aún evocan valores o sanciones de religiosidad trascendente. Es la emoción religiosa divorciada de la creencia religiosa» (1934).

En conclusión, el llamado de atención de Lord Acton sigue siendo importante: el discurso nacionalista puede servir los intereses de los líderes con vocación autoritaria, aunque estos empleen un lenguaje democrático. Constituye un peligro sostener que existe tal cosa como un proyecto de nación exclusivamente ecuatoriano, o paraguayo, o guatemalteco, pues obnubilamos lo que todas las personas tenemos en común, y despreciamos la sabiduría cosechada por la humanidad a lo largo de la historia respecto de las mejores prácticas de gobierno. El nacionalismo constituye una construcción artificial que, al colectivizar a las masas, aplasta al individuo y menosprecia su libertad.

## Referencias

- Acton, Lord John Emerich Edward Dalberg (1906), *Lectures on modern history*, editadas por John Neville Figgis, publicadas por Liberty Fund Online Library y recuperadas de <https://oll.libertyfund.org/titles/acton-lectures-on-modern-history>
- Acton, Lord John Emerich Edward Dalberg (1985), *Essays in Religion, Politics, and Morality*, editado por Fears, J. Rufus. Liberty Fund.
- Acton, Lord John Emerich Edward Dalberg (1998), *Ensayos sobre la libertad y el poder*, traducidos por Nuez, Paloma de la. Promolibro. De este texto se extrajeron las citas del ensayo «Nacionalidad».
- Biografías y vidas, *Giuseppe Mazzini*. Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mazzini.htm>
- Dawson, Christopher (1934), cita tomada de «Prevision in Religion» y contenida en el blog Christopher Dawson, Historian of Religion and Culture, creado por Thomas Yonan y recuperada de <https://christopher-dawson.blogspot.com>. Traducción mía.
- Deane, Seamus F. (abril-junio 1972), «Lord Acton and Edmund Burke», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, N.º 2, pp. 325-335
- Dix, Robert H. (1985), «Populism: Authoritarian and Democratic», *Latin American Research Review*, Vol. 20, N.º 2.
- Galles, Gary (mayo 11, 2002), «Lord Acton on Liberty and Government», *Mises Daily Articles*, Mises Institute, recuperado de <https://mises.org/library/lord-acton-liberty-and-government>
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*. Cornell University Press.
- Hayes, Carlton J.H. (1926), «Nationalism as Religion», ensayo recuperado de [panarchy.org](https://www.panarchy.org/hayes/nationalism.html), <https://www.panarchy.org/hayes/nationalism.html>
- Hermet, Guy (1999), «Populismo y nacionalismo», *Araucaria* Vol. 1, N.º 2, CERI Francia,
- [http://institucional.us.es/revistas/Araucaria/A%C3%B1o%201\\_n%C2%BA2/Cap%203%20Populismo%20y%20nacionalismo.pdf](http://institucional.us.es/revistas/Araucaria/A%C3%B1o%201_n%C2%BA2/Cap%203%20Populismo%20y%20nacionalismo.pdf)
- Hewett, Caspar (2008), «Auguste Comte—High Priest of Positivism», *The Great Debate*, recuperado electrónicamente de <http://www.thegreat-debate.org.uk/Comte1.html>



- Kaiser, Axel (2018), «From Illiberalism to Populism, the Ideological Causes of the Latin American Failure», capítulo 12 en *Democracy under Threat*, editado por Surendra Munshi
- Kirk, Russell (1994), «Lord Acton on Revolution», *Occasional Papers* de Acton Institute, publicada electrónicamente en <http://adasboro.tripod.com/actonkir.htm>.
- Koh, Hans (1955), *Nationalism, its Meaning and History*. D. Van Nostrand Company, Inc.
- Lang, Timothy (enero 2002), «The insanity of nationality», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, N.º 1, pp. 129-149.
- Massey, Hector J. (octubre 1969), «Lord Acton's Theory of Nationality», *The Review of Politics*, Vol. 31, N.º 4, pp. 495-508
- Mayorga, Fernando (noviembre-diciembre, 2006), «El gobierno de Evo Morales: entre nacionalismo e indigenismo», *Nueva Sociedad*, Infolatam, [https://nuso.org/media/articles/downloads/3390\\_1.pdf](https://nuso.org/media/articles/downloads/3390_1.pdf)
- Mazzini, Giuseppe (1844-58), *The Duties of Man*. Recuperado electrónicamente en <http://people.umass.edu/hist101/Mazzini%20Duties%20of%20Man.pdf>
- Narrador desconocido, «Giuseppe Mazzini and the Religion of Nationalism», podcast subido a You Tube por Kali Tribune el 19 de agosto, 2016, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=HHVKz2C3s8U>
- Neilson, Francis (abril, 1949), «Lord Acton, a Great European (Part I)», *The American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 8, N.º 3, pp. 209-221
- Perry, Mark M. (2011), «Burke, God, and the French Revolution», recuperado de <https://markmperry.wordpress.com/2011/06/21/burke-god-and-the-french-revolution/>
- Qvortrup, Mads (diciembre, 2003), «A civic profession of faith: Rousseau's and nationalism», en *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau*, Reino Unido: Manchester University Press. Recuperado electrónicamente en <https://www.manchesteropenhive.com/downloadpdf/.../9781526137845.00010.xml>
- Recchia, Stefano y Urbinati, Nadia, editores (2009), *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building*,

*and International Relations*. New Jersey: Princeton University Press. El capítulo introductorio, «Giuseppe Mazzini's International Political Thought», fue recuperado electrónicamente en <http://assets.press.princeton.edu/chapters/i9042.pdf>

# FRANCESES EN AMÉRICA:

cómo Alexis de Tocqueville y Jacques  
Maritain descubrieron Estados Unidos<sup>1</sup>

Samuel Gregg  
sgregg@acton.org

***Resumen.** Una vida económica libre, la libertad de asociación y la importancia de la religión en la sociedad son algunos de los aspectos que resaltaron tanto Alexis de Tocqueville en *Democracia en América* y Jacques Maritain en *Reflexiones sobre América* sobre los estadounidenses a pesar de que pasaron más de 125 años entre la visita de ambos a Estados Unidos. Encontraron un pueblo amante de la libertad, con un sentido de obligación y gusto muy fuerte por ayudar a otros que se mantienen vigentes y pueden ayudar a los estadounidenses a descubrirse y comprenderse hoy.*

## Introducción

Abordo un asunto que me ha fascinado por mucho tiempo: la forma en que algunos académicos franceses entendieron el Experimento Americano en libertad ordenada, el cual recibió ayuda para nacer de Francia, incluso mejor que muchos americanos. Y las dos figuras sobre las cuales quisiera que reflexionáramos juntos esta noche eran unos de los más importantes pensadores franceses del siglo diecinueve y veinte, respectivamente.

A primera vista, Alexis de Tocqueville y Jacques Maritain parecerían tener poco en común. Un aristócrata de una de las familias

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en Roma el 30 de mayo del 2018 y publicado en Forum Zenit: <https://zenit.org/articles/forum-frenchmen-in-america-how-alexis-de-tocqueville-and-jacques-maritain-discovered-america/>



más antiguas de Francia, Tocqueville tenía muchas dudas sobre las reclamaciones acerca de la verdad del cristianismo, aunque tenemos buenas razones para creer que regresó a la fe católica antes de morir. Tocqueville también escribió bastante como lo que hoy llamaríamos un sociólogo político o, incluso, un tipo de científico político. Aunque obviamente estaba familiarizado con las fuentes y los pensamientos cristianos, de hecho, nunca dejó de asistir a misa, queda claro que había sido influenciado también por la lectura de Rousseau, Voltaire y, especialmente, Montesquieu, además de por Agustín.

En contraste, nuestra segunda figura, Jacques Maritain, fue educado como un protestante. Por un tiempo, fue un agnóstico antes de convertirse al catolicismo en 1906. Aristóteles y Aquino fueron los imanes de Maritain, y sus pensamientos formaron parte de lo que se convirtió en el gran resurgimiento del pensamiento de Tomás Aquino, ocasionado por la encíclica *Aeterni Patris* de 1879 por León XIII. Un crítico fiero de Voltaire y más aún de Rousseau, Maritain publicó más de 60 libros, que se enfocaron en temas que iban desde la metafísica de la naturaleza hasta el rol del estado. Maritain también fue visto como un tipo de representante de los intelectuales católicos del siglo XX. No fue por coincidencia que el papa Pablo VI le presentara a Maritain su mensaje «A los hombres del pensamiento y de la ciencia» al final del Concilio Vaticano II.

Estas diferencias en trasfondos y en intereses no nos deberían distraer, sin embargo, de las similitudes entre los dos hombres. Aparte de ser académicos, Tocqueville y Maritain estaban muy involucrados en la vida pública. Tocqueville fue un miembro de la Cámara de Diputados durante la monarquía de Julio y un miembro de la Asamblea Constituyente de 1848 durante la Segunda República. También participó en la Comisión Constitucional que escribió la nueva constitución de la nueva república, la cual sobrevivió poco tiempo. Tocqueville fue un vocal defensor del uso del ejército para suprimir un levantamiento de obreros por parte del general Louis-Eugene Cavaignac, en París, en lo que luego se dio en llamar «los días de junio». Como miembro del *Parti de l'Ordre*, Tocqueville sirvió como ministro de asuntos exteriores en el gobierno del primer ministro Odilon Barrot, bajo el príncipe-presidente Luis Napoleón Bonaparte.

El involucramiento en la política de Maritain también fue muy público, especialmente para un teólogo católico. Por un tiempo, estuvo asociado con el movimiento nacionalista real *Action Française*.

se, pero rompió con él luego de que Pío XI emitiera una condena de *Action Française* en 1962, y luego de que su periódico y varios de los libros de Charles Maurras fueran colocados en el índice. A finales de los años treinta, trascendió la reticencia de Maritain de respaldar con entusiasmo la causa nacionalista de España, durante la Guerra Civil española. En 1940, Maritain rechazó al régimen de Vichy y apoyó, bastante pronto, a Francia libre. Después de la II Guerra Mundial, Maritain fue nombrado como el embajador francés ante la Santa Sede por el general Charles de Gaulle, y jugó un papel en el desarrollo y la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Mucho de lo que escribió inspiró el crecimiento de los movimientos de la democracia cristiana por toda Europa occidental, como un medio para unificar a los católicos, protestantes y otros que estaban ansiosos de establecer un bastión contra el comunismo.

Al final de sus vidas, ambos hombres estaban algo desilusionados con varios de los proyectos con los cuales se habían asociado. Tocqueville mostró infelicidad respecto del estado de la política francesa bajo el régimen del entonces emperador Napoleón III, respaldado por los militares, y se preocupaba por el hecho de que tantos de los que antes habían defendido la libertad, incluidos miembros de su familia y numerosos clérigos católicos, se habían convertido en fervientes simpatizantes del emperador. De igual forma, cuando murió en 1973, a Maritain le molestaba el estado de la Iglesia católica, especialmente en Francia. Esto se manifiesta en uno de sus últimos libros, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent* (1966). Aquí, Maritain expresa su desagrado por la influencia de ciertos pensadores alemanes sobre la vida intelectual católica en el tiempo posconciliar. Maritain también fue testigo de los inicios del abandono de la dimensión cristiana por parte de los partidos demócrata cristianos.

Sin embargo, a pesar de su desencanto con buena parte de este mundo, Tocqueville siguió creyendo en lo que hubiese llamado los caminos de La Providencia, y Maritain se tomaba en serio la virtud teológica cristiana de la esperanza. Y una razón para ser optimistas, para ambos hombres, era Estados Unidos. Tocqueville y Maritain estaban fascinados por América: no solo la política americana, sino también las particulares formas asumidas por la democracia en Estados Unidos, la cultura política de América del Norte, el espacio para la libertad en dicha cultura, y el rol que jugaron las religiones en forjar y mantener la libertad en América.

En el corto espacio que tenemos, me gustaría resaltar tres aspectos de la América sobre la cual ellos dan testimonio, y que dejaron una impresión sobre Tocqueville y Maritain, no obstante la distancia en el tiempo entre el afamado libro *Democracia en América*, de Tocqueville, y el menos conocido libro por Maritain, *Reflexiones sobre América*, publicado un siglo después del fallecimiento de Tocqueville.

El primer aspecto refiere a sus visiones de cómo la vida económica en América reflejaba unos compromisos básicos morales con la libertad. El segundo involucra la forma en que ambos hombres identificaron el hábito americano de asociación con sus raíces. El tercero concierne su trato del lugar que ocupa la religión en la sociedad americana.

## Una economía de la libertad

La magna obra de Tocqueville, *Democracia en América*, es afamada principalmente por sus discernimientos sobre la cuestión de por qué la democracia en América había funcionado, en lugar de colapsar en una anarquía o en una búsqueda por un hombre fuerte. Menos atención se ha enfocado en la evaluación de Tocqueville sobre la vida económica de América, aún y cuando fue uno de los atributos de la vida en Estados Unidos que más impactó sobre su apreciación de América.

Cuando Tocqueville visitó Estados Unidos, recién iniciada la década de 1830, estaba impresionado del espíritu de emprendimiento que caracterizó a la república. Los americanos, Tocqueville pronto percibió, eran algo que difícilmente se encontraba en la Europa continental. Los americanos, escribió, son un pueblo comercial (Tocqueville, 1959).

En primera instancia Tocqueville pensó que los americanos, ¡y particularmente los neoyorquinos!, estaban obsesionados con la persecución de riqueza. Pero, después de unas semanas, notó algo más sobre la sociedad americana. Detrás de su aparente preocupación por adquirir riquezas, Tocqueville advirtió que los mercaderes americanos eran personas bastante religiosas y siempre educadas; estaban sorprendentemente bien informadas sobre asuntos extranjeros, y poseían fuertes intereses filantrópicos, un respeto por la educación, y un gusto por el arte fino y por una buena conversación.

