

Sexto Concurso de Ensayo
Camino*s* de la Libertad

Memorias

Sexto Concurso de Ensayo
Camino de la Libertad

Coordinador:
Sergio Sarmiento

Memorias



Sexto Concurso de Ensayo “Caminos de la Libertad”

Memorias

Coordinación editorial:

Fomento Cultural Grupo Salinas

Mercedes García Ocejo

Emma J. Hernández Tena

Diseño:

Vidar Hagerman

Cuidado de la edición:

Rafael Falcón

Agradecimientos:

Jorge Mendoza Garza, Tristán Canales Najjar, Carlos Hesles Flores, Magdalena Fueyo Sánchez, Bertha Pantoja Arias, Tomás Silva Basso, Paul Hernández, Miguel Ángel Hernández, Guadalupe Castillo Barbosa, Yeimi Aguilar Rodríguez, Alan Torices Vite, Dunia Rassi Kuri, Maritere de Velasco Septién, Ana Elisa Artigas, Claudia Morales Flores, Rosa Aurora Pérez Alemán, Susana Rodríguez Ramírez

Retratos:

Santiago Ruiseñor, pág. 12

Alceste Gago, pág. 16, 20, 28, 52, 86, 112, 124, 144, 202, 232, 286, 308, 328

Eyleen Sánchez Gastell, pág. 166

DR© 2012 Grupo Salinas

TV Azteca S.A. de C.V.

Periférico Sur 4121

Col. Fuentes del Pedregal

México, D.F. 14141

Teléfono (55) 1720 1313

www.gruposalinas.com

www.caminosdelalibertad.com.mx

www.fcgs.com.mx

ISBN 978-607-9076-07-8

Reservados todos los derechos.

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

L

i

a

a

d

e

a

d

e

r

d

r

b

i

t

e

a

t

r

a

e

L

e

e

i

b

d

a

d

a

d

r

b

t

d

L

i

b

e

r

t

a

d

r

i

r

e

i

a

r

e

d

r

i

b

t

a

i

i

d

i

a

e

a

a

a

r

y

i

a

d

Ricardo B. Salinas Pliego	
La práctica de la libertad	12
Sergio Sarmiento	
Celebración de la libertad	16
Mario Vargas Llosa	
La libertad es una e indivisible	20

Premios

Primer lugar

Cruzando el umbral de la sociedad abierta: ideología y libertad en las primeras novelas de Mario Vargas Llosa	26
Julio H. Cole	

Segundo lugar

1989: oportunidad perdida para la economía venezolana	50
César R. Yegres Guarache	

Tercer lugar

La clase media al rescate de la libertad en Latinoamérica	84
Isabel Pereira Pizani	

Premio categoría “Estudiantes”

La teoría <i>legal</i>, compatible con la teoría <i>económica</i>	110
Elder Francisco Flores Durán	

Menciones

Inflación y libertad individual	122
Axel Kaiser	
La expiación anticapitalista	142
José Benegas	
Cuba: tres tiempos de libertad truncada	164
Miriam Celaya González	
La destrucción del Estado en Bolivia	200
J. Lizandro Coca Olmos	
La paradoja social: la colectividad versus la persona	230
María Rocío Estremadoiro Rioja	
El sutil exterminio de los muertos vivos	266
David Lago González	
La contextura ética de la libertad	284
Jorge Peña Vial	
Mesianismo político y democracia procedimental: nuevos enemigos de la libertad en América Latina	306
Francisco Plaza	
La paradoja del Estado: el conflicto entre la economía y la política	326
José Roberto Suárez Rodríguez	

Sexto Concurso Caminos de la Libertad

En esta sexta edición del concurso de ensayo Caminos de la Libertad se recibieron 683 trabajos provenientes de diecisiete países: Alemania, Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, El Salvador, España, Estados Unidos, Guatemala, Honduras, Israel, México, Panamá, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela.

El sesenta por ciento de los trabajos correspondió a la categoría “Estudiantes”, premiada por primera vez en esta ocasión.

Al igual que en ediciones anteriores, la temática de los ensayos fue tan amplia y heterogénea como los participantes. Hubo jóvenes que se preguntaron qué es la libertad y qué es necesario hacer para defenderla. Hubo empresarios que denunciaron los obstáculos que enfrentan. Hubo ensayistas cubanos, venezolanos y bolivianos que protestaron por la falta de libertad en sus respectivas naciones.

El jurado estuvo integrado por Dora de Ampuero, directora del Instituto Ecuatoriano de Economía Política; Guillermo Lousteau, director del Instituto Interamericano para la Democracia; Arturo Damm, profesor de la Universidad Panamericana; Sergio Sarmiento, presidente de Caminos de la Libertad, y Bertha Pantoja, directora de Caminos de la Libertad. Después de deliberarlo decidieron otorgar el primer lugar al ensayo “Cruzando el umbral de la sociedad abierta: ideología y libertad en las primeras novelas de Mario Vargas Llosa”, de Julio H. Cole; el segundo a “1989: oportunidad perdida para la economía venezolana”, de César R. Yegres Guarache; y el tercero a “La clase media al rescate de la libertad en Latinoamérica”, de Isabel Pereira Pizani. Asimismo, nueve trabajos fueron reconocidos con una mención honorífica.

En la categoría “Estudiantes” el jurado estuvo compuesto por Yesenia Álvarez, directora del Instituto Político para la Libertad de Perú; Martín Juno, colaborador de QS Ltd, e Isaac Sánchez, profesor investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y primer lugar en el Cuarto Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad. “La teoría *legal*, compatible con la teoría *económica*”, de Elder Francisco Flores Durán, fue el ensayo galardonado.



La práctica de la libertad

Ricardo B. Salinas Pliego

Presidente de Grupo Salinas

La libertad es un concepto que nunca es redundante. Año tras año el concurso de ensayo Caminos de la Libertad y el premio Una Vida por la Libertad nos reiteran la importancia de este valor en la sociedad. Sólo así, reflexionando constantemente sobre él, lograremos que el pensamiento liberal y sus representantes formen parte del léxico común y corriente de la sociedad.

De eso se trata Caminos de la Libertad: de que la palabra, el concepto *libertad* adquiera un sentido tangible para todos. Se trata de que conozcamos la libertad para amarla, y si no, por lo menos para respetarla.

A veces pensamos que la libertad es sólo un valor político y económico, y por supuesto que tiene mucho de ambos elementos. En la política la libertad nos lleva a defender la independencia de nuestras naciones y a tomar decisiones sin esperar las órdenes de un soberano lejano e ignorante de nuestros problemas. En la economía nos permite tomar decisiones sin esperar las órdenes de un gobernante que quiera aprovecharse de los frutos de nuestro trabajo o de nuestra inversión sin aportar nada a cambio.