Otra cualidad de la vida económica de Estados Unidos que impresionó a Tocqueville fue el grado al cual el comercio era concebido como una parte integral del apego a la libertad en América. «Los americanos», escribió en *Democracia en América*, «sí consideran su libertad como la mejor herramienta, y la garantía más firme, de su prosperidad» (Tocqueville, 1969). En este sentido, Tocqueville destacó, reflejan un patrón más general del que Montesquieu había subrayado un siglo antes. «Yo dudo», afirmó Tocqueville, «que uno pueda citar un único ejemplo de cualquier pueblo ocupado tanto en manufactura como comercio, desde los hombres de Tiro hasta los Florentinos y los Ingleses, que no fueran pueblos libres. Debe haber por tanto un cercano enlace y una relación necesaria entre estas dos cosas, eso es, libertad e industria» (Tocqueville, 1969).

Algunos podrían protestar ligeramente sobre la posibilidad de generalizar empíricamente esa última frase. Pero en el caso de Estados Unidos, la preocupación y la apreciación por el comercio, y la libertad económica más ampliamente, siempre han formado partes significativas del todo que sustentan las causas asociadas con movimientos para limitar el poder gubernamental. Una de las causas de la revolución americana, por ejemplo, fue el resentimiento de los colonos americanos respecto de las restricciones a sus vidas económicas provocadas por la adhesión de Gran Bretaña a un sistema económico perceptiblemente orientado hacia el gobierno, también conocido como mercantilismo. Quizás no sea una completa coincidencia que la Declaración de Independencia y el libro más vinculado con la defensa moderna a favor de la libertad económica, *La riqueza de las naciones* por Adam Smith, fueran publicadas el mismo año. Ambas participaron del espíritu dominante de su era: un amor por la libertad.

Ciento veintiséis años después del periplo que realizó Tocqueville a América, los Estados Unidos que encontró Jacques Maritain habían cambiado bastante. Estados Unidos se había convertido en la economía mundial más grande e industrializada. Al mismo tiempo, el gobierno federal había expandido radicalmente sus funciones en la economía a partir de los años treinta, en formas tales que, creo que podemos decirlo con certeza, hubieran sorprendido no solo a Tocqueville, sino también a los fundadores de la patria.

Y no obstante, a pesar de dichos cambios, Maritain se fijó en algo más. Al igual que muchos europeos occidentales, hasta entonces Maritain había creído que los americanos eran altamente materialistas. Pero aún antes de que fuese nombrado como emba-

jador francés a la Santa Sede en 1945, Maritain afirmó, basado en su experiencia de haber vivido en diferentes períodos en Estados Unidos, que los estadounidenses «son los menos materialistas de los pueblos modernos que han arribado a la etapa de industrialización» (Maritain, 1958).

El mito sobre el elevado materialismo de los estadounidenses, afirmó Maritain en sus *Reflexiones sobre América*, era una «fábula» que muchos europeos occidentales habían aceptado sin crítica y, además, habían contribuido a difundirla. Tan fuerte era tal mito, que Maritain declaró que muchos americanos también habían llegado a creerlo. La raíz de este error, Maritain argumentó, constituía un «viejo prejuicio», uno que involucraba «confundir la espiritualidad con un desdén aristocrático hacia cualquier mejora en la vida material (especialmente en la vida material de los demás)» (Maritain, 1958).

Maritain no negaba que existía un tipo de materialismo en la sociedad americana. Pero el punto de Maritain es que el materialismo no era «de ninguna manera específicamente americano». En su mente, «exactamente los mismos síntomas, en relación a las áreas similares sociológicas y psicológicas, brincan al ojo en todo lugar (especialmente en Europa)» (Maritain, 1958).

Después de desechar ese mito, Maritain procedió a subrayar algo que Tocqueville había destacado, aunque con un énfasis distinto. Maritain se percató, por ejemplo, de lo duro que trabajaban los americanos. Desde que se topó con América, Maritain afirmó, él había «llagado a darse cuenta, más y más, de la inmensidad de esfuerzo humano que había sido puesto en juego para crear un nuevo mundo dentro del lapso de dos siglos, para dar a medio continente un equipamiento material y moral adecuado a hombres libres y para construir una civilización realmente y genuinamente original en su carácter, capaz de asombrar, cautivar y seducir los corazones de los hombres» (Maritain, 1958).

En estas palabras, podemos apreciar el mismo conocimiento de cómo la economía americana reflejaba el apego de los estadounidenses con la libertad, como lo encontramos en Tocqueville. En esa conexión, Maritain observó algo más. Y eso fue lo que llamó «el trabajo creativo» de los estadounidenses, «y el proceso de autocreación a través del cual este continua incesantemente» (Maritain, 1958).

La creatividad, el emprendimiento, la autotransformación, y aún el sentido de desasosiego, todos estos rasgos de la vida economía



americana habían sido observados 126 años antes por Tocqueville. Y, como Tocqueville, Maritain percibió que estos señalaban en dirección de rasgos no económicos propios de la sociedad americana, de los cuales, curiosamente, no estaban totalmente conscientes muchos de los estadounidenses del siglo XIX y siglo XX.

## Un pueblo asociativo

Un pueblo dedicado al comercio, a la libertad económica, a expandir las fronteras económicas de la nación, puede ser acusado de tener poco tiempo para aquellos que son menos afortunados en la vida económica, aquellos que permanecen en la periferia de la sociedad y, quienes, por muchas razones más allá de su control, no son capaces de avanzar económicamente por sí mismos.

En el caso de Tocqueville, sin embargo, uno de los más importantes discernimientos respecto de América, fue que los americanos tenían un profundo sentido de sus obligaciones hacia las personas necesitadas. La diferencia entre la América de los años 1830, y gran parte de la Europa occidental como él la conocía, según Tocqueville, era que los americanos no veían al Estado como el primer recurso cuando tenían que enfrentar lo que luego se daría en llamar «el asunto social».

Durante su tiempo en América, Tocqueville logró cubrir el norte, el medio-oeste, y el sur. Y una cosa que notó que tenían en común todas las regiones fue la general ausencia de gobierno. El Estado no era un factor omnipresente en las vidas de los americanos.

Esto, no obstante, no significaba que los americanos del siglo XIX retratados en *Democracia en América* simplemente dejaran que los indigentes murieran. Al contrario, generalmente lidiaban con la mayoría de los problemas sociales y económicos a través de lo que Tocqueville llamó el hábito de la libre asociación. Para Tocqueville, el contraste con Francia, donde un estado altamente centralizado era visto como el primer puerto para pedir ayuda, era asombroso.

Tocqueville veía las asociaciones libres de los estadounidenses por todos los lugares que visitó en Estados Unidos:

Los estadounidenses de todas las edades, todas las condiciones y todas las disposiciones constantemente forman asociaciones. No tienen únicamente compañías comerciales y manufactureras, en las que toman parte todos, sino también asociaciones de mil diferentes clases,

religiosas, morales, serias, fútiles, generales o restringidas, enormes o diminutas. Los americanos forman asociaciones para brindar entretenimiento, para fundar seminarios, para construir hoteles, para construir iglesias, para difundir libros, para mandar misioneros a las antípodas; de esta manera ellos establecen hospitales, prisiones y escuelas. Y si se propone inculcar alguna verdad o fomentar algún sentimiento por medio del entusiasmo de un gran ejemplo, ellos forman una sociedad. Donde sea a la cabeza de un nuevo emprendimiento vez al gobierno en Francia... en los Estados Unidos seguramente encontrarás una asociación. (Tocqueville, 1969)

Enfoquémonos en cuántas veces Tocqueville se refiere a la religión o a instituciones religiosas en estas líneas sobre el hábito de asociación de los estadounidenses. Esto no es coincidencia. A los americanos, remarcó Tocqueville, les gustaba revestir su hábito de libre asociación para ayudar a otros con el lenguaje del interés propio. Pero Tocqueville mismo no pudo más que detectar cómo la mayoría de las asociaciones en América que él conoció tenían un vínculo religioso y, en muchos casos, un fundamento religioso. Era menos significativo, a su forma de ver, si la asociación se afiliaba a una de las muchas iglesias protestantes o a la entonces pequeña Iglesia católica de América. Lo que importaba eran las creencias religiosas y la práctica religiosa: entre más elevada y más difundida la práctica religiosa, más alto el nivel de actividad asociativa.

El mismo fenómeno fue observado 120 años más tarde por Maritain. Hablando económicamente, los Estados Unidos que estudió Jacques Maritain en los años cuarenta y cincuenta eran muy distintos a los que analizó Tocqueville –en particular por el hecho de los efectos sociales y económicos que tuvo el programa *New Deal* (Nuevo Trato) promovido por Franklin D. Roosevelt–. Y, a pesar de estos cambios y del crecimiento de la intervención gubernamental en la vida social y económica, Maritain observó que el hábito de la libre asociación prevalecía en América.

Viendo a los Estados Unidos de los cincuentas, Maritain comentó, que una de las características más sobresalientes era «el infinito enjambre, en la escena americana, de grupos privados, clubes de estudio, asociaciones, comités, los cuales se diseñaban para “velar por uno u otro aspecto del bien común”... El efecto era la espontánea y constante regulación colectiva y el empuje de un esfuerzo tremendo por todo el país, lo cual es de invaluable importancia» (Maritain, 1958).

Había, no obstante, algo más que acompañaba esta actividad asociativa que enfatizó Maritain. La aparente infinita variedad de la red de actividades asociativas era igualdad por una generosidad financiera que asombró a Maritain:

A los estadounidenses les gusta dar. Por supuesto, existe una exoneración del pago de los impuestos para donaciones dirigidas al bien común; pero esta misma ley sobre los impuestos no hubiera sido posible si el astuto legislador no supiera que, como regla, las personas americanas están conscientes del hecho que es mejor dar que recibir. No solo las grandes fundaciones, sino el curso de actividades ordinarias de las instituciones americanas, y los innumerables grupos privados americanos, nos muestran que la antigua idea griega y romana de la *civis praeclaus*, el ciudadano dedicado que gasta su dinero en el servicio del bien común, juega una parte esencial en la conciencia americana. (Maritain, 1958)

A continuación, Maritain afirmó que la generosidad financiera era otra señal de qué tanto los americanos no eran materialistas. Como él lo dice:

No hay materialismo...en las asombrosas, innumerables iniciativas de ayuda fraterna que son el pan de cada día del pueblo americano, o en el profundo sentido de obligación hacia los demás que existe en ellos, especialmente hacia personas que están fuera y que padecen aflicciones. (Maritain, 1958)

De allí que Maritain se preguntara de dónde provenía esta gran generosidad en tiempo y recursos. ¿Por qué era que los americanos, tan consumidos por el trabajo duro, por el negocio y por el comercio, sin embargo, no olvidaban a su prójimo y especialmente las necesidades de los pobres? Gran parte de la respuesta para Maritain, así como para Tocqueville, radicaba en la religión.

Para Maritain, era explícitamente la llamada del evangelio cristiano a amar al prójimo. Esta, según Maritain, era la «razón más profunda por este sentido de misericordia y compasión, y el sentido de responsabilidad para todos aquellos que sufrían, los cuales están enraizados en la psiquis colectiva americana» (Maritain, 1958). Era el compromiso con el evangelio, dijo Maritain, «escondido por debajo de la dureza y brusquedad de la búsqueda por los intereses y las ventajas materiales que son objeto de la actividad ordinaria y la conversación ordinaria» (Maritain, 1958).

De hecho, Maritain prosiguió argumentando que era el mandamiento del amor que dirigía no solo a los creyentes, sino también a esos americanos que no eran religiosos o que eran poco entusiastas en su religión, a extender la mano a su vecino, aún si no se hablara de ello. En palabras de Maritain, «este destello del evangelio que reside hondamente en las personas que por lo general no piensan para nada en el evangelio, no es algo de lo cual hablamos. Está escondido en la vida secreta de las almas, y cubierta por todo tipo de deseos ordinarios egoístas y preocupaciones por la naturaleza humana. Sí existe, no obstante, y está activa en la gran masa de la nación» (Maritain, 1958). Y luego, empleando una terminología filosófica que era popular en los años cincuenta, especialmente en los círculos intelectuales estadounidenses y franceses, Maritain afirmó, «hay, en el sentido más existencial, una veta de amor fraterno evangélico en lo profundo de la sangre americana» (Maritain, 1958).

Esto era, según Maritain, lo que ayudaba a salvar América, como un país decididamente de clase media, de convertirse en lo que Maritain llamó «una nación “burguesa”» (Maritain, 1958). Pienso que es una intuición muy importante de Maritain: una que yo creo está implícita en el análisis de Tocqueville, pero que Maritain saca a relucir. Dicho de otra forma, Maritain creía que la demostración por los Estados Unidos de ser una «sociedad de clase media» no requiere suponer lo que Maritain veía como las características de la sociedad burguesa.

Y aquellos de ustedes, en el público, que son franceses, hoy entienden muy bien que la palabra «burgués» tiene un significado muy específico en el pensamiento francés posterior a la Ilustración. Porque fueron aquellos que, tal como Tocqueville enfatizó una y otra vez, conscientemente pensaban en sí mismos como burgueses en el siglo XIX en Francia, quienes más antagonizaron a la religión, particularmente al catolicismo, y quienes representaron, en la mente de Tocqueville, la ambición y la corrupción que caracterizó el régimen autodenominado clase media del rey Luis Felipe y del gobierno dominado por la clase media. Estados Unidos, en ojos de Maritain, mostraba que se podía ser una sociedad de clase media y una república comercial sin todas las flaquezas morales y el vacío espiritual que Maritain asociaba con la cultura burguesa.