Pero la libertad es también muy importante por razones prácticas. Diversos estudios económicos demuestran que las naciones más prósperas son también las que más respetan las libertades. Sin libertad para invertir, operar una empresa o, incluso, para declararse en quiebra no hay progreso material.

La libertad es indispensable. Aunque no creara prosperidad, habría que defenderla porque nos permite mejorar a través de nuestras propias decisiones.

Entender la libertad, construirla y defenderla es nuestra responsabilidad como ciudadanos. Pero ése es sólo el comienzo: en realidad debemos ser mucho más activos en la defensa de nuestros derechos y libertades. De otra forma los veremos confiscados poco a poco. Es por esta razón que en Grupo Salinas hemos atendido con especial interés este proyecto, Caminos de la Libertad, que ya rebasa fronteras.

Para quienes trabajamos en Grupo Salinas la libertad es muy importante. Ha sido la libertad lo que nos ha permitido transformar un pequeño grupo de tiendas en una de las cadenas comerciales más importantes de Latinoamérica. Fue la libertad la que alentó a Banco Azteca a pelear con la burocracia para conseguir sus licencias de operación y ofrecer créditos a la gente del fondo de la pirámide, a la que los demás bancos no querían atender. Ha sido también la libertad la que ha permitido que TV Azteca sea hoy un competidor en un mercado de televisión que siempre estuvo dominado por una sola empresa y que hayamos podido crear proyectos de vanguardia, como Total Play, que ofrece servicios integrados de comunicación y entretenimiento con estándares de primer mundo. Es gracias a la libertad, en suma, que hoy somos uno de los grupos empresariales más grandes del continente americano, creando en el proceso miles de empleos.

Es por todo esto que consideramos indispensable impulsar la discusión pública sobre la libertad. No podemos cruzarnos de brazos y esperar que los políticos decidan “generosamente” preservar nuestras libertades. Acerca de la libertad, la historia nos dice que debemos entenderla, construirla y defenderla. Por eso Caminos de la Libertad es un proyecto tan importante para nosotros.



r

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

r

i

a

d

a



Celebración de la libertad

Sergio Sarmiento

Si algo hay que entender en estos tiempos acerca de la libertad es que ya no podemos hablar ni de derechas ni de izquierdas. Lo dijo el mismo José Ortega y Gasset en su prólogo a *La rebelión de las masas*: “Ser de la izquierda es, como ser de la derecha [...] ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral.” En Caminos de la Libertad no queremos que haya una sola visión de la libertad. Estamos convencidos de que, como parte de la esencia humana, la libertad es muy diversa y da cabida a todo el espectro político. Lo que es importante entender es quiénes son los que promueven y han promovido el concepto de la libertad.

Ciertamente, la libertad es un valor que tiene que ocupar todos los recovecos del espacio social. Por supuesto que tenemos que luchar por la libertad política, y creo que muchos de nuestros participantes y de nuestros jurados lo han hecho. Por supuesto que tenemos que luchar por la libertad económica, tan importante porque genera prosperidad, y eso me parece absolutamente indispensable. Pero que no se nos olvide la libertad individual, la libertad personal, la libertad de poder alcanzar el grado máximo al que uno pueda llegar; esto sólo se puede conseguir a través de las decisiones personales. Cuando tenemos un dictador, cuando tenemos un gobierno autoritario que nos dice lo que podemos o no podemos hacer o lo que podemos ver o no podemos ver en televisión, cuando tenemos un Gran Hermano que nos da las pautas de lo que tenemos permitido experimentar como seres humanos, es muy difícil que podamos alcanzar ese grado.

Hace siete años empezó este proyecto, Caminos de la Libertad, como respuesta a una preocupación muy grande. Nos dimos cuenta de que se estaba perdiendo el esfuerzo de la sociedad por entender la libertad. Muestra de ello es cómo la palabra liberal ha sido prostituida y ha cambiado de signo semántico. Resulta que una palabra que identificaba a quienes creen en la libertad ahora se utiliza para describir a quienes combaten la libertad y a quienes buscan limitarla de una manera u otra.

Yo no sé si hemos logrado grandes cosas o no en Caminos de la Libertad. Lo que sí puedo decir es que si el propósito era generar una discusión a fondo sobre el tema de la libertad en la que todos –los de izquierda, los de derecha– tengamos cabida, lo hemos logrado. El concurso de ensayo Caminos de la Libertad y el premio Una Vida por la Libertad son, a mi parecer, auténticas celebraciones de la libertad.

r

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

r

i

a

d

a



La libertad es una e indivisible

Mario Vargas Llosa

De más está decir que me siento profundamente agradecido por este honrosísimo premio que recibo no sólo como un reconocimiento, sino también como un mandado de responsabilidad, de rigor, de consecuencia, de honestidad, y por supuesto que haré todo lo posible para estar a la altura de semejante compromiso.

En uno de sus ensayos, un gran liberal francés, Jean-Francois Revel —dicho sea de paso, uno de los intelectuales europeos que conoció mejor América Latina y que escribió con más lucidez sobre nuestros problemas—, dijo que una universidad norteamericana había detectado más de cuarenta mil definiciones de la libertad. Agregaba que, cada vez que alguien pretendía definir qué es la libertad, él se atemorizaba porque detrás de esos intentos por definirla generalmente había una conjura para acabar con ella.

Jean-Francois Revel tenía razón: no necesitamos definir la libertad para saber cuándo ella existe, cuándo ha sido recortada y cuándo ha desaparecido por completo. Lo sentimos en la vida de todos los días, en nuestra vida profesional, en nuestra vida cívica, en nuestra vida política, en nuestra vida económica. Porque la libertad impregna todas las manifestaciones de la vida, sin excepción.

Creo que lo que nos caracteriza a los liberales, nuestro denominador común, es creer que la libertad es indivisible. Los liberales estamos en desacuerdo sobre muchas cosas, pero pienso que en esta idea de que la libertad es una e indivisible es donde radica la naturaleza profunda de lo

que es ser o tratar de ser un liberal. Nosotros creemos que la libertad no es divisible, que es una sola y que quienes se empeñan en dividirla no sólo se equivocan, sino que casi irremediablemente fracasan en sus empresas.

Los gobiernos, por ejemplo, que creen que puede haber una libertad económica junto con una restricción política, como ocurre hoy día en China, a la corta o a la larga encontrarán que ese tipo de división conduce al fracaso, así como condujo en América Latina a muchas dictaduras militares que trataron de abrir un espacio de libertad económica dentro de un contexto político de autoritarismo y represión.

Los liberales creemos que el camino hacia la civilización, hacia sociedades prósperas y tolerantes, donde se coexista en la diversidad, es el camino que impulsa todas las libertades a la vez, en el campo político y en el campo económico, en el campo social y en el campo cultural, en el campo colectivo y en el campo individual. Los países que así lo han entendido son los países que han progresado más y que están hoy a la vanguardia del desarrollo y de la prosperidad.

Ése es el ejemplo que debió seguir América Latina una vez que alcanzó su independencia. No lo hizo, y ésa es la razón por la cual nuestros países se han quedado rezagados y han vivido buena parte de su historia republicana envueltos en la violencia y en la pobreza y sometidos a gobiernos dictatoriales.

Afortunadamente las cosas comienzan a cambiar. Es verdad que América Latina tiene todavía algunos ejemplos de esa horrible tradición autoritaria de violencia, represión y miedo, como es el caso de Cuba (52 años de vida dictatorial, tres generaciones de cubanos no saben lo que es la libertad). Tenemos, además, otros ejemplos lamentables, tristísimos, como los de Venezuela, Nicaragua y Bolivia. Pero paremos de contar: la verdad es que en el resto de América Latina la libertad se va abriendo camino, y creo que por primera vez en nuestra historia existen en nuestros países consensos muy amplios a favor de esa fórmula de democracia política y libertad económica que saca a los países de la barbarie, de la violencia, de las guerras civiles, de los enfrentamientos homicidas, y los lleva por el camino de la coexistencia y de la prosperidad.

Es muy importante que en estos momentos en que América Latina vive esa esperanza no olvidemos que la libertad no es divisible, que no se puede sacrificar la libertad política en nombre de la eficacia económica, que no se puede sacrificar la libertad económica en nombre de la justicia social, que la libertad es individual y es colectiva, que la libertad debe

manifestarse tanto en la cultura como en la vida privada de los individuos, y que mientras más se desarrolle ese sentimiento de la libertad y se vuelva una costumbre, más reforzada se verá la democracia y más difícil será la regresión hacia la dictadura.

Tenemos hoy en América Latina, creo que por primera vez en la historia, gobiernos de izquierda que son gobiernos democráticos. No hay precedentes: la izquierda no era democrática en América Latina; era una izquierda sectaria, dogmática, que no creía en la democracia sino en la revolución. El fracaso de las revoluciones, el desplome del totalitarismo soviético y la conversión de China de un país comunista a un país capitalista autoritario han llevado al desplome de la idea socialista radical, colectivista y estatista que caracterizó, por desgracia, la historia de la izquierda latinoamericana. Hoy tenemos gobiernos de izquierda en Brasil y en Uruguay, como antes en Chile, que no sólo respetan las instituciones —en algunos casos se diría que han reforzado la democracia—, sino que además practican políticas de mercado, lo que ha traído ya un enorme beneficio y un enorme progreso a sus países.

Ése es el camino que debemos impulsar; ése es el camino que debe seguir uno de los países más grandes, más importantes y, por lo tanto, más influyentes de América Latina, México.

México ha avanzado extraordinariamente en el camino institucional, es ahora una democracia política, y eso le ha traído desde luego muchos beneficios. Sin embargo, México vive problemas terribles, y ha tenido el gran coraje de enfrentar un problema que no es sólo mexicano sino latinoamericano y, en buena parte, mundial, el narcotráfico, una de las fuentes más peligrosas de la corrupción, que está socavando las instituciones democráticas en muchos países. México se ha enfrentado de manera resuelta, valiente, a este problema, y ha sacado a la bestia de la cueva donde se ocultaba. Ahora sabemos hasta qué punto el narcotráfico es una bestia monstruosamente poderosa, enormemente rica y sin ninguna clase de escrúpulos en la guerra que está librando.

América Latina tiene que aprovechar esa terrible lección que nos da México y enfrentar con la misma resolución, con el mismo coraje, y también con imaginación y novedad, la guerra contra ese monstruo que es en lo inmediato, creo yo, el enemigo número uno de la cultura democrática y de la civilización.

Esta noche he escuchado ideas muy inteligentes sobre lo que es el verdadero liberalismo: que no es una receta económica, que no es una

doctrina puramente política, que es una concepción de la vida basada fundamentalmente en el respeto y en la tolerancia hacia el otro, al que es distinto a nosotros, al que piensa diferente, al que adora a otro dios, al que practica otras costumbres. Es una doctrina que cree en denominadores comunes que prevalecen sobre las diferencias entre los hombres y las mujeres de esta tierra, y que cree en la capacidad de coexistir.

Ése es el verdadero liberalismo y es el liberalismo que debemos resucitar, desprendiéndolo de esa caricatura que ha hecho la izquierda sectaria y dogmática de él. Se nos acusa de ser reaccionarios, de defender los intereses creados, de estar en contra de la inclusión social y de la igualdad de oportunidades. Todo eso es falso. En la historia los grandes progresos en materia de derechos humanos, democracia y prosperidad económica proceden de la doctrina liberal, una doctrina que nunca fue una ideología, que es un conjunto de ideas que reconocen en ellas mismas la posibilidad del error, y que por eso se renuevan y rectifican y están siempre abiertas a la modificación.

La historia de América Latina es una historia de violencia y no hay nada mejor para atajar la violencia que creer en la posibilidad del error. Todos hemos cometido errores. Mi amigo Sergio Sarmiento ha recordado que yo en mi juventud fui izquierdista; efectivamente, pero rectifiqué a tiempo y aprendí, entre otras cosas, sobre la necesidad de rectificar cuando la realidad corrige nuestras ideas y nos demuestra que estamos equivocados.

No quiero quitarles más tiempo, así que voy a terminar por donde comencé, agradeciendo profundamente este reconocimiento a Grupo Salinas y a Caminos de la Libertad y prometiéndoles que haré todo lo que esté a mi alcance para no defraudarlos.