## La religión y la libertad

Vemos, entonces, a Tocqueville y a Maritain esbozar una clara conexión entre el compromiso de Estados Unidos con la libertad económica, y su carácter como una república comercial con una visión de la vida decididamente no materialista. También vemos cómo establecen una correlación fuerte entre la costumbre estadounidense de libre asociación, y su cultura religiosa y no materialista. Existe, sin embargo, un tercer aspecto de la vida en América sobre el cual tanto Tocqueville y Maritain se enfocan. Este tiene que ver con la forma en que el mundo de la libertad y el mundo de la religión en Estados Unidos, en gran parte, habían evitado el conflicto entre las fuerzas de libertad y los promotores de la fe, especialmente en relación con la fe católica, que marcó a grandes segmentos de la Europa luego de la Ilustración.

Aunque Tocqueville luchó durante casi toda su vida adulta con los reclamos de la fe católica, él no pudo resistir la fascinación que le provocó notar la forma en que sus hermanos católicos vivían en Estados Unidos. La Francia de Tocqueville era, después de todo, una sociedad en la cual el catolicismo se había involucrado íntimamente con la política por largos años. Mientras la Iglesia en Francia había peleado muchas batallas con la monarquía durante la era del absolutismo, el catolicismo francés, a finales del siglo XVIII, había emergido como quizás el más duro bastión de la oposición a la Revolución francesa y a su invocación de *liberté, égalité, fraternité*.

Tocqueville estaba profundamente consciente de que la Iglesia católica en Francia y en otros países había sobrevivido una salvaje persecución de manos de los revolucionarios franceses. La Constitución *civile du clergé* fue aprobada por la Asamblea Nacional de Francia el 12 de julio de 1790; representaba un intento por controlar la vida interior de la iglesia que iba mucho más lejos que cualquier intento por los Borbones. Casi de la noche a la mañana, la constitución civil creaba una base para la resistencia masiva a la revolución por parte de franceses católicos piadosos. Los católicos en Francia también tuvieron dificultades perdonando, y no digamos olvidando, la matanza en masa de obispos, padres y religiosos por los revolucionarios que afirmaban promover la libertad. Eso sin mencionar los miles de católicos que fueron masacrados en Vendée, en un acto a veces descrito como un esfuerzo genocida por exterminar a la oposición de la revolución.

Dado este trasfondo, es comprensible que Tocqueville se sorprendiera al encontrar que los sacerdotes y laicos católicos en Estados Unidos eran de los más fuertes defensores del compromiso estadounidense con la libertad religiosa. «En Francia», escribió, «yo había visto a los espíritus de la religión y de la libertad marchando en direcciones opuestas. En Estados Unidos he encontrado que están íntimamente enlazados, reinando juntos sobre la misma tierra» (Tocqueville, 1969).

Cuando Tocqueville preguntó a un sacerdote católico estadounidense qué opinaba respecto del apoyo que debía el poder civil a la religión, en el sentido de los arreglos al estilo del establecimiento europeo, Tocqueville se sorprendió ante las palabras del padre:

Estoy profundamente convencido de que es dañino. Yo sé que la mayoría de sacerdotes católicos en Europa tienen una postura contraria; entiendo su punto de vista. Desconfían del espíritu de la libertad cuyos primeros esfuerzos se dirigieron en su contra. Además, habiendo siempre vivido bajo la influencia de instituciones monárquicas que los protegían, ellos naturalmente tienden a echar de menos dicha protección. Son, por tanto, víctimas de un error inevitable. Si ellos pudieran vivir en este país, no tardarían en mudar sus opiniones... (Pierson, 1938)

En Estados Unidos, este compromiso católico con el no oficialismo no representó una concesión a la idea de que es mejor marginalizar la religión o excluirla de la plaza pública estadounidense. Los católicos estadounidenses favorecían la marcada distinción entre los ámbitos temporales y espirituales precisamente porque ellos creían que permitía a la religión ejercer una influencia civilizadora en la sociedad americana.

Luego de escuchar estas opiniones expresadas por sacerdote tras sacerdote, durante su estadía en Estados Unidos, Tocqueville concluyó que la Europa continental tenía algo que aprender del enfoque estadounidense a la libertad religiosa. En nuestra propia era, la misma observación fue hecha no menos que por Benedicto XVI.

El papa emérito Benedicto no es acrítico de la cultura estadounidense contemporánea (Ratzinger y Pera, 2006). Sin embargo, repitió en muchas ocasiones que una razón por la cual Estados Unidos ha evitado muchos conflictos entre cristianos y no creyentes que han plagado a la Europa continental desde las varias ilustraciones, era la decisión por la república americana a no tener

una iglesia oficial. Interesantemente, Benedicto específicamente invocó la afirmación de Tocqueville que una de las razones por el «sistema inestable y fragmentado de reglas...sobre las cuales se funda la democracia» de alguna forma había logrado funcionar fue por el compromiso con las convicciones religiosas y morales del cristianismo que permea a la sociedad americana (Ratzinger y Pera, 2006).

Parte del genio de los arreglos religiosos en Estados Unidos, argumentó Benedicto, fue el discernimiento que el «Estado mismo tenía que ser secular, precisamente por el amor a la religión en su autenticidad, que solo puede ser vivido libremente» (Benedict XVI, 2008). La verdad, la religión y la libertad, consecuentemente, se reconciliaron en Estados Unidos.

Cuando Maritain visitó los Estados Unidos por primera vez, instantáneamente notó que los estadounidenses abordaban de forma distinta la relación entre Estado e Iglesia, a diferencia que la vasta mayoría de sociedades europeas. De alguna forma, América se había convertido en lo que algunos tildan como la sociedad en la cual prevalecía «el voluntario establecimiento de la religión» (Smith, 1971).

En su era, Tocqueville pensó que esta situación era causada fuertemente por la forma en que se asentaron las colonias de América del Norte, especialmente dado el número de colonos que vinieron a Estados Unidos para escapar la persecución religiosa. Ellos incluían a los puritanos, por ejemplo, pero también a católicos de Inglaterra, Escocia e Irlanda quienes establecieron la colonia de Maryland. Casi 130 años antes de que Thomas Jefferson redactara el Estatuto de Virginia para la Libertad Religiosa, en 1777, la joven colonia de Maryland establecida por Lord Baltimore y otros católicos ingleses alrededor de 1630, se comprometió específicamente a un grado elevado de libertad religiosa mediante la Ley para la Tolerancia de Maryland, de 1649. Esta ley asentó que «ninguna persona...que profese conocer a Jesucristo será de aquí en adelante importunada, molestada o desaprobada por o en relación con su religión o el libre ejercicio de la misma...» (Ley de Tolerancia del Estado de Maryland, 1649).

La mayoría de las primeras colonias no constituían espacios de tolerancia religiosa. De hecho, menos de cinco años habían pasado desde que se promulgó la iniciativa de la Tolerancia en Maryland cuando fue derogada por un grupo de anglicanos y puritanos: una

acción legislativa que se acompañó por provisiones que prohibían específicamente a los católicos practicar su fe en público, votar u optar a un cargo público.

Quizás por ello, el interés de Maritain se centró principalmente en las ideas y no en la historia *per se*, pero su explicación del feliz matrimonio entre libertad y religión en América consistió en describirlo como un logro de la revolución estadounidense y de la fundación de la federación americana. Aunque Maritain reconoció que los escritos por los padres fundadores de Estados Unidos estaban «teñidos por la filosofía del día», es decir, por varios pensadores de la Ilustración, las lecturas que hizo Maritain acerca de estos fundadores y de sus escritos lo llevaron a la siguiente conclusión: Mientras, dijo, «los padres fundadores no eran ni metafísicos ni teólogos...su filosofía de vida, y su filosofía política, su noción del derecho natural y los derechos humanos, estaban permeados con conceptos que habían sido elaborados por el razonamiento cristiano y respaldados por un sentir firmemente religioso» (Maritain, 1958).

Lo que Maritain señalaba en esta oración era un fenómeno con dos caras. Primero, con algunas excepciones notables, el pensamiento ilustrado en América no había adoptado un tono o énfasis específicamente anticristiano. En América del Norte, por ejemplo, los católicos prominentes, como la familia Carroll, eran tanto piadosos y religiosos, como bien leídos en el pensamiento de la Ilustración. En sus bibliotecas, libros como el de San Francisco de Sales, *Introducción a la Vida Devota*, se ubicaban contiguo a *El espíritu de las leyes por Montesquieu*.

Esto nos lleva al segundo punto observado por Maritain: la forma estadounidense de arreglar la relación entre los ámbitos temporal y espiritual se basó en algo que Maritain consideraba como la esencia de la vida: esto es, la búsqueda de la verdad. La libertad religiosa en Estados Unidos, tal y como la comprendió Maritain, no buscaba únicamente encontrar una paz social y reducir el conflicto. La libertad religiosa en Estados Unidos, según Maritain, se tenía por importante porque la verdad era importante, y la verdad religiosa era la verdad más importante de todas. Es por eso que la libertad religiosa era un derecho: era el derecho para buscar la verdad, para abrazar la verdad, para vivir en la verdad, en forma coherente con la libertad de los demás a hacer lo mismo. La libertad religiosa, para los Fundadores Americanos, no impartía una bendición al relativismo religioso. Su sentido radica



en proteger a las personas mientras ellas perseguían e intentaban vivir la verdad religiosa.

No es difícil ver por qué Maritain sería bastante receptivo a esta forma de pensar y admirador de Estados Unidos, por haber desarrollado un énfasis en sus raíces de libertad religiosa para la búsqueda de la verdad. Esto esencialmente construye un argumento de derecho natural para la libertad religiosa, que, en 1958, él y otros católicos intentaban desarrollar como un medio para que la Iglesia pudiese entrar en diálogo con el mundo moderno sin comprometer la insistencia de la Iglesia que, como luego afirmaría *Dignitatis Humanae*, la «única y verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la misión de difundirla a todos los hombres» (Concilio Vaticano II, 1965). Quizás sea por esta razón que Maritain subsecuentemente rogó con los estadounidenses en su libro *El Hombre y el Estado*, para que «no permitan que su concepto de separación vire hacia aquel vigente en Europa» (Maritain, 1951).

## Críticas y conclusiones

Tocqueville y Maritain no eran ciegos a los muchos problemas de Estados Unidos. Maritain estaba especialmente preocupado por la segregación en el sur (Maritain, 1958). Interesantemente, él retrató este problema como ser algo tortuoso para Estados Unidos, precisamente porque la segregación era tan contraria a las aspiraciones y promesas de la civilización americana y al cristianismo que las había influenciado.

Tocqueville tenía sus propios cuestionamientos de los Estados Unidos de los años 1830. Él notó, por ejemplo, cómo la esclavitud no solo deshumanizaba a los esclavos; también corrompía a los amos (Pierson, 1938). Pero Tocqueville también creía que el contraste entre el énfasis que ponía Estados Unidos sobre la libertad, y el hecho de la esclavitud, no podría sostenerse –tanto así que Tocqueville pensó que «grandes infortunios deben esperarse»– (Tocqueville, 1969). Esta predicción resultó ser correcta, como tantas otras de las predicciones de Tocqueville.

Sin embargo, quizás la crítica más fuerte de los Estados Unidos proferida por Maritain y Tocqueville fue, como lo expresó Maritain, que Estados Unidos sufría de «demasiada modestia» (Maritain, 1958).

Eso nos puede sonar extraño. Estamos acostumbrados a pensar de los estadounidenses como un pueblo inmensamente confiado

de sí mismo –una confianza propia que suele conducir a cometer errores–. Pero Maritain y, yo creo, Tocqueville, tenían otra cosa en mente.

Según Maritain, los estadounidenses no eran muy adeptos a explicar la filosofía de Estados Unidos al resto del mundo. Como si les estuviera hablando directamente a estadounidenses, Maritain escribió:

«Están avanzando en la noche, portando antorchas hacia las cuales la humanidad gustosamente viraría; pero los dejan envueltos en la niebla de un enfoque meramente experiencial y una conceptualización meramente práctica, sin comunicar unas ideas universales» (Maritain, 1958).

Tocqueville vio algo similar. El enfoque muy práctico de los estadounidenses que los lleva a realizar tantos logros como individuos, en asociación unos con otros, y como nación, a veces era un obstáculo cuando se trataba de explicar a los no americanos de qué va Estados Unidos.

Hoy, 60 años después de que Maritain publicara *Reflexiones sobre América*, en Nueva York, y 183 años después de que el primer volumen de *Democracia en América* de Tocqueville apareció en París, los Estados Unidos es un país muy cambiado: políticamente, económicamente, culturalmente y religiosamente. Pero a pesar de todos estos cambios, yo sugiero que muchos de los discernimientos de Tocqueville y Maritain permanecen válidos hoy, incluidos, entre otros, sus explicaciones de la naturaleza de la vida económica, el hábito de la asociación y el rol que juega la religión en Estados Unidos. De esta y de muchas otras formas, los descubrimientos de Tocqueville y Maritain sobre Estados Unidos continúan ayudando a los estadounidenses a descubrirse y a comprenderse hoy.

## Referencias

- Benedict XVI. (2008, abril 15). Conferencia de prensa del santo padre Benedicto XVI durante el vuelo hacia Washington. [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080415\\_intervista-usa.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080415_intervista-usa.html). (F. Lombardi, Interviewer) Vatican.va.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Declaración sobre la Libertad de Religión Dignitatis humanae*. Recuperado de Vatican.va: <http://www.vati->

can.va/archive/hist\_councils/ii\_vatican\_council/documents/vat-ii\_decl\_19651207\_dignitatis-humanae\_en.html

*Ley de Tolerancia del Estado de Maryland*. (1649, septiembre 21). Recuperado de Yale Law School: [http://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/maryland\\_toleration.asp](http://avalon.law.yale.edu/18th_century/maryland_toleration.asp)

Maritain, J. (1951). *El hombre y el estado*. University of Chicago Press.

Maritain, J. (1958). *Reflexiones sobre América*. Scribner.

Pierson, G. W. (1938). *Tocqueville in America*. The John Hopkins University Press.

Ratzinger, J. y Pera, M. (2006). *Sin raíces: el Oeste, el relativismo, el cristianismo y el islam*. Basic Books.

Smith, E. A. (1971). El establecimiento voluntario de la religión. *La religión de la República*, 154-182.

Tocqueville, A. d. (1959). *Viaje a América*. Yale University.

Tocqueville, A. d. (1969). *Democracia en América*. Harper and Row.



# ECONOMÍA Y NATURALEZA HUMANA, VOLVIENDO A SMITH Y MARX

Camilo Bello Wilches  
camilobello@ufm.edu

*Resumen.* En el presente estudio se llevará a cabo una lectura de las teorías más representativas de Adam Smith y Karl Marx sobre el desarrollo económico, organización política y naturaleza humana, con la intención de reflejar cuál fue la base común de las teorías de ambos autores, así como las diferencias percibidas en sus ideas, con el propósito de demostrar cuáles fueron las interpretaciones incorrectas que Karl Marx hizo de las teorías de Adam Smith, plasmadas en las contradicciones de su obra.

## INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO

En el transcurso de la historia se han erigido dos pensadores como los mayores precursores de los sistemas económicos que se conocen en la actualidad: Adam Smith (1723-1790) y Karl Marx (1818-1883). A la hora de intentar llevar a cabo una comparación entre ambos autores, debería tenerse en cuenta una gran cantidad de elementos históricos, teóricos e incluso personales que influyen en ciertos aspectos relevantes, comunes y antagónicos, que posibilitaron la vigencia de sus obras y, también, su inmortalidad.

Adam Smith, considerado por Karl Marx como el «verdadero padre de la Economía política», hace más de doscientos años que perfiló los fundamentos básicos que sirvieron como punto de partida a la teoría marxista del capitalismo. Efectivamente, no puede afirmarse la existencia de una continuidad lógica entre *La*



*riqueza de las naciones* (1776) y *El Capital* (1867), de la misma manera que tampoco resultaría totalmente correcto la negación de dicha continuidad. En ese sentido, Karl Marx afirmaba que la principal característica de Adam Smith sería su «ambivalencia o ambigüedad en el enfoque que Smith ofrece sobre el capitalismo». De esta forma, los postulados de Adam Smith constituyen una fuente de conocimiento importante para Karl Marx y, a la vez, los análisis económicos del primero sirven de fundamento para la crítica marxista, cristalizada en el proyecto teórico del autor, que se inició con los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* (1844), y alcanzaron su mayor culminación en su obra más reconocida: *Crítica de la Economía Política* (1859).

De acuerdo con Castillo (1975), la continuidad analítica de los elementos teóricos más relevantes de estos dos autores, aun existiendo entre ellos concepciones filosóficas y políticas tan opuestas, se debe al carácter científico de las teorías en el campo de las ciencias sociales, las cuales se van articulando lentamente a lo largo de la historia, de tal manera que los «accidentes» que tienen lugar en el transcurso de la historia determinan dichas teorías sociales. Esta idea sostenida por ciertos autores justificaría cómo Karl Marx –el Marx dialéctico-materialista, el revolucionario incondicional, el crítico de la Economía política– partió de las lecturas de Adam Smith y de David Ricardo, haciendo usos de sus categorías analíticas y, posteriormente, sometiéndolas a la crítica teórica.

En todo caso, el estudio, método contenido de los trabajos de ambos autores, dimana de las condiciones históricas, así como de la posición de estos autores con respecto a las diferentes clases sociales de las que se compone el sistema económico burgués.

Con respecto a la concepción metodológica de estos dos autores, generalmente esta se asocia a la corriente de pensamiento o a la postura ideológica de cada autor. Tanto en Adam Smith como en Karl Marx puede encontrarse una esclarecedora definición de los objetivos ideológicos y políticos que llegan incluso, tal y como afirma Aguilera (2015), a saturar sus obras. Una visión preanalítica de cada uno de estos autores no solo determina el objeto de estudio de las obras de dichos pensadores, sino también obliga a utilizar un método de exposición y de investigación coherente para con los objetivos que pretenden alcanzarse.

En ese sentido, cabe destacar que, para Karl Marx, esta visión fue la *concepción materialista de la historia*, y para Adam Smith fue *la mano invisible*, una concepción que deriva de la filosofía iusna-

turalista y del nacionalismo sociológico. Dicha visión constituirá la de cada uno de estos dos autores a partir de la cual elaborarían su base teórica, que justificaría su discurso teórico. Llegados a este punto del análisis, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Es posible comparar los pensamientos de estos autores siendo absolutamente divergentes?

## ADAM SMITH Y KARL MARX: DOS CONTEXTOS HISTÓRICOS OPUESTOS

Antes de dar respuesta a esta pregunta, debe aclararse una situación de gran importancia y que envuelve el contenido teórico del pensamiento de ambos autores: los contextos históricos que vivieron Adam Smith y Karl Marx, los cuales influyeron rotundamente en las concepciones de la sociedad que ambos autores tenían.

Efectivamente, para Adam Smith, el capitalismo constituía un modo de producción revolucionario para su época, por lo tanto, la burguesía era la clase social en ascenso. El capitalismo en la época de Adam Smith se erigió como una fuerza incontrolable y la ubicación histórica de este autor se alineó con la burguesía en lugar de con otra clase social. De acuerdo con otros autores como Castillo (1975), Moreno (2009) u Ocariz (1977), Adam Smith optó por la alternativa histórica más adecuada de su tiempo. Todo ello exhortó a Adam Smith al estudio de la producción de la riqueza en términos absolutos, es decir, para lograr «el conjunto máximo de bienes que un país pueda adquirir, según la naturaleza de su suelo, su situación respecto a otros países» (Smith, 2011).

De esta definición se observa la existencia como factor principal de la acumulación, pues esta es la que va a determinar el eje de esta corriente de pensamiento, que vendría precedida de los neoclásicos y de los postulados de apertura económica y su base neoliberal, la cual deja entrever la importancia de las condiciones ambientales para alcanzar el ansiado crecimiento económico (Barraza y Gómez, 2005, p. 72).

Por el contrario, Karl Marx vivió una situación histórica radicalmente opuesta. Ciertamente, Marx se alineó con la clase histórica más revolucionaria de su época, que a la sazón era el proletariado moderno. El conocido como «espíritu revolucionario» fue interpretado por Marx como una respuesta al enaltecimiento

de la burguesía y en la época de Marx, la lucha de clases era algo común, es decir, estaba a la orden del día (Castillo, 1975).

No obstante, los dos autores parten de una tesis bastante clara: ambos compartían el objetivo del estudio de los elementos más relevantes que atañían al funcionamiento del sistema, aunque cada uno pretendía llevar a cabo esta investigación para demostrar una tesis considerablemente diferente. De este modo, la única dirección que era capaz de resolver dicho funcionamiento no era otro más que el estudio de la producción directa. Efectivamente, la producción implicaba el estudio del método y de la utilización de las partes componentes de esta. Smith y Marx usaron gran parte del mismo material metodológico, basándose en el razonamiento abstracto-deductivo, aunque en las exposiciones que ambos autores llevan a cabo del capitalismo, tal material metodológico los llevó a elaborar conclusiones muy diferentes (Barraza y Gómez, 2005).

Dicho de otro modo, los resultados de las conclusiones de ambos son un reflejo de la visión ideológica de Adam Smith y de Karl Marx: para el primero, la defensa del modo capitalista de producción, identificada, como se ha afirmado anteriormente, con la burguesía naciente. Esto lleva a este autor a justificar el capitalismo como un sistema de carácter natural y antihistórico (Smith, 2011); en el lado opuesto, el objetivo principal de Karl Marx sería la crítica al modelo de producción de la burguesía, demostrando esta vez que dicho sistema obedecía a un carácter histórico sustentado por categorías económicas y sociales (Marx, 2018).

Adam Smith criticó los sistemas de producción feudal y sistematizó los principales momentos en la producción y del intercambio burgués. Esto marcó un hito, pues, por primera vez, Adam Smith dio un carácter científico a las ideas económicas. Este autor penetró en la esencia del capitalismo para hacer una radiografía de los mecanismos de funcionamiento y de la producción de dicho sistema. En palabras de Moreno (2009):

Adam Smith fue el encargado de elaborar la crítica dialéctica para conocer las tendencias históricas del capitalismo, siendo el principal resultado de esto el uso del método racionalista de Adam Smith, y su visión de la sociedad burguesa, la cual estaba impregnada de una postura ideológica totalmente explícita. (p. 56)

Por otro lado, el uso del método materialista de Marx parte de la base de la concepción de esta en la historia, es decir; el criterio



de producción de los bienes materiales en cuya base se sustenta el desarrollo de la sociedad, implicando en sí mismo este hecho una concepción dialéctica, resultado de la crítica dialéctica de Hegel, que considera que los fenómenos se encuentran en un movimiento constante para demostrar que la fuente de conocimiento veraz era la contradicción (Castillo, 1975). Con base en esto, según Marx, las relaciones sociales de producción fueron concebidas por este autor como un proceso dinámico tanto en su surgimiento, su desarrollo y su cambio (Marx, 2011). Por contraposición a la metafísica de Adam Smith, para Karl Marx, estos fenómenos se encontraban estrechamente relacionados entre ellos, uno completamente necesario.

## ADAM SMITH Y KARL MARX: TEORÍAS OPUESTAS QUE PARTEN DE UNA MISMA BASE

Con base en lo dicho anteriormente, a nadie se le escapa que Adam Smith se erigió como uno de los precursores de lo que actualmente se conoce como el sistema económico liberal. Este pensador propuso el libre mercado, en el cual los productores podían moverse con total libertad para producir cuanto quisieran, y cobrar a los consumidores los precios que ellos estimaran oportuno, pues esto daría lugar a un resultado económico más eficiente y conveniente tanto para los productores como para los propios consumidores. Se trataría de una «mano invisible» que regularía el mercado, obteniendo resultados muy satisfactorios para los productores y para los consumidores (Smith, 2011).

La justificación de esta propuesta de Adam Smith estaba basada en que cada individuo luchaba en el tablero por obtener los beneficios máximos, de tal manera que, los consumidores únicamente iban a pagar lo mismo o menos de lo que se valoraba el beneficio que se deriva de un bien, y para los productores únicamente se vendería lo mismo o más alto de lo que se hubieran gastado en producir un bien determinado. En el modelo económico defendido por Adam Smith, los mercados siempre se encontraban equilibrados, no existía el déficit de la oferta y de la demanda o el superávit, sino que los beneficios serían iguales para los consumidores y para los productores. Con respecto al papel del gobierno, este tendría funciones limitadas en este tipo de sistema económico.

Por otro lado, Karl Marx, en su obra *El Capital* (1859), sostenía en su teoría que todos los trabajadores iban a terminar siendo explotados por los propietarios capitalistas o por los propietarios de las fábricas. De esta forma, este autor defendió que los ricos se iban a hacer más ricos y los pobres únicamente podrían ser más pobres. Además, el que fuera «capitalista» siempre iba a negociar un salario más bajo para sus asalariados (Marx, 2018).

En ese sentido, cabe destacar que una de las teorías más representativas de Karl Marx –y también más polémicas– sería la *teoría del valor-trabajo*. Según esta teoría, los bienes o los servicios se encuentran estrechamente relacionados con la cantidad de trabajo que se necesite para su producción. Así lo expone Marx:

Además, lo que caracteriza visiblemente la relación de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso respectivos. Dentro de ella, un valor de uso, siempre y cuando que se presente en la proporción adecuada, vale exactamente lo mismo que otro cualquiera. Ya lo dice el viejo Barbon: «Una clase de mercancías vale tanto como otra, siempre que su valor de cambio sea igual. Entre objetos cuyo valor de cambio es idéntico, no existe disparidad ni posibilidad de distinguir». (Marx, 2018, p. 88)

La *teoría del valor-trabajo* de Karl Marx es totalmente distinta a las demás teorías del valor del trabajo de otros economistas. Su definición puede encontrarse en la obra por antonomasia de este autor: *El capital* (1859). Marx parte de la base fundamental para poder entender el modo producción capitalista. La teoría del valor de Marx es histórica y social, y únicamente se aplica a las economías mercantiles: la economía mercantilista de una economía mercantil que también se aplica a ella. Por naturaleza, el trabajo no es «valor», sino que únicamente se produce por el modo de organización social el, cual es desempeñado por el empleado. La característica intrínseca del trabajo sí que sería producir, transformar y crear, debido a que el valor de las mercancías se mide por el tiempo empleado de trabajo, por la estructura social, y por las relaciones sociales de producción.