*Versión estenográfica de las palabras pronunciadas por el autor
el 24 de noviembre de 2011, en la ciudad de México,
durante la entrega del premio Una Vida por la Libertad.*

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

r

i

a

d

a

Primer lugar

**Cruzando el umbral de la
sociedad abierta: ideología y
libertad en las primeras novelas
de Mario Vargas Llosa**

Julio H. Cole



Julio H. Cole es doctor en Economía por la Universidad Francisco Marroquín (Guatemala), donde actualmente es profesor en la Facultad de Ciencias Económicas. Es editor de la revista *Laissez-Faire* y autor de varios libros, incluyendo *Dinero y banca* (8ª ed., 2011), *Elementos de econometría aplicada* (2ª ed., 2006) y *La metodología del análisis económico y otros ensayos* (2004). Ha publicado también numerosos artículos en revistas académicas y profesionales, como *Banca Central*, *Journal of Libertarian Studies*, *Cato Journal*, *Revista de Economía y Derecho*, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, *Population and Development Review*, *Teaching Statistics* y *Journal of Markets and Morality*. Su correo electrónico es jhcole@ufm.edu.

*Pragmatism and skepticism are the beginning of a wisdom
that is better than the dreams of the rationalists.*

Stephen Toulmin¹

*If one reads all his work, beginning with his first novels,
one can see that Vargas Llosa has always preferred brilliant
realists and mocking moderates to utopians and fanatics.*

Orhan Pamuk²

I. Introducción: incidente en Rosario

El día 28 de marzo de 2008, Mario Vargas Llosa se encontraba en Rosario, Argentina, con un grupo de políticos y académicos neoliberales que asistían a un coloquio en esa ciudad, cuando el autobús en que se trasladaban fue atacado por un grupo de “piqueteros” –manifestantes callejeros de tendencia izquierdista– que la emprendieron contra el vehículo con piedras y palos. En un artículo periodístico publicado pocos días después, el escritor confesó que llegó en un momento a temer por su seguridad física y la de sus acompañantes:

Mis compañeros y yo guardamos la compostura debida, pero no puedo dejar de preguntarme qué ocurrirá si, antes de que vengan a rescatarnos, los aguerridos piqueteros que nos apedrean lanzan adentro del ómnibus un cóctel molotov o consiguen abrir la puerta que ahora sacuden a su gusto. ¿Celebraré mis 72 años –porque hoy es mi cumpleaños– tratando de oponer mis flacas fuerzas a la apabullante furia de esta horda de salvajes?³

No era la primera vez que el novelista peruano corría peligro inminente por la osadía de plantear y defender públicamente sus convicciones

¹ Stephen Toulmin, *Return to Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), pág. 190.

² Orhan Pamuk, “Mario Vargas Llosa and Third World Literature”, en *Other Colors: Essays and a Story* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 2007), pág. 172.

³ Mario Vargas Llosa, “Borges y los piqueteros”, *El País* (abril 6, 2008).

políticas. Durante su candidatura presidencial de 1990, en su país natal, se vio también varias veces amenazado de muerte, y en una ocasión en circunstancias extraordinariamente similares a las del folklórico encuentro en Rosario. Este otro incidente lo describe en *El pez en el agua*, el libro de memorias que escribió sobre su experiencia electoral:

Mi más ominoso recuerdo de esos días es mi llegada, una mañana candente, a una pequeña localidad entre Ignacio Escudero y Cruceta, en el valle del Chira. Armada de palos y piedras y todo tipo de armas contundentes, me salió al encuentro una horda enfurecida de hombres y mujeres, las caras descompuestas por el odio [...] Semidesnudos [...] rugiendo y vociferando para darse ánimos, se lanzaron contra la caravana como quien lucha por salvar la vida o busca inmolarsé, con una temeridad y un salvajismo que lo decían todo sobre los casi inconcebibles niveles de deterioro a que había descendido la vida para millones de peruanos. ¿Qué atacaban? ¿De qué se defendían? ¿Qué fantasmas estaban detrás de esos garrotes y navajas amenazantes?⁴

En ambos casos, el blanco de los ataques no era el escritor *per se*, sino la figura de Vargas Llosa como portavoz de una determinada filosofía social, filosofía que muchas veces se designa con la etiqueta de “neoliberalismo” pero que sería más apropiado describir como “liberalismo clásico.” Debido a esto, el incidente en Rosario reviste cierto simbolismo histórico, ya que al parecer se originó por un error del conductor del autobús, quien tomó un desvío equivocado y terminó en la Plaza de la Cooperación, también conocida como “Plaza Che Guevara” (por un mural que conmemora al revolucionario cubano-argentino, rosarino de nacimiento), donde casualmente se había congregado una multitud para protestar por otro motivo.

Ernesto “Che” Guevara y Mario Vargas Llosa son hoy en día figuras emblemáticas de paradigmas totalmente opuestos, pero parte del simbolismo del incidente radica en el hecho de que no siempre fue así. En efecto, dado su prominente perfil actual como portavoz del liberalismo, es fácil olvidar que Vargas Llosa fue una vez un gran admirador de la persona y de los ideales del Che Guevara. Esto se evidencia, por ejemplo, en un comentario elogioso que una vez escribió acerca de un texto canónico de la izquierda revolucionaria, el *Diario* del Che:

Si la revolución latinoamericana se lleva a cabo por el método concebido por el Che y pasando por las etapas que él previó, el *Diario* será un documento extraordinario, la relación histórica del momento más difícil y heroico de la

⁴ Mario Vargas Llosa, *El pez en el agua: Memorias* (Barcelona: Seix Barral, 1993), págs. 520-21.

liberación continental. Si la revolución no se realiza [...] el *Diario* perdurará como testimonio de la más generosa y osada aventura individual intentada en América Latina.⁵

Esto fue escrito por Vargas Llosa en 1968, en una etapa de su vida en la que comenzaba a destacarse como protagonista importante del “boom” literario latinoamericano. Como casi todos los jóvenes intelectuales de su generación, Vargas Llosa en esta época estuvo estrechamente vinculado con las causas izquierdistas, y fue un gran admirador de la revolución cubana.⁶ Esto se debía en parte al clima de opinión dominante en esa época, especialmente en Francia, donde pasó sus años formativos como escritor. Otro factor fue una personalidad que siempre exhibió una fuerte tendencia antiautoritaria y el hecho de que, históricamente, el autoritarismo en América Latina por mucho tiempo estuvo asociado a regímenes de derecha.

Con el tiempo, sin embargo, llegó a convencerse de que la revolución armada no era una opción viable para el mejoramiento de las condiciones sociales en América Latina, y que la justicia social sólo podría lograrse por medio de reformas graduales en el contexto de un régimen democrático. Los eventos y circunstancias personales que explican esta transición –su desencanto con la revolución cubana, su gradual alejamiento de la izquierda política, y su posterior acercamiento a los ideales democráticos y liberales– han sido explicados y relatados por otros autores y con mayor conocimiento de causa.⁷ Quedan aún algunos cabos sueltos, que seguramente se aclararán cuando se escriba y publique la biografía definitiva de este personaje (proyecto que sin duda habrá recibido un impulso importante gracias al galardón del Premio Nobel de Literatura en 2010). El objeto de este ensayo no es arar sobre estos mismos surcos, ya que no tenemos ningún material o dato nuevo que aportar a este respecto, sino examinar cómo la transición intelectual del autor se vio reflejada en algunas de sus novelas de esta época. Este análisis es útil, ya que no sólo ayuda a entender mejor las

⁵ Mario Vargas Llosa, *Contra viento y marea*, vol. 1 (Barcelona: Seix Barral, 1986), pág. 214.

⁶ Véase, por ejemplo, “Crónica de la Revolución” [1962], en *Contra viento y marea*, vol. 1, págs. 30-35, y “Crónica de Cuba: I. Los intelectuales rompen el bloqueo, II. De sol a sol con Fidel Castro” [1967], en *Sables y utopías: Visiones de América Latina* (Madrid: Aguilar, 2009), págs. 101-15.

⁷ Sobre sus tirantes relaciones con la izquierda latinoamericana hacia finales de los años sesenta y comienzos de los setenta véase Efraín Kristal, *Temptation of the Word: The Novels of Mario Vargas Llosa* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1998), págs. 69-98, y Enrique Krauze, “Mario Vargas Llosa: Vida y libertad”, *Letras Libres* 143 (2010): 22-25. Véase también una entrevista de 1971 sobre este tema, incluida en la colección de entrevistas recopilada por Jorge Coaguila, *Mario Vargas Llosa: Entrevistas escogidas* (Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana, 2004), págs. 73-80.

novelas mismas, sino que ofrece también una perspectiva privilegiada para obtener una mejor comprensión de qué entiende Vargas Llosa –el gran paladín del liberalismo– por liberalismo.

II. La pregunta de Zavalita

Algunos críticos sostienen que la transición ideológica del autor ya se observa en el marcado contraste entre el tono sombrío de las novelas de los años sesenta que establecieron su reputación como literato –*La ciudad y los perros* (1963), *La casa verde* (1966) y *Conversación en La Catedral* (1969)– y el tono humorístico de las novelas de los años setenta, empezando por *Pantaleón y las visitadoras* (1973) y especialmente *La tía Julia y el escribidor* (1977). El crítico que más ha insistido en este contraste es Balmiro Omaña, quien señala que “los mundos narrados en sus tres primeras novelas son diferentes de los de sus últimas obras. En ello se nota [...] el cambio sufrido por el escritor debido a las nuevas posiciones ideológicas que ha asumido”.⁸ Según Omaña:

En la etapa inicial predominan mundos caóticos, corrompidos, inmorales, falsos, aniquilantes; mundos que no ofrecen solución ni esperanza [...] Allí la violencia parece no tener límites [...] y se desnaturaliza a las personas hasta llevarlas a la bestialidad o a la frustración total [...] El macrocosmos que es la ciudad es hipócrita, irresponsable, vacío, violento, depravador [...] Por más que los personajes traten de encontrar realizaciones, emprendiendo diversos caminos, ninguno de ellos los llevará a la satisfacción, pues todos conducen sólo al fracaso. Todo es fracaso porque el país está enfermo, envilecido. No hay esperanzas, sólo degradación. Estudiantes, periodistas, gobernantes, industriales, obreros, domésticas, prostitutas, todos se degradan.⁹

En cambio, sostiene Omaña, las novelas de los años setenta corresponden “[...] a una concepción del mundo en el que ya no es importante el cuestionamiento frontal de los valores o desvalores de la sociedad, que sigue siendo tan corrompida y corruptora como antes; ni hay denuncia de las clases dominantes, ni críticas a las formas de funcionamiento de las instituciones sociales. Ahora lo que prevalece es una concepción del mundo en el que hay cierta complacencia con el estado de cosas actual, que sigue siendo tan caótico como antes”.¹⁰

⁸ Balmiro Omaña, “Ideología y texto en Vargas Llosa: Sus diferentes etapas”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 26 (1987), pág. 141.

⁹ *Ibid.*, págs. 141-42.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 150.

El pesimismo que Omaña atribuye a las primeras novelas se acentúa especialmente en *Conversación en La Catedral*, cuyo tema central es el afán de poder en una sociedad corrupta. La novela está estructurada en torno a una larga conversación entre Santiago Zavala (“Zavalita”) y Ambrosio, ex chofer del padre de Santiago, Fermín Zavala, un prominente empresario y político. La conversación tiene lugar en 1963 en “La Catedral,” un bar de mala muerte en el centro de Lima, y consiste mayormente en una reconstrucción de eventos que ocurrieron muchos años antes, durante la dictadura de Manuel Odría.¹¹ En el párrafo inicial de la novela Zavalita está saliendo de las oficinas de *La Crónica*, el diario limeño donde trabaja, para ir a almorzar. Mira hacia la calle, y por alguna razón se plantea de súbito una pregunta que lo atormenta desde entonces: “¿En qué momento se había jodido el Perú?”¹²

El otro personaje principal, Cayo Bermúdez, es un despiadado y maquiavélico funcionario de alto rango en el régimen de Odría, y está basado en una persona real, Alejandro Esparza Zañartu, quien estuvo al mando de la seguridad del Estado durante la dictadura odríista. Vargas Llosa visitó a Esparza como parte de una delegación enviada para interceder por un grupo de estudiantes arrestados por participar en actividades subversivas:

Era un hombre menudo, cincuentón, apergaminado y aburrido, que parecía mirarnos a través del agua y no escucharnos en absoluto. Nos dejó hablar – nosotros temblábamos– y cuando terminamos todavía nos quedó mirando, sin decir nada, como burlándose de nuestra confusión. Luego, abrió un cajón de su escritorio y sacó unos números de *Cahuide*, un periodiquito a mimeógrafo que publicábamos clandestinamente y en el que, por supuesto, lo atacábamos. “Yo sé quién de ustedes ha escrito cada uno de estos artículos, dónde se reúnen para imprimirlo y lo que traman en sus células.” Y, en efecto, parecía dotado de omnisciencia. Pero, a la vez, daba una impresión deplorable, de lastimosa mediocridad. Se expresaba con faltas gramaticales y su indigencia intelectual era patente. En esa entrevista, viéndolo, tuve por primera vez la idea de una novela que escribiría quince años más tarde: *Conversación en La Catedral*. En ella quise describir los efectos que en la vida cotidiana de la gente –en sus estudios, trabajo, amores, sueños y ambiciones– tiene una dictadura con las características del “ochenio” odríista [...] Al salir el libro, el ex director de Gobierno –retirado ya de

¹¹ En 1948 el General Manuel A. Odría encabezó un golpe de estado que derrocó al presidente civil, José Luis Bustamante y Rivero. Odría luego gobernó en Perú como dictador hasta 1956. Sobre el contexto histórico de *Conversación* véase Iván Hinojosa, “Una aproximación histórica a *Conversación en La Catedral*”, en Alonso Cueto et. al., *Las guerras de este mundo: Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa* (Lima: Planeta, 2008), págs. 175-81.