Por el contrario, la *teoría del valor-trabajo* de Adam Smith defendía que la cantidad de trabajo que un determinado individuo invierte en la producción de un artículo, determina su valor, pero el trabajo siempre parece invariable; el trabajo se concibe como el desgaste de energía que se necesita para producir diferentes

bienes de consumo. De este modo, según Adam Smith, el trabajo se erige como el patrón definitivo de valor invariable. Se trataría, por lo tanto, de una teoría del valor adquirido o comandado en la que, aunque el factor determinante no eran los precios, estos sí que oscilaban hacia el costo de producción derivado por el «juego» de la oferta y la demanda. El trabajo lleva a fabricar un producto, a dicho producto se le adjudica un precio que se lleva a comercializar con el fin de poder ganar dinero para remunerar a todos los agentes que colaboraron en la producción de dicho producto. En palabras de Adam Smith con respecto al precio real y el precio natural de las mercancías: El *precio real* es la expresión del valor a través del trabajo.

El trabajo, pues, es la medida o mensura real del valor permutable de toda mercadería [...] fue el precio primitivo, la moneda original adquirente que se pagó en el mundo por todas las cosas permutables [...] Iguales cantidades de trabajo, en todo tiempo y en todo lugar, serán de igual valor para el trabajador, en suposición de un ordinario grado de salud y de fuerzas, y de una misma pericia y destreza para sus operaciones... En todo tiempo y en todo lugar, más caro realmente es que cuesta más trabajo adquirir, y más barato de lo que se adquiere con más facilidad y menos trabajo. Éste [sic], pues, como que nunca varía en su valor propio e intrínseco, es el único precio, último real y estable, por el cual deben estimarse y con el cual deben compararse los valores de las mercaderías en todo tiempo y lugar. Este es un precio real, y el de la moneda precio nominal solamente. (Smith, 2011, pp. 73-74)

Curiosamente, Karl Marx sostenía que las dos clases de la sociedad, el proletariado y la burguesía, permanecerían siempre atrapados en sus clases sociales, puesto que estas derivan de la misma naturaleza del capitalismo. Es decir, la burguesía poseía las fábricas y también dominaba los medios de producción, el gobierno, las universidades, la democracia, y su control sobre la posición social sería, por lo tanto, inamovible. Por otro lado, el proletariado carecía de un medio que pudiera proporcionarle competencias por su trabajo duro. El remedio para solucionar esto, según Marx, era la exhortación del proletariado a la rebelión, y crear un nuevo orden social en el que tuvieran cabida todos los segmentos que formarían la sociedad sin distinción alguna, pues no existirían clases sociales como tal. En ese orden, la propiedad

colectiva de todo capital sería la encargada de asegurar un reparto más equitativo de la riqueza y, por ende, de la economía (Marx, 2018).

Por el contrario, Adam Smith, defendía el capitalismo como el sistema económico ideal. Igualmente, se opuso a la revolución como idea de restablecimiento de la justicia para el proletariado, puesto que Adam Smith valoraba por encima de todo la estabilidad y el orden, en detrimento de la opresión. Marx tenía muy arraigada en su fuero interno la idea de que el capitalismo conducía a la desigualdad y a la codicia, por lo que este sistema siempre causaría inestabilidad e injusticia en el conjunto de la sociedad. Marx veía en el comunismo el mejor modelo para distribuir la riqueza de una manera equitativa y eliminar las distinciones existentes en su época entre proletariado y burguesía (Ricardo, 1975).

Adam Smith no puso el acento en las tenencias de la tierra ni incluso de la riqueza de la aristocracia como sí lo hizo Marx. Smith sí explicó, por el contrario, cómo un determinado individuo podía obtener beneficios económicos proporcionales al esfuerzo que realizara, aumentando con ello la riqueza total de una economía. Este autor creía en la economía libre de mercado que permitía a un trabajador actuar como consumidor. Cuando un trabajador adquiere bienes y servicios, da lugar a las ganancias de algún agente económico que potencie aún más la actividad económica. Para Smith los beneficios de un agente económico individual podrían ser disfrutados por muchos miembros de la sociedad en un fenómeno conocido como «efecto goteo», hecho que permitía al agente económico ganar y gastar dinero (Smith, 2011).

La teoría económica de Karl Marx según la cual la sociedad se encuentra íntimamente vinculada a un espacio que es desigual y se fragmenta en «clases» fue permanente e inamovible en la gran parte de su exposición. Según él, los proletarios siempre estarían «atascados» en esta clase, entrando en un círculo vicioso de pobreza del cual nunca iban a poder escapar.

La obra de Adam Smith fue mayoritariamente reconocida debido en gran parte a los avances que dicha obra representaba: política económica, librecambio, división del trabajo, la ética como fundamento mismo de una sociedad, etc. No obstante, sin duda alguna, una de las teorías más importantes desarrolladas por Adam Smith sería el principio de la libertad natural, seguido por las políticas económicas de muchos países y por las empresas en la actualidad.

Por otro lado, el texto de *El Capital* de Karl Marx se consideró por muchos pensadores, economistas y filósofos como una superación de la obra de Adam Smith, puesto que ven en Marx un pensador que se adelantó a los problemas de la sociedad de su época. No obstante, en el mundo académico reciente, esta obra también ha recibido múltiples críticas que a continuación se analizarán.

## BALANCE FINAL: LAS TEORÍAS DE MARX AL DEBATE

El cordón umbilical que une a Adam Smith y a Karl Marx es la teoría del valor-trabajo. La teoría de Smith llena de sugerencias a Karl Marx, considerando en este estudio que el pensamiento marxista tiene una gran deuda teórica con Adam Smith, ahora bien: ¿existen ideas, o más bien «creencias» populares sobre Karl Marx que deban ser revisadas?

Rotundamente sí, desde la izquierda, pero también, por supuesto, desde el liberalismo. Es evidente que la ventura de Karl Marx fue envidiable. Marx se convirtió en una suerte de «apóstol» de un amplísimo círculo de lectores, sobrepasando los límites de aquellos lectores acostumbrados a escritos de una dialéctica más asequible y de una ilación matemática más ligera. Estos dos factores no obstaculizaron en absoluto el camino hacia la absoluta popularidad de este autor. Ahora bien, la claridad y la fuerza del razonamiento de Karl Marx no fueron tales como para convencer a nadie.

Dicho de otro modo, reputados pensadores como Karl Knies han reiterado hasta la saciedad que las enseñanzas de Karl Marx han estado siempre repletas de contradicciones, ya sea en sus hechos o en la lógica, de tal manera que, a pesar de que la obra de Marx bien podría no haber encontrado adeptos, ni en el público común, por no entender su difícil dialéctica, ni en el público especialista, que podría captar bien sus limitaciones, en la práctica, a tenor de lo que podría pensarse, sucedió todo lo contrario.

Stendman Jones (2018) llevó a cabo un estudio sobre la evolución del pensamiento de Karl Marx, analizando sus influencias, desde el idealismo alemán hasta las teorías económicas francesas e inglesas. En ese sentido, uno de los objetivos básicos que Jones se propuso distinguir en su obra fue la correcta distinción entre Karl Marx y el marxismo. La idea de que Marx representa una concepción materialista de la historia es una invención de Friedrich Engels (1820-1895).

En ese sentido, cabe destacar que Marx conoce la economía política a través del propio Engels y su obra *Crítica de la economía política* (1843). Engels tenía contactos con los owenistas de Manchester, quienes habían desarrollado su crítica de la competencia y su propia teoría de la sociedad, basada esta en la compra a precio barato y la venta a precio caro. De esta forma, en cuanto se entraba en la economía, se hacía desde el pensamiento según el modo capitalista de producción, como de un sistema económico total se tratase. Esto podría formar parte de una historia mucho más amplia que la propia ley natural, llegándose a hablar de hasta cuatro etapas: recolección, pastoreo, ganadería y sociedad comercial (Engels, 1843).

Este modo de producción capitalista podría situarse en el marco interpretativo antes citado, constituyendo esto el armazón que emplea Adam Smith, no obstante, en esta idea no existía nada que pudiera hacer pensar que pudiera haber otro modo de producción que sucediera a la sociedad capitalista. De acuerdo con Bohm-Bawerk, la teoría del valor-trabajo de Karl Marx está repleta de contradicciones, tanto en su lógica como en sus hechos. Efectivamente, y tal y como se ha analizado anteriormente, según Marx, el valor de las mercancías estaba basado en el trabajo involucrado en estas, en virtud de las cuales se encuentra la ley del valor, que debería intercambiarse en proporción a la cantidad de trabajo invertido en ellas, además de la plusvalía o rentabilidad ganada por el capitalista, la cual es únicamente fruto de la explotación de los trabajadores.

Según este contexto de pensamiento de Marx, la tasa promedio de rentabilidad es la que determinaba los precios de producción. No obstante, es cierto que Marx no hace referencia a los salarios y a los sueldos, hecho que se configura como el otro determinante del precio de producción. Marx niega que la tasa de salarios tenga algún tipo de influencia en el valor de las mercancías. En ese sentido, Bohm Bawerk afirma que un aumento de salarios y sueldos, mantenido por la cantidad y la calidad de las condiciones del trabajo, trae consigo una alteración en los precios de producción y los términos de intercambio serían originalmente iguales. Por lo tanto, la tasa de salarios sería un determinante de precios cuya fuerza en su influencia de la tasa de rentabilidad no se agota, sino que ejerce una influencia directa y especial (Bohm-Bawerk, 2000).

En la vida diaria, cabe destacar que la rentabilidad del capital se encuentra en proporción con el capital total invertido, y esto

es causa de que no es intercambio en proporción a la cantidad del trabajo que se invierte en ellas. Llegados a este punto, desde este estudio puede constatarse que existe una contradicción entre teoría y práctica, hecho que impedía admitir una explicación realmente satisfactoria que tampoco escapa al análisis de Marx (Heinrich, 2018).

Con respecto a dicha contradicción del autor, este afirma que «esta ley contradice claramente toda la experiencia prima facie» (Marx, 2018, p. 334). No obstante, al mismo tiempo Marx declaró que esta contradicción solo es aparente y su solución requiere atar muchos cabos, por lo que se postergará para volúmenes posteriores de su obra. En ese sentido, muchos fueron los críticos que se anticiparon diciendo que Marx no cumpliría su compromiso de solucionar esta contradicción en sus obras subsiguientes.

Así las cosas, cabe destacar que algunos autores como Bawerk hacen énfasis en lo perjudicial que fue para la obra de Marx que esta permaneciera durante todo su tiempo incompleta, además de que sus nuevos volúmenes no están proyectados a nuevos temas. Él clasifica su obra como un conjunto de «secciones generales» que en otras circunstancias podrían corroborarse si todos los hechos de las unidades estuvieran confrontados minuciosamente. La obra de Karl Marx se basa en la fuerza de su primer libro, y en ese sentido, la gran masa que configuran sus seguidores tenía una fe ciega en ejemplares que aún no habían sido escritos (Bohm-Bawerk, 2000).

Por otro lado, el método probatorio negativo utilizado por Marx intenta demostrar que lo que realmente es igualado en un trabajo es la cantidad del trabajo que se incorpora en el bien económico. Marx intenta convencer de que ha encontrado el factor buscado a través de una prueba negativa, o lo que es lo mismo, mostrar que el factor no está en ninguna de las demás características. Marx se ciega demostrando su teoría utilizando el método más idóneo para que no sea refutada. No obstante, este método solo tiene en cuenta aquellos bienes que son producto del trabajo, sin contrastar con todos los bienes que son sometidos al intercambio. Marx utiliza una muestra en su análisis que, antes de empezar, le permitiría conocer los resultados que está buscando.

David Friedrich Strauss, seguidor de Hegel, sostiene en *La vida de Jesús* que el cristianismo era la manera más adecuada de entender lo humano y lo divino, constituyendo, por lo tanto, una teoría de la religión relacionada en torno a la figura de Jesucristo. Este autor traza una teoría que sustituye la vida de Cristo por la

vida de la humanidad (Friedrich, 1860). En ese sentido, Bruno Bauer, refuerza dicho argumento afirmando que el hombre constituye el agente de Dios, en lugar de ser creado. Karl Marx extendió este argumento a la propiedad privada y al sistema económico: la humanidad creó esto y no viene de un lugar exterior, por lo que, si lo creó, también puede superarlo. De esto precisamente habla Marx cuando se refiere al fetichismo de la mercancía, por lo que Marx no creó la concepción materialista de la historia, sino que quería llevar a cabo una reconciliación de lo material y de lo ideal (Castillo, 1975).

Marx construyó su historia natural del modo capitalista de producción y de su evolución. Esta idea, sin embargo, no tuvo el mismo éxito que su teoría de la plusvalía. En ese sentido, Engels traza de nuevo un paralelismo entre Darwin y Marx; no obstante, a nadie se le escapa que Darwin no estaba interesado en la historia, mientras que, para Marx, la historia era muy diferente de la historia natural, pues defendía que esta trataba de la intervención de los hombres en la naturaleza. No creía que el hombre fuese un ser natural determinado por la naturaleza. Una vez más, Marx intentaba unir lo ideal y lo material sin sugerir que uno dominaba y que el otro era un efecto (Jones, 2018).

La idea de la inversión, del fetichismo y de atribuir agencia a algo diferente a la humanidad continúa siendo un planteamiento relevante. La crítica al neoliberalismo y a la religión continúa siendo una parte importante de las teorías de Marx. En ese sentido, la idea de Hegel adquiere importancia en la del desarrollo del capitalismo que Marx tenía. Cuando Marx escribió *El Capital* en la década de 1860, parecía que el capitalismo iba a transformarse en otra cosa diferente, Marx pensaba especialmente en las reformas de Inglaterra de 1867, estas ideas, esta suerte de transición del capitalismo que podría denominarse socialdemocracia puede encontrarse en el primer volumen de *El Capital*, pero, al salir el segundo volumen treinta años más tarde, influyó la situación del partido socialdemócrata de Alemania, incapaz de hacer oposición real a Bismarck, debido a la fuerte represión. Los socialdemócratas sostenían entonces que el capitalismo caería por su peso y se autodestruiría, y esta sería la base del marxismo. Esta idea poco tenía que ver con las teorías de Marx (Castillo, 1975).