¹² Mario Vargas Llosa, *Conversación en La Catedral* (Barcelona: Seix Barral, 1969), pág. 13.

la política y dedicado a la filantropía— comentó: “Si Vargas Llosa hubiera venido a verme, yo hubiera podido contarle cosas más interesantes.”¹³

Una descripción más detallada de esta extensa novela sobrepasaría los alcances de este breve ensayo. Baste con reiterar que se trata de una obra profundamente pesimista —casi diríamos que su pesimismo es de orden metafísico. Rossman lo resume muy bien:

Conversación en La Catedral describe una sociedad basada en el egoísmo y los privilegios, y sostenida por la coacción y la mentira. Es un mundo de profundos prejuicios y desigualdad, fragmentado según clases sociales, riqueza, nivel educativo, color de la piel y geografía. En el Perú de *Conversación*, los ideales inevitablemente se marchitan ante la realidad, las convicciones degeneran en cinismo, el amor se trunca, y todo tiende a la mediocridad que Don Fermín tanto desprecia [...] Por otro lado, los peores visiblemente prosperan. Vargas Llosa se resiste al sentimentalismo de insinuar el menor atisbo de justicia poética. La familia Zavala, luego de sufrir algunos altibajos durante el mandato de Cayo Bermúdez, continúa enriqueciéndose. Cayo mismo retorna a Lima al final de la novela. Ahora vive permanentemente en los Estados Unidos, pero también tiene una lujosa residencia en Chaclacayo, con piscina y un enorme jardín. Queta [un personaje secundario] expresa su indignación: “Algún día las pagará,” dice. “No se puede ser tan mierda y vivir tan feliz” (p. 664). Pero Queta se equivoca. Sí se puede, y ese es precisamente el mensaje de la novela. Como dice Santiago, “no hay solución”.¹⁴

III. Las novelas de los años setenta: el descubrimiento del humor

No cabe duda que un importante elemento que caracteriza las obras de Vargas Llosa de los años setenta, y que las distingue de las novelas de su primera etapa creativa, es lo que él mismo ha descrito como “el descubrimiento del humor”.¹⁵ En efecto, no es necesario ser un intelectual de izquierda para apreciar el contraste entre *Conversación en La Catedral*, por ejemplo, una novela seria y totalmente carente de humor, y *La tía Julia y el escribidor*, una novela cómica y risueña que contiene muy pocos elementos de crítica social.

¹³ Mario Vargas Llosa, *Contra viento y marea*, vol. 3 (Barcelona: Seix Barral, 1990), pág. 242.

¹⁴ Charles Rossman, “Mario Vargas Llosa’s Conversation in The Cathedral: Power Politics in a Corrupt Society”, *Contemporary Literature* 28 (1987), pág. 506.

¹⁵ “[Pantaleón] es un libro al que le tengo especial cariño, porque escribirlo fue un gran cambio para mí. Para mí representó el descubrimiento del humor en la literatura. Aunque siempre he disfrutado del humor en la vida cotidiana, hasta entonces sospechaba mucho del humor en la literatura. Desconfiaba mucho de ello porque pensaba —erróneamente por supuesto— que el humor era incompatible con una literatura comprometida [...] que no era lícito emplear humor en una novela, obra teatral o poema cuyo propósito fuera tratar con problemas serios” (*Mario Vargas Llosa, A Writer’s Reality* [Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991], pág. 85).

Esta última es un relato ficticio, pero con tintes autobiográficos, ya que se basa en el noviazgo de Vargas Llosa y su primera esposa —la “tía” Julia, con quien se casó cuando tenía 19 años, a pesar de ser ella diez años mayor que él.¹⁶ Los episodios de este romance vienen intercalados con capítulos de las radio-novelas escritas por un demente guionista llamado Pedro Camacho (el “escribidor,” quien, al igual que Julia, es oriundo de Bolivia). Aunque la historia transcurre a mediados de los años cincuenta, es decir, el mismo periodo histórico que *Conversación* —la época del gobierno de Odría— no comparte el pesimismo de la novela anterior, y ambas novelas casi podrían tomarse como descripciones de realidades diferentes. Gran parte del humor en *La tía Julia* proviene de los intentos del joven “Varguitas” de enamorar a Julia, una mujer mayor —como señala Ellen McCracken, los capítulos autobiográficos eventualmente empiezan a parecerse a las fantásticas radio-novelas de Camacho— y la historia, para variar, hasta tiene un final feliz: el galán al final consigue a la muchacha, y “Varguitas” se convierte en un escritor de fama mundial.¹⁷

Pantaleón y las visitadoras, la otra novela post-*Conversación*, sí contiene muchos elementos de crítica social, pero es hasta más chistosa que *La tía Julia*. Es la historia de Pantaleón Pantoja, un oficial de intendencia en el ejército peruano, quien recibe la orden de organizar un servicio clandestino de prostitutas para atender a los soldados destacados en las alejadas guarniciones de la Amazonia peruana. La situación en sí es inherentemente cómica, pero lo que más aporta gracia al relato es la absoluta seriedad con la que Pantoja emprende su misión, y el lenguaje burocrático y formal que emplea para informar sobre el progreso de la misma. Pantoja es el perfecto oficial y burócrata, y el contraste entre la sinceridad de su compromiso y la naturaleza absurda de su misión es lo que hace que la novela sea tan hilarante.¹⁸

¹⁶ Julia Urquidí Illanes, la primera esposa de Vargas Llosa, no era realmente su “tía” —y tampoco era “la ex esposa de su tío,” como explica erradamente Gerald Martin (“Mario Vargas Llosa: Errant Knight of the Liberal Imagination”, en John King, ed., *On Modern Latin American Fiction* [Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1987], pág. 207). Más bien, era la hermana de la esposa de su tío Luis (Lucho) Llosa, esto es, Julia era la cuñada del tío Lucho. El tío Lucho, dicho sea de paso, después se convirtió en el suegro de Mario cuando éste se casó con la hija de Lucho, Patricia Llosa (y de quien Julia Urquidí sí era realmente la “tía Julia,” por lo que la formulación errada de Martin se aplica en el caso de Patricia: ella sí se casó con “el ex marido de su tía”). Si todo esto es muy confuso, lo sentimos mucho.

¹⁷ Ellen McCracken, “Vargas Llosa’s *La tía Julia* y el escribidor: The New Novel and the Mass Media”, *Ideologies and Literature* 3 (1980), pág. 57.

¹⁸ El humor, por supuesto, depende mucho del contexto. Pantaleón es una brillante parodia de la mente militar, pero lo que parece cómico en esta historia —la eficiencia con la que el Capitán Pantoja organiza su operación— en realidad es un asunto muy serio. No hay diferencia real entre la fanática dedicación de Pantoja a su “misión” y la de los igualmente fanáticos funcionarios nazis que con total seriedad aplicaban principios de eficiencia industrial al problema de “procesar” a millones de judíos en los campos de exterminio.

El tono risueño de las novelas de esta segunda etapa podría reflejar el “aburguesamiento” de Vargas Llosa, como sostienen los críticos de izquierda, aunque no hay evidencia de esto en sus pronunciamientos sobre temas políticos en esta época.¹⁹ Efraín Kristal probablemente tiene razón cuando argumenta que estas novelas reflejan la transición en la ideología política de Vargas Llosa, de una postura abiertamente pro-socialista en los años sesenta a una posición mucho más matizada, que si bien era crítica de muchos aspectos de la opción de izquierda, no implicaba aún un rechazo frontal:

[...] los años setenta fueron para Vargas Llosa una época de ambivalencia política: le incomodaba el socialismo, pero todavía no lo quería abandonar [...] [En] *Pantaleón y las visitadoras* al igual que en *La tía Julia y el escribidor*, dejó que los temas políticos en sus novelas permanecieran vagos y graciosos. Vargas Llosa se sentía inseguro acerca de sus propias convicciones políticas y por tanto aún no estaba preparado para establecer una relación directa entre el fanatismo y las utopías, o para explorar temas que hubieran chocado con su menguante convicción de que la sociedad capitalista debería ser erradicada a fin de establecer el socialismo.²⁰

Cuando le tocó escribir sus siguientes dos novelas, en cambio, ya estaba plenamente dispuesto a establecer la “relación directa” a la que alude Kristal.

IV. *La guerra del fin del mundo*

Previo a *La guerra del fin del mundo* (1981), todas las novelas de Vargas Llosa habían estado ambientadas en Perú. De hecho, él había afirmado en más de una ocasión que era incapaz de escribir sobre cualquier otro lugar. Su siguiente novela demostró lo contrario, y muchos la consideran su obra más importante. Él mismo la describe como “la favorita de mis novelas”.²¹

La guerra del fin del mundo no sólo está ambientada en otro lugar sino en otra época histórica, y es la versión novelada de un evento real, una rebelión de pobres campesinos en un remoto lugar del nordeste brasileño hacia fines del siglo XIX, liderados por un carismático profeta llamado Antônio Vicente Mendes Maciel, más conocido como Antônio Conselheiro (“el Consejero”), quien empezó su carrera como predicador itinerante en el árido territorio

¹⁹ Véase, por ejemplo, *Contra viento y marea*, vol. 1, págs. 298-99, y Mario Vargas Llosa, “Social Commitment and the Latin American Writer”, *World Literature Today* 52 (1978): 6-14.

²⁰ Efraín Kristal, “Captain Pantoja and the Special Service: A Transitional Novel”, *Review of Contemporary Fiction* 17 (1997), págs. 52, 57.

²¹ Vargas Llosa, *A Writer's Reality*, págs. 123-41.

de Bahía, reparando iglesias y cementerios abandonados, y enseñando un catolicismo fundamentalista bastante idiosincrático. Cambios en los lejanos centros del poder político –colapso de la monarquía brasileña y el establecimiento de una república en 1889–, eventos que los simples campesinos poco comprendían, tendrían repercusiones imprevistas que causarían, con el tiempo, horror y tragedia en una escala inimaginable.

La tragedia fue desatada por el choque de dos culturas: Conselheiro y sus seguidores se sentían amenazados por las reformas modernizantes promulgadas por las élites progresistas que controlaban la nueva República. Entre otras aberraciones, la República había separado Iglesia y Estado, y había instituido el matrimonio civil (“como si un sacramento creado por Dios no fuera bastante”²²). También había introducido un nuevo sistema de pesos y medidas (el sistema métrico decimal), y para colmo había propuesto realizar un censo. Para el Conselheiro resultaba obvio que el objeto de esto último era “saber el color de la gente para restablecer la esclavitud y devolver a los morenos a sus amos, y su religión para identificar a los católicos cuando comenzaran las persecuciones”.²³ (La esclavitud en Brasil fue abolida por la monarquía en 1888.) Sólo se podía concluir que “el Anticristo estaba en el mundo y se llamaba República”.²⁴ Se justificaba, por tanto, la rebelión, y los seguidores del Conselheiro procedieron a quemar los edictos del gobierno y se negaron a pagar los impuestos. Luego se congregaron en la hacienda de Canudos para prepararse para el ataque de las fuerzas republicanas. Tres expediciones militares enviadas para suprimir la rebelión fueron derrotadas. Al final los rebeldes fueron derrotados por una cuarta expedición, que sometió a Canudos a dos meses de intenso bombardeo con artillería pesada. Miles de campesinos fueron masacrados.