Por otro lado, Marx jamás superó que la declaración de los derechos del hombre haya sido una auténtica emancipación y no un epítome del pensamiento burgués. Tampoco tuvo en cuenta



la individualidad de los trabajadores, sino que orquestó sus ideas desde un perfil general, por lo que, obviamente, tampoco pensó en que los individuos entre sí podían cambiar, de tal manera que, su política nunca podría ser tenida en cuenta, pues no entendía cómo podía actuar la gente. Tampoco siguió demasiado al detalle el funcionamiento de la plusvalía, la relación con un día de trabajo, ni veía formas diferentes de actividad económica.

Además, en la época de Marx, existía un fuerte movimiento sindical, desde el cual se tenía la creencia que posibilitaría un cambio de régimen. Este hecho en la actualidad es muy poco probable, pues han existido transformaciones en la naturaleza y en la división internacional del empleo que dificultan pensar en la clase trabajadora y cómo puede reaccionar esta en un futuro, debido a cuestiones que entran en juego como el trabajo informal, internet, etc. Efectivamente, es una situación totalmente distinta a la de la época de Marx (Jones, 2018).

## Referencias

- Barraza, F. y Gómez, M. E. (2005). *Aproximación a un concepto de contabilidad ambiental*. Cooperativa de Colombia, 2005.
- Bohm-Bawerk, E. (2000). *La conclusión del sistema marxiano (Karl Marx and the close of his system)*. Unión Editorial, 2000.
- Castillo, D. (1975). Adam Smith en el pensamiento marxista. *México*, n°28, año VII. Recuperado de:
- Cuevas, R. (2009). Ética y economía en la obra de Adam Smith: la visión moral del capitalismo. Primera parte. *Ciencia y Sociedad*, vol. XXXIV, núm. 1, enero-marzo, 2009, pp. 52-79 Instituto Tecnológico de Santo Domingo Santo Domingo, República Dominicana. Recuperado de:
- Engels, F. (1843). *Apuntes para una crítica de la economía política*. Edición online recuperada de:
- Heinrich, M. (2018). *Crítica de la economía política: una introducción a El Capital de Marx (análisis y crítica)*. Edición Guillermo Escolar, 2018.
- <https://www.jstor.org/stable/43906424>
- <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1843/noviembre/apuntes.htm>
- <https://www.redalyc.org/pdf/870/87014565003.pdf>
- Jones, S. (2018) *Kark Marx, ilusión y grandeza*. Edición Taurus, 2018.

Marx, K. (2018). *El capital. Tomo 1*. Biblioteca de pensamiento socialista. Serie los Clásicos, 2019. Madrid.

Ocariz, F. (1977). *La concepción marxista de la sociedad*. Texto de la conferencia pronunciada por el autor en el "VIII Curso' de Verano", de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 29-VII-1977.

Smith, A. (2011). *La riqueza de las naciones y la teoría de los sentimientos morales resumidas*. Edición Butler, 2011, Barcelona.

# RESEÑAS

## Identidad: una categoría amplia e inclusiva

**Francis Fukuyama**, *Identity: the demand for dignity and politics of resentment* (2018) New York: Farrar, Straus and Giroux. 218 páginas.

Un conocido recurso narrativo es empezar por la mitad de la historia, idealmente con el problema central, para despertar el interés del lector a lo largo del relato. Sin embargo, para ser justos con Francis Fukuyama es importante empezar por el principio, irnos a 1989 con su celeberrimo ensayo *El fin de la historia*. Celeberrimo y clásico, pues el tiempo ha pasado pero la tesis central se mantiene: el triunfo de la democracia liberal como ideología. Ahora resulta difícil de apreciar, pero en su momento fue una tesis atrevida, publicada meses antes de la caída del muro de Berlín. Y aunque desde entonces las críticas han sido abundantes –en especial seguidas de catástrofes violentas– en su nuevo libro *Identity: the demand for dignity and politics of resentment* la mantiene. En clave hegeliana la tesis consiste en que el curso de la historia continúa navegando hacia el orden liberal democrático a pesar de sus amenazas. Amenazas de las que el politólogo siempre fue consciente y jamás renegó –como el nacionalismo y el radicalismo religioso. Desde el inicio explicó que el fin de la historia no implicaba el fin de los conflictos, sino una victoria a nivel ideológico, en el plano de las ideas. Me parece que más tiene que ver con la



finalidad (dirección) de la historia, que con su fin (terminación). Hasta ahora el horizonte sigue libre de contendientes que ponga en entredicho la reveladora tesis de Fukuyama. Sin embargo, escribió un nuevo libro.

El politólogo americano desde el inicio tuvo en cuenta que los peligros del nacionalismo y del radicalismo religioso no habían desaparecido. Son fantasmas que sobrevuelan aires democráticos hasta envilecerlos en ocasiones. Imposible olvidar la Guerra de los Balcanes, los atentados terroristas, el Estado Islámico, entre otros, ocurridos tras la caída del muro de Berlín. Sin embargo, tras las elecciones de Donald Trump y el referéndum celebrado en Gran Bretaña que culminó con lo que conocemos como el Brexit, tuvo la necesidad de escribir *Identity*. Lo hizo porque, en el pasado, las amenazas iliberales y antidemocráticas brotaban en países con democracias jóvenes o débiles. Es decir, podían explicarse desde ahí. Sin embargo, las nuevas reservas aparecen con la amenaza que representa Trump y Brexit para el orden democrático liberal. Son distintas porque brotan justamente en democracias consolidadas y de larga tradición. A este fenómeno Fukuyama le nombró «política del resentimiento» porque las razones que lo explican no son en exclusiva económicas. La propuesta es complementar el análisis económico con uno que aborde la cuestión desde una perspectiva más psicológica, hasta ahora pocas veces atendida en los análisis. La crisis económica juega un papel importante sin duda, es tal vez el detonante, sin embargo, es mucho más complejo. Lo que subyace es la falta de reconocimiento o la pérdida de dignidad que han experimentado ciertos grupos y que han sabido capitalizar ciertos líderes. Es como si pretendiéramos explicar que la frustración derivada de una promoción laboral solo sucede porque se ha perdido la oportunidad de un aumento. En realidad, nos lamentamos más por lo que esa promoción hubiese implicado más allá del dinero: el reconocimiento que va implícito al asenso por un buen trabajo y el estatus que la nueva posición implica de cara al resto. Para realizar su propuesta, el politólogo americano analiza el fenómeno de la «política de la identidad»; de por qué la identidad se ha convertido en la protagonista del debate político actual y esto qué amenazas implica.

Para entender la «política de la identidad» es necesario retroceder unos cuantos siglos. La pregunta, ¿quién soy?, es eminentemente moderna por varias razones. Primero, porque la evolución del concepto de la persona como ser poseedor de una profunda

interioridad ha tomado siglos para desarrollarse. La idea de que somos seres con interioridad se puede rastrear desde Platón, se profundiza con San Agustín, Montaigne, Lutero hasta secularizarse con Rousseau.

Segundo, porque la complejidad social era mucho menor en la era premoderna. Dentro de sociedades tradicionales, las crisis existenciales hubiesen sido impensables, aunque nos cueste imaginar. Es entendible si recordamos que las sociedades tradicionales se caracterizaban por ser limitadas y fijas, no contaban con diversidad de ningún tipo ni con un elenco de posibilidades como las modernas. Tras el proceso de modernización –con la división del trabajo, la revolución comercial y luego industrial, el surgimiento de nuevas clases sociales, las movilizaciones sociales a las ciudades, la Reforma de Lutero, los cambios tecnológicos como la impresora– el quién soy empezó a tener sentido.

En tercer lugar, porque el concepto de autenticidad pasó a ser muy relevante para comprendernos a nosotros mismos. La idea de la autenticidad ligada a nuestro interior se desarrolló de manera importante con Rousseau. El filósofo francés empezó a valorar nuestro interior entendido como contrapuesto al exterior donde está la sociedad. Esta, a través de sus reglas, pretende normar nuestra autenticidad con riesgo de socavarla. La predominancia de nuestra interioridad sobre la exterioridad se ve reforzada por una última idea: la dignidad. El concepto de la dignidad humana se empieza a universalizar desde el cristianismo hasta consolidarse en la ilustración con Immanuel Kant. Para el filósofo alemán, cada ser humano debe ser tratado como un fin en sí mismo y no como un medio, pues somos seres con dignidad derivada de que somos agentes racionales capaces de tomar decisiones morales. Por todo lo anterior, podríamos decir que es un fenómeno moderno que forma parte de cómo nos entendemos.

Como hemos visto, en el concepto de identidad moderna se entrelazan tres diferentes fenómenos. El primero es el ansia de reconocimiento como un motivo psicológico que explica gran parte de nuestras motivaciones; el segundo es la contraposición entre nuestro interior y el exterior donde adquiere mayor relevancia el primero sobre el segundo; y por último, el desarrollo del concepto de dignidad hasta convertirse en un proyecto político que toma forma en la democracia liberal moderna.

Según Fukuyama, la Revolución francesa significó, en el plano de las ideas, el reconocimiento universal de la dignidad humana que

con el tiempo iba a terminar por consolidarse. Y desde entonces, la lucha por el reconocimiento ha estado en corazón de todos los movimientos democráticos. Aunque de ahí partieron dos versiones de identidad que iban a tomar forma más adelante: una era el reconocimiento de la dignidad individual y otra el reconocimiento de las dignidades colectivas. La primera versión no se satisfizo con el reconocimiento individual que garantizan las democracias liberales. La igualdad en dignidad era insuficiente para lo que implicaba la autenticidad a la que aludía Rousseau. No era posible que las demandas dentro expresión del «yo» se redujese a participación política. Sumado al parteaguas que significó Nietzsche dentro del pensamiento occidental. La constatación de que Dios había muerto y que, por lo tanto, era necesario una transvaloración de los valores actuales, una creación de valores. Esto significó una expansión de autonomía, una apertura a nuevas posibilidades de vivir la vida que coincidió con la modernización social. Sin embargo, la nueva tarea creadora, que implicaba la sustitución de un viejo orden moral, significó también mayor confusión moral, desorientación y crisis existenciales. Esta tarea resultó abrumadora para algunos que terminaron abrazando identidades colectivas que se estaban gestando, como el nacionalismo en la época de Herder. A esta idea Fukuyama apunta cuando dice que el nacionalismo no solo nace a partir de la unión de elementos culturales, lingüísticos o étnicos, sino que también de las ansiedades que se agudizan en tiempos de la industrialización. Cohabita la desorientación con la añoranza de comunidades tradicionales premodernas, cuando el sentimiento de comunidad era mucho más sólido y estable que en las sociedades modernas y plurales.

Todo lo anterior sirve para explicar cómo la identidad se elevó a una situación predominante desde la década de los años 60 en el debate político durante los movimientos de los derechos civiles. Estos grupos empiezan por entenderse parte de una comunidad específica por el hecho de compartir género, raza. Se agrupan porque sienten –con amplia evidencia– que sus colectivos han sido injustamente tratados a lo largo de la historia. En un primer momento exigen reconocimiento, un trato justo, que su dignidad sea respetada, como iguales al grupo predominante. Más adelante, sin embargo, exigen que no se les entienda iguales a sus pares, sino desde su diferencia. Por ejemplo, Martin Luther King, Jr., al principio exigía únicamente el mismo trato que se les daba a los blancos, pero esto evolucionó hasta que –grupos como los Black

Panthers– exigieron que se les tratara como negros americanos, pues ellos tenían experiencias únicas que ningún blanco habría podido jamás entender.

La identidad ha pasado a ser un tema neurálgico en el debate político contemporáneo. Tanto la derecha como la izquierda se han visto atrapadas en él. Los primeros que se rindieron ante el fenómeno identitario fueron los grupos de la izquierda. La principal diferencia durante el siglo veinte entre la izquierda y la derecha fue el tema económico, aunque, desde la caída del comunismo, esas diferencias han sido menores. Desde la década de los 90 las izquierdas aceptaron las reglas del mercado, se ajustaron al sistema del capitalista y a las reglas democráticas. Asimismo, dieron un giro hacia temas culturales relegando la desigualdad económica a un segundo plano. La lucha de la nueva izquierda ya no era a favor la clase social trabajadora que buscaba una mejor distribución económica, sino en contra de la hegemonía de los valores culturales de occidente. Con un toque más nietzscheano y relativista, la izquierda empezó a atacar las bases culturales de occidente que derivaron más adelante en la posmodernidad y los deconstruccionistas.

Es verdad que intentar comprender las diferencias de las comunidades menos aventajadas era –sigue siendo– un tema necesario y urgente. Es importante poner sobre la mesa otro tipo de experiencias, lograr construir una sociedad más inclusiva. Por ejemplo, a la hora de planificar una ciudad no podemos pensar que todos los que caminan están sanos. El tiempo de espera de los semáforos también debe de considerar personas ancianas y discapacitadas. El problema deviene cuando terminamos por entender las identidades como esferas separadas de las otras, herméticas y cerradas, sin puentes de entendimiento. En ese sentido, es justo que Fukuyama recrimine la izquierda de haber llevado la bandera de la política de la identidad a sus últimas consecuencias. Sobre todo porque, al hacerlo, abandonaron un problema mucho más urgente como la desigualdad económica. Y provocaron una fatal reacción en la derecha.

El entender la identidad en términos tan cerrados pone en riesgo la misma convivencia social. Primero porque la identidad toca fibras emocionales, luego porque se basa en experiencias no compartidas ni transferibles. Esto provoca una marcada polarización. Y las colectividades pueden cada vez ser más pequeñas, más aisladas, más divididas. Además, como son comunidades

cerradas, exclusivas y menos aventajadas, no se puede hablar sobre ellas sin correr el riesgo de ofender. Se insta una cultura de sobreprotección, de luchas por quiénes sí pueden hablar sobre qué temas y quiénes, no. Con la buena intención de proteger la dignidad de grupos menos aventajados, se ha instaurado el fenómeno de lo *políticamente correcto*, a lo que la derecha también reaccionó más adelante.

Ortega y Gasset escribió que «toda realidad que se ignora prepara su venganza». El odio contemporáneo viene de las realidades ignoradas. Esas realidades ignoradas pueden explicar el auge de Donald Trump y el populismo de derechas. Trump representa lo políticamente incorrecto. Criminaliza a los mexicanos, habla mal de los musulmanes, se ha expresado de manera incorrecta sobre las mujeres. Verbaliza ideas que antes nadie se atrevería a verbalizar. La gente se identifica con él y, aunque no con todo lo que dice, lo apoyan porque, por lo menos, es auténtico, muy distinto de todo lo anterior, de la hipocresía que se había instalado en la Casa Blanca. El triunfo de la autenticidad. Son personas que se sienten ignoradas por sus élites, las cuales les han prestado atención a las mujeres, a los inmigrantes, a la gente de color, al colectivo LGTBI. Sus valores tradicionales se han visto bajo amenaza ante los valores cosmopolitas de las izquierdas. Por lo tanto, ellos también se consideran víctimas, en especial después del detonante económico. Empiezan a utilizar el lenguaje de victimización, como lo había hecho la izquierda hasta entonces: se sienten ignorados, oprimidos, ajenos en su propia casa. Y los elementos de la política de la identidad vuelve a entrar dentro del espectro político con sus terribles consecuencias.

Los líderes populistas logran una vinculación directa con el *demos*, pero solo con cierta parte del *demos*. Son elegidos de manera democrática, a través de instituciones liberales y democráticas, pero una vez en el poder, las debilitan. Por ello, se convierten en amenazas. Y lo hacen sacando rédito a la identidad, tocando las teclas emocionales de las que están compuestas. Esas fibras son sensibles, porque lo que está en juego es la dignidad de la comunidad a la que pertenezco, versa sobre lo que somos en última instancia. Y lo hacen desde concepciones naturales de la identidad, como si la identidad estuviese determinada desde el nacimiento. Es un entendimiento muy estrecho, muy delimitado, y, en definitiva, obsoleto de lo que somos. Pero sigue vigente, lamentablemente. Las identidades son construcciones artificiales, son moldeables y no son



entidades fijas. Fukuyama propone que en lugar de entendernos en términos estrechos como la raza, podamos hacerlo a través de otros más amplios y flexibles como la clase social. Además, que es ahí donde está el verdadero problema, en la creciente desigualdad económica que toca distintos colectivos, distintas comunidades, sin discriminar.

Fukuyama es consciente de que no podemos entendernos de otra manera que no sea a través de la identidad, pero es posible hacerlo a través de categorías más inclusivas y amplias. Reconoce el valor de las identidades nacionales, pues son esenciales para el funcionamiento de las naciones, pero no las que se fundan sobre elementos étnicos, responsables de estragos anteriores y recientes como el fascismo. Por tanto, hace referencia al nacionalismo cívico como solución. Este coherente en la identificación nacional entorno a principios y valores políticos. Pone el ejemplo de Estados Unidos en donde cualquier persona que se naturalizaba americana, sin importar de dónde provenía, podía considerarse americano si aceptaban el *ethos* americano. El *ethos* americano, el modo de ser americano, se despliega a través de sus instituciones –normativas y educativas– las cuales cumplen la finalidad pedagógica de trasladar los principios políticos que son sustento de la convivencia social. Además, es importante la cultura y la narrativa en las que se acomodan las fibras emocionales de las identidades nacionales. Fukuyama continúa sosteniendo que los valores y principios deben ser los democráticos liberales, porque son los que mejor garantizan los derechos individuales en sociedades modernas y plurales.

*Mateo Echeverría*

## ¿Por qué ha fracasado el liberalismo?: por sus raíces filosóficas, no por su implementación

Patrick J. Deneen (2018) *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* Madrid: Ediciones RIALP. 253 páginas.

El debate académico reciente sobre el liberalismo se ha enfocado en dos grandes objetivos; el primero, proveer datos sobre los beneficios del sistema liberal, un ejemplo de este tipo de trabajo es el libro *Progreso* del autor Johan Norberg (2017). El segundo, discutir desde una visión normativa cuáles son los problemas más importantes para la sostenibilidad del modelo. Por ejemplo, en su libro, *Cómo mueren las democracias*, Steven Levitsky y Daniel Ziblatt (2018) alertan sobre cómo la polarización puede contribuir al decaimiento de la democracia. Por su parte, Daron Acemoglu y James Robinson (2019) en su libro *El pasillo estrecho: Estados, sociedades y cómo alcanzar la libertad* proveen una solución para la sostenibilidad del liberalismo: un Leviatán encadenado, en el que tanto el Estado como la sociedad crecen al mismo ritmo. Estos análisis tienen en común que, aunque difieren sobre el grado de éxito del liberalismo y cuáles son sus retos principales, aceptan este modelo por encima de cualquier otro.

El trabajo de Patrick Deneen (2019) en el libro *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* presenta un reto interesante a los trabajos mencionados. El argumento principal del libro es que el liberalismo ha fracasado, pero no por problemas de implementación, sino por sus raíces filosóficas. En efecto, según el autor, este sistema político y económico ha generado todo lo contrario a sus aspiraciones, pues «en la práctica genera una desigualdad titánica, promueve la uniformidad y la homogeneidad, impulsa la degradación material y espiritual, y socava la libertad» (p. 20). En consecuencia, la solución a esta problemática no es aumentar la libertad individual ni mejorar el liberalismo, sino una nueva teoría política, la cual construya sobre los avances del liberalismo pero permita el alcance de una verdadera libertad. Para defender esta proposición, Deneen desarrolla varios puntos de apoyo.

Primero, según el académico, el liberalismo ha redefinido la libertad, vaciándola de contenido. El autor provee un análisis de cómo fue mutando el concepto de libertad, el cual inicialmente consistía en «la condición para el autogobierno que prevenía contra la tiranía, tanto en el alma de la *polis* como en la del individuo» (p.

42). Como consecuencia de este cambio de paradigma, apareció una nueva definición de libertad, entendida como la capacidad del individuo de perseguir sus deseos personales. Paradójicamente, como parte de esta nueva visión, el liberalismo ha necesitado la construcción de un Estado cada vez más invasivo. En efecto, Deneen argumenta que «es el Estado liberal el que crea al individuo. Gracias a ese Leviatán cada vez más masivo y que todo lo envuelve, somos finamente libres los unos de los otros» (p. 80). Esto sucede porque el liberalismo ha generado el aislamiento de los individuos. Ante el debilitamiento de las comunidades, el Estado se ha convertido en el mecanismo principal de acción colectiva. Por lo tanto, y este es uno de los puntos más controversiales del libro, no existe una diferencia real entre el liberalismo clásico y el liberalismo progresista. En otras palabras, el debate entre los dos grandes partidos estadounidenses es de fachada, pues ambos partidos tienen como proyecto principal «el fomento del liberalismo en la liberación individual de los límites impuestos por el lugar, la tradición, la cultura y cualquier otro vínculo que uno no haya escogido» (p. 67).

Segundo, Deneen argumenta que el liberalismo socava la fundación principal de una sociedad: la cultura. Si bien el autor no define explícitamente a qué se refiere con este concepto, argumenta que los tres pilares anticulturales del liberalismo son: 1) la conquista total de la naturaleza, 2) una visión del tiempo como un presente sin pasado, y 3) una percepción del territorio como carente de significado (p. 91). Esta visión tiene implicaciones importantes en el uso de la tecnología, la cual, según Deneen, es solo un producto de los valores promovidos por el liberalismo (p. 134). Para los liberales conservadores, la tecnología permite el control tecnológico del mundo natural, y para los liberales progresistas, esta es útil para el control de la reproducción y el dominio del código genético humano (p. 99).

En efecto, esta anticultura promovida por el liberalismo suscita el desarraigo de las personas. Según el autor «este desarraigo es una de las vías preeminentes por las que el liberalismo sutil y permanentemente socava todas las culturas y libera a los individuos, arrojándolos a los brazos de la irresponsabilidad de la anticultura» (p. 105). Esto ha tenido como resultado un creciente rechazo a las expresiones locales, tanto en el ámbito político, económico como social, lo que fomenta así una visión globalista con ciudadanos sin ningún tipo de conexión real con su comunidad,

exacerbando su aislamiento. Esta tendencia es particularmente observable en el ámbito educativo en el que las universidades se comportan como empresas de minería: «tratan de identificar materias primas económicamente viables en cada aldea, ciudad y país, para luego arrancarlas, procesarlas en una localidad distante y poner finalmente en el mercado productos que sean válidos en cualquier parte» (p. 170). Esto genera una dinámica en la que la identidad de dichos estudiantes tiende a ser homogénea, a pesar de su supuesta aceptación de la diversidad.

La anticultura también se observa en el nuevo énfasis de la educación, la cual pasó a ser una herramienta para transmitir la importancia del autogobierno y la virtud, a un mecanismo para satisfacer las demandas del mercado. Desde esta perspectiva, «las artes liberales son instrumentos de liberación personal, un fin que es consistentemente perseguido en las humanidades, en las disciplinas científicas y matemáticas» (p. 144). Como resultado, el modelo educativo ha permitido la creación de una nueva «aristocracia», un grupo de personas con acceso a mejor educación, mejores trabajos, y defensores del sistema. Finalmente, este nuevo modelo educativo debilita la noción de ciudadanía. En efecto, según el autor, «una educación adaptada al cuidado de la *res publica* es reemplazada con una educación destinada a la *res idiotica*» (p. 145). El sistema liberal enfatiza que el fin del Estado es permitir al individuo la persecución de sus fines privados. Como consecuencia, los individuos se han alejado de los asuntos públicos y cada vez más ceden la responsabilidad del gobierno a un cuerpo administrativo, el cual no está necesariamente comprometido con la democracia (p. 222). Esto podría tener implicaciones importantes para el futuro del modelo, pues según el autor, «el propio liberalismo parece inclinado a generar las demandas populares de un autócrata iliberal que promete proteger a la gente contra los caprichos del propio liberalismo» (p. 219).

Desde mi perspectiva, el trabajo de Deneen tiene como fortaleza principal su originalidad. Deneen reta el paradigma de que los problemas del liberalismo encuentran su solución dentro del mismo sistema, y cuestiona la fe en el sistema y su capacidad para autocorregirse. En ese sentido, se identifican de forma correcta algunos de los problemas principales de nuestro tiempo, como el creciente individualismo, la ruptura de las comunidades por un mayor aislamiento, los efectos negativos del mal uso de la tecnología, el excesivo énfasis de la educación en el futuro, la poca valoración

del pasado, y la intolerancia de quienes dicen promover la diversidad y el pluralismo. En cada uno de sus diagnósticos, Deneen se asegura de asociar el problema con el pensamiento filosófico de grandes pensadores liberales. Su objetivo es demostrar cómo son las raíces filosóficas del liberalismo, y no su implementación, el problema central.

Sin embargo, esta forma de sustentar su argumento lo hace menos persuasivo. Primero, el autor tiende a subestimar las diferencias sustanciales que existen entre el liberalismo clásico y el moderno, especialmente en cuanto a la importancia que el primero otorga al gobierno limitado y las instituciones intermedias como la familia y las asociaciones civiles. Segundo, debido a que su objetivo es desacreditar las bases filosóficas del liberalismo, Deneen toma autores como Thomas Hobbes y John Locke, y los posiciona en la misma categoría que otros más modernos. Tercero, Deneen hace muy pocas referencias a datos concretos que sustenten sus proposiciones. Por ejemplo, aunque es cierto que el liberalismo tiende a modificar los valores culturales, varias investigaciones empíricas han demostrado que las culturas tienden a ser resistentes al impulso de la modernización (Inglehart y Welzel, 2005). Como consecuencia de esta metodología, el autor no logra comprobar el mecanismo causal entre los problemas identificados y las raíces filosóficas del liberalismo. Finalmente, el autor no hace un esfuerzo por desarrollar su teoría de un sistema basado en comunidades locales con economías internas y una democracia de autogobierno. Sin duda alguna, dicho sistema podría permitir el retorno a un concepto clásico de la libertad, lo cual parece ser el punto principal de su agenda, pero tendría retos importantes para alcanzar otros objetivos como la erradicación de la pobreza alrededor del mundo. En conclusión, el libro *Por qué ha fracasado el liberalismo* es un trabajo ambicioso, original, cuya lectura es recomendable; sin embargo, se sugiere tomar sus conclusiones con cierto grado de escepticismo.

*Jonatán Lemus*

## ¿Enterramos la democracia?

**Steven Levitsky y Daniel Ziblatt** (2018), *Cómo mueren las democracias*, México, Litografía Ingramex, SA de CV (en colaboración con Editorial Planeta, España), 335 páginas

México, Litografía Ingramex, SA de CV (en colaboración con Editorial Planeta, España), 335 páginas

Gemma Deza Guil tradujo para un público hispanohablante este libro sobre la muerte de la democracia, escrito por dos profesores de la universidad de Harvard, Steven Levitsky y Daniel Ziblatt. Los autores lideran (¿o montan?) la ola de anuncios sobre la enfermedad mortífera que ataca a la democracia. El *New York Times* y *The Atlantic* en Estados Unidos, *The Guardian* en Inglaterra, *El Universal* en México, y decenas de otras publicaciones lucen pesimistas sobre dicho sistema político.

¿Muere la democracia?, inquiere *The Atlantic*. Uno de sus ensayistas, Jeffrey Rosen (2018), responde afirmativamente y señala que la política estadounidense ha materializado la peor pesadilla de James Madison. El padre fundador advirtió sobre los corrosivos efectos del espíritu sectario. Las facciones apasionadas y cortoplacistas se convierten en masas tempestuosas y destructivas, al menos que sean apaciguadas y logren contemplar el largo plazo, explica Rosen. En tanto Jonathan Rauch y Ray La Raja (2019) sentencian que «demasiada democracia es mala para la democracia». Quieren mitigar la injerencia de los ciudadanos de a pie. Hoy, los ciudadanos, y no la elitista clase política, determinan los procesos primarios para la de selección de candidatos en Estados Unidos. Como resultado, han entronado a una nueva élite: los «ideólogos y los grupos de interés con sus agendas propias».

En su libro, Levitsky y Ziblatt ofrecen una respuesta parecida a la de Rosen, Rauch y La Raja. Lamentan la polarización que generan las facciones, así como la «subversión» de la democracia. Ya no son solo los electores los responsables de hacer daño al sistema, sino también algunos personajes que utilizan las elecciones abiertas para alcanzar el poder y posteriormente gobernar de forma autocrática. Un tal tirano es Recep Tayyip Erdogan de Turquía. Erdogan suprime a la oposición, acalla a la prensa, dispensa beneficios a sus amiguetes *crony*, y eleva el gasto público. En el 2017, ganó por escaso margen una controversial reforma constitucional que convirtió el sistema político parlamentario en

un sistema presidencialista; Erdogan salió favorecido pues pasó de ser primer ministro (2003-2014) a ser presidente. (2014-) Con este ejemplo sale a relucir el interés de Ziblatt en la historia política de Europa occidental a partir del siglo XIX. También mencionan a Alberto Fujimori, de Perú, aunque quizás hay ejemplos más populistas en América Latina, como Hugo Chávez, de Venezuela. En este caso se manifiesta la especialidad de Levitsky, cuyo fuerte es la política de América Latina; él ha trabajado con Lucan Way, de la Universidad de Toronto, sobre el concepto de regímenes competitivos y autoritarios.

El detonante para Levitsky y Ziblatt es el meteórico ascenso del forastero Donald Trump. La presidencia de Trump es como un fantasma no mencionado en las páginas de este libro, pues los autores lo consideran un fenómeno extraordinario en la vida política de su país. «Estados Unidos suspendió la primera prueba en noviembre de 2016, cuando eligió un presidente con un dudoso compromiso con las reglas democráticas» subrayan (p. 16). Deben de sentir algo así como si un gobernante latinoamericano llegara a desestabilizar la práctica política de su país.

Seguramente Levitsky sabe que en América Latina, la fe en la democracia se ha debilitado gravemente desde hace años. Según la edición 2018 de la encuesta Latinobarómetro (2018), el apoyo a la democracia, en comparación con otros sistemas políticos, bajó de 61 % en 2010 a 48 % en 2018. Más de la mitad de los habitantes de la región se muestran pesimistas respecto de la democracia. Un porcentaje mayor de las personas encuestadas dijeron considerar la opción del autoritarismo; y la mayoría de los gobernados desconfían de sus autoridades. Explica Marta Lagos, la directora fundadora de Latinobarómetro, que «la historia de las democracias de la tercera ola es, en varios países (quizás demasiados), la historia de líderes con nombre y apellido, donde el país queda en segundo plano, prendado, detrás de la persona que lo encabeza. Eso pasa a ser una de las trampas de los procesos de consolidación a la democracia, la personalización de los destinos de un país. Si los destinos de un país dependen de una sola persona, es porque ya el proceso se ha viciado y sus instituciones y líderes no están cumpliendo con el rol que corresponde» (Lagos, 2018, p. 2).

¿Infecta la política estadounidense el caudillismo latinoamericano? Cabría preguntarnos, si la respuesta fuera afirmativa, si Donald Trump es el primer presidente demagogo de Estados Unidos, y también, qué tanto ha vulnerado o puede vulnerar los

pesos y contrapesos instalados por los padres fundadores. Por otra parte, ¿cómo sabemos si un candidato democrático tiene talante autoritario? Levitsky y Ziblatt sugieren evaluar su compromiso con las reglas y leyes del país, su disposición a negociar con la oposición, su tolerancia o predisposición a la violencia y su irrespeto a las libertades civiles (pp. 34-5).

Cautiva la imaginación el concepto de «los guardarrieles» de la democracia. Más allá de las reglas escritas, afirman Ziblatt y Levitsky, surgen una serie de normas informales que aseguran el buen funcionamiento de la democracia. Dos de estas reglas son la tolerancia mutua entre los adversarios y la «contención institucional» (p. 122). Lo segundo alude al dominio de sí que ponen en práctica los propios líderes políticos, cuando se abstienen de abusar del poder que les ha sido delegado. La tolerancia mutua tiene que ver con reconocer la legitimidad del rival. Ziblatt y Levitsky hacen sonar la política estadounidense como un monárquico juego entre los miembros de una clase elitista. Inadvertidamente, describen un bien comunal supuestamente abierto a todos los ciudadanos, pero que en la práctica se ha convertido en un buen club de limitado acceso. La realeza política, es decir, los cabecillas y decanos de los partidos Demócrata y Republicano (muchos de ellos procedentes de universidades élite como Harvard), bailan un estilizado vals. Se alternan el poder cada cierto tiempo, para guardar apariencias, y controlan el destino del país, sin sobresaltos ni cambios radicales (para la clase política). «La tolerancia mutua y la contención institucional son principios procedimentales: indican a los políticos cómo comportarse, más allá de los límites de la ley, para que las instituciones funcionen» (p. 247). En otras palabras, las instituciones funcionan cuando los tecnócratas están a cargo, pero cuando viene alguien de fuera con un discurso disruptivo, desata una tormenta.

Claramente, Donald Trump tomó por asalto estos apacibles comunes, y se coló por la puerta trasera de la democracia, gracias al respaldo de ciudadanos corrientes, a su chabacano estilo y a su lenguaje alejado de la corrección política. Los autores temen que acabará no solo con la corrupción en Washington, D.C., sino con la democracia misma. La reemplazará con demagogia y populismo. Un poco como ha ocurrido históricamente en algunos de los países de América Latina y Europa Occidental que estudian Levitsky y Ziblatt, respectivamente.



Este año, Donald Trump fue acusado por el partido político rival de abuso de poder y de obstrucción del Congreso, supuestamente porque solicitó a las autoridades de Ucrania intervenir en el proceso electoral. Superó dicho proceso para destituirlo, y en noviembre buscará su reelección. ¿Es realmente un autoritario caudillo? ¿Podrá ser contenido por las instituciones formales e informales? ¿Es este libro una apología partidista, una queja progresista y liberal, o un aporte académico serio? El tiempo lo dirá.

## Referencias

- Jeffrey Rosen (octubre, 2018), "America is living James Madison's Nightmare?", *The Atlantic*, recuperado de <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/10/james-madison-mob-rule/568351/>
- Jonathan Rauch & Ray La Raja (diciembre, 2019), "Too much democracy is bad for democracy", *the Atlantic*, Vol. 324-No. 6, pp. 62-67
- Marta Lagos (octubre 2018), "El fin de la tercera ola de democracias", *Annus Horribilis*, recuperado de [www.latinobarometro.org](http://www.latinobarometro.org)

*Carroll Rios de Rodríguez*



# COLABORADORES

**Marco Tulio Arévalo Morales** (Guatemala) es filósofo, pedagogo y psicólogo clínico especializado en logoterapia, orientación existencial y psicología forense. Tiene estudios en ciencias jurídicas y sociales, una maestría en Educación en Valores y otra en Política y Comunicación. Ha sido funcionario de gobierno y consultor de organismos internacionales y empresas. Actualmente, trabaja en el desarrollo de talento humano y en construcción de conocimiento estratégico para diversas entidades. Ha escrito más de cincuenta ensayos académicos sobre temas de filosofía, antropología y más, como «La Globalización ante la Filosofía de la Historia», «La Re-fundación del Estado desde el pensamiento de Jacques Maritain», «Pervivencia de la doctrina metafísica aristotélica en la psicoterapia de hoy», entre otros.

**Camilo Bello Wilches** (Colombia/España) es licenciado en Filosofía por la Universitat de Barcelona con especialización en Filosofía Política, posee una certificación universitaria en Coaching Educativo por la Universidad Antonio de Nebrija de Madrid. Actualmente cursa una maestría en Estudios Hispánicos en la Universidad Francisco Marroquín. Es catedrático en la Universidad Francisco Marroquín de cursos como Razonamiento Crítico e Introducción a la Filosofía y profesor auxiliar de cursos como Teorías Éticas y Pensamiento Político Contemporáneo.



**Gabriele Ciampini** (Italia) es doctor en Teoría Política por la Universidad de Florencia conjuntamente con la Universidad París-Sorbona (París IV). Cuenta con una maestría en Filosofía Política por la Universidad de Pisa. Sus intereses de investigación son el ordoliberalismo y la teoría de la elección pública. Ha presentado sus trabajos en algunas conferencias internacionales, como el «Mancept Workshop on Political Theory» y la «European Consortium for Political Research General Conference».

**Flavio Felice** (Italia) es catedrático en Universidad de Molise di Campobasso y en Universidad Pontificia Antonianum, presidente del Centro de Estudios Tocqueville-Acton en Milán y del Consejo Científico del Instituto de Estudios Políticos San Pío V en Roma. Es director de la revista *Prospettiva Persona* y miembro de varios consejos científicos de revistas y centros de estudio. Ha escrito numerosas monografías, como «Capitalismo y cristianismo», «Persona, instituciones y mercado», y más. Editó la versión italiana de varias obras de Michael Novak, Wilhelm Röpke y Karol Wojtyła y dos antologías sobre economía social de mercado y la escuela Ordo. En 2013, obtuvo el premio Capri, en filosofía, por el libro *La vida a la luz de la fe*.

**Alberto Giordano** (Italia) enseña Historia de las Doctrinas Políticas e Historia de la Opinión Pública en la Universidad de Génova y es miembro de la *Comisión para la Edición Nacional de los escritos de Luigi Einaudi*. Su investigación profundiza en la historia del liberalismo italiano, inglés y estadounidense, la teoría política populista, la justicia intergeneracional y las metamorfosis contemporáneas de la opinión pública. Es autor de varios ensayos y monografías como «El pensamiento político de Luigi Einaudi», «Las reglas del buen gobierno» y «La primacía de la política».

**Samuel Gregg** (Estados Unidos-Australia) es director de investigación del Acton Institute, ubicado en Grand Rapids, Michigan. Ha escrito varios libros, como *The Commercial Society* (2007), *Becoming Europe* (2013) y *Reason, Faith and the Struggle for Western Civilization* (2019). Da conferencias y escribe regularmente sobre economía política, cultura económica, ética y ciencia económica. Obtuvo su doctorado en Filosofía Moral y Economía Política por la

Universidad de Oxford, Inglaterra. Además es miembro del Consejo Consultivo Internacional del Instituto Fe y Libertad.

**Carlo Lottieri** (Italia) es profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Verona, y por más de veinte años fue profesor en la Universidad de Siena. Es filósofo con una maestría del *Institut Universitaire d'Etudes Européennes of Geneva*, y una maestría y un doctorado de la Universidad París-Sorbona. Dentro de sus temas de investigación están la filosofía del derecho, federalismo, libertarianismo, teología política, elitismo, estado moderno, entre otros. Ha editado varios escritos de Bruno Leoni en inglés, francés, italiano, español, checo y georgiano.

**Alejandra Martínez Cánchica** (Venezuela) es licenciada en Historia egresada de la Universidad Central de Venezuela, con estudios en Economía de la Escuela Austríaca en la Universidad Monteávila (Caracas, Venezuela). Actualmente es Directora de Estudios Latinoamericanos en Fundación Libertad y Desarrollo (Guatemala) y estudia una maestría en Gestión Pública y Liderazgo en la Escuela de Gobierno de Guatemala.

**Jary L. Méndez Maddaleno** (Guatemala) es abogada y notaria, doctora con mención europea en Gobierno y Cultura de las organizaciones. Es *Sobresaliente Cum Laude*, por la Universidad de Navarra y la Universidad de Udine. Tiene una especialización en Derechos Humanos por Universidad del Istmo y, desde el 2013, es decana de la Facultad de Derecho de la misma universidad. También es profesora de Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional y ha realizado Estancias de Investigación en la Università degli Studi di Udine (Italia) y en la Universidad Pontificia de Comillas (España). En 2012, publicó su libro *La Constitución como proceso político* y es autora de diversos artículos académicos.

**Carroll Rios de Rodríguez** (Guatemala) es presidente fundadora del Instituto Fe y Libertad. Obtuvo una maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Georgetown. Es columnista y autora de diversos artículos, y además catedrática en la Universidad Francisco Marroquín de cursos del análisis económico de la política, desarrollo económico, historia y ética. En el 2011,

Acton publicó su libro *Crisis financiera, populismo y el camino a la prosperidad en América Latina*.

**Juan José Ramírez Ochoa** (Guatemala) es licenciado en Psicología Organizacional/Industrial y máster en Economía Empresarial, ambos por la Universidad Francisco Marroquín de Guatemala. Posee un máster en Economía (Internacional) por la State University of New York -SUNY- at Albany de Estados Unidos de América.