La novela de Vargas Llosa se basa en un famoso libro sobre la guerra de Canudos, *Os sertões* (1902), escrito por Euclides da Cunha, un periodista que acompañó a la cuarta expedición. Para Vargas Llosa, estos eventos del pasado son relevantes para nuestro tiempo porque ilustran el poder destructivo de las ideologías y el fanatismo. El tema central es la miopía que impide que adversarios ideológicos puedan comprender los puntos de vista de sus oponentes. El Conselheiro, que por todas partes ve una vasta intriga para acabar con el último reducto de los devotos del Buen Jesús, es obviamente un fanático. Pero también lo son sus oponentes, especialmente

²² Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo* (Barcelona: Seix Barral, 1981), pág. 31.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, pág. 32.

el comandante de la tercera expedición, el Coronel Moreira César, quien está convencido de que los campesinos sublevados sólo son la fachada de un plan más complejo, urdido por terratenientes reaccionarios y agentes británicos para restaurar la monarquía.²⁵ Como le dice al Barón de Cañabrava, un terrateniente de la región: “Objetivamente, estas gentes [los campesinos de Canudos] son instrumentos de quienes, como usted, han aceptado la República sólo para traicionarla mejor.”²⁶

A esta tóxica mezcla de confusión e incompreensión, Vargas Llosa agrega un elemento adicional, en la persona de Galileo Gall, un revolucionario europeo que busca aliarse con los rebeldes. Gall es un moderno librepensador y por tanto detesta la religiosidad como tal, pero detecta en la rebelión una fuerza proto-revolucionaria que desea fomentar (y si posible guiar): “Esos pobres diablos representan lo más digno de esta tierra, el sufrimiento que se rebela”.²⁷ Aunque se ve a sí mismo como un científico, no puede evitar ver las cosas a través del prisma de su propia ideología.²⁸

La figura de Gall es obviamente una crítica velada a la intelectualidad progresista de nuestros días, y refleja el alejamiento de Vargas Llosa de sus antiguas posturas de izquierda. Aún más sintomático de esta transición es su caracterización del Barón de Cañabrava, otro personaje importante en la novela. De hecho, algunos críticos sostienen que la imagen favorable que se proyecta de este personaje indica que Vargas Llosa finalmente había hecho las paces con las élites latinoamericanas.²⁹ Sea como fuere,

²⁵ “Lo que me fascinaba del fenómeno de Canudos fue ver cómo estas ideologías [...] llegaron a cegar de tal manera a estos dos sectores de la sociedad brasileña, hasta llevarlos al punto de matarse de esa manera. Esto me fascinaba porque era un fenómeno que estábamos experimentando en América Latina en ese momento, estas divisiones absolutamente insuperables entre grupos sociales debido a las ficciones ideológicas y políticas” (Mario Vargas Llosa, entrevistado por Luis Rebaza-Soraluz, “Demons and Lies: Motivation and Form in Mario Vargas Llosa”, *Review of Contemporary Fiction* 17 [1997], pág. 20).

²⁶ *La guerra del fin del mundo*, pág. 213.

²⁷ *Ibid.*, pág. 241.

²⁸ Un detalle significativo: el personaje que representa a da Cunha en la novela es un periodista extremadamente miope, que sólo puede ver por medio de anteojos muy gruesos. José Miguel Oviedo señala, con mucha perspicacia, que “cuando el periodista llega a Canudos y descubre la verdad del asunto, tan distinta de lo que pensaba cuando escribía crónicas por encargo desde Bahía, casi literalmente está ciego: ha destrozado sus lentes y se mueve penosamente entre sombras de cosas, ayudado por otros; es decir, no puede ver la realidad física que entiende ahora quizá mejor que nadie [...] [lo cual] subraya uno de los grandes temas de la novela: la incapacidad para ver sin anteojeras intelectuales y entender la realidad como un claroscuro que desafía nuestros conceptos racionales. El drama de Canudos es el de la ceguera del espíritu humano, que se niega a aceptar aquello que no se adapta a la forma de sus convicciones o prejuicios, inventando una realidad a la medida de ellas” (*Mario Vargas Llosa: La invención de una realidad* [Barcelona: Seix Barral, 1982], págs. 318-19).

²⁹ Por ejemplo, nuevamente Omaña: “Con el Barón de Cañabrava, Vargas Llosa parece clausurar definitivamente su antiguo pleito con las oligarquías latinoamericanas porque con este personaje, uno de sus rancios representantes, les atribuye tal grado de cualidades que raya en la perfección [...] Nunca antes Vargas Llosa había construido un personaje con tal suma de perfección humana. Ello es indicador de que ha cambiado su visión y su juicio sobre las oligarquías latinoamericanas, de las que antes anatematizaba” (“Ideología y texto en Vargas Llosa: Sus diferentes etapas,” pág. 150). Sospechamos que a Omaña tampoco le habrá gustado el siguiente decreto del Rey Juan Carlos de España: “Real Decreto 134/2011, de 3 de febrero, por el que se

no cabe duda que el Barón es uno de los pocos personajes realmente atractivos en esta novela. Su principal atributo es el pragmatismo, y esto es invariablemente representado como algo positivo.³⁰ A veces parece ser la única persona equilibrada y sensata en un mundo enloquecido y fuera de control: “El Barón tuvo un estremecimiento; era como si el mundo hubiera perdido la razón y sólo creencias ciegas, irracionales gobernaran la vida.”³¹

Comparado con los fanatismos que lo rodean, el pragmatismo del Barón es eminentemente razonable: “Hay que hacer las paces,” le dice a un asociado. “Evitemos que la República se convierta aquí, como en tantos países latinoamericanos, en un grotesco aquelarre donde todo es caos, cuartelazo, corrupción, demagogia.”³² El Barón no es optimista, sin embargo, y se da cuenta de que los eventos que observa son un presagio de horrores aún peores:

“Estamos en guerra,” dice Gall, “y todas las armas valen.”

“Todas las armas valen” —murmuró [el Barón]—. “Es la definición de esta época, del siglo veinte que se viene, señor Gall. No me extraña que esos locos piensen que el fin del mundo ha llegado.”³³

Esta es una novela multifacética, y puede ser leída e interpretada de muchas maneras.³⁴ Puede leerse, por ejemplo, como una meditación sobre

concede el título de Marqués de Vargas Llosa a don Jorge Mario Vargas Llosa”, *Boletín Oficial del Estado*, No. 30 (febrero 4, 2011), Secc. III, pág. 12,369. El flamante marqués, por su parte, como corresponde a todo buen republicano, no parece haberlo tomado demasiado en serio: “Es un gesto muy cariñoso, se lo agradezco al rey y a España, y al mismo tiempo quiero decir que yo nací plebeyo y me voy a morir plebeyo” (despacho de AFP, febrero 4, 2011).

³⁰ Al Barón se lo identifica en la novela con el camaleón, y en esto se asemeja a otro sabio aristócrata, Don Fabrizio Corbera, el Príncipe de Salina en *El gatopardo* (1958), de Giuseppe di Lampedusa: “Algo debe cambiar para que todo siga igual.” Algunos años después, Vargas Llosa publicó un estudio crítico de la novela de Lampedusa en *La verdad de las mentiras* (Barcelona: Seix Barral, 1990), págs. 179-89. Comenta Vargas Llosa: “El príncipe Fabrizio acepta los trastornos históricos con filosofía, porque su pesimismo radical le dice que, en verdad, lo esencial no va a cambiar” (págs. 186-87).

³¹ *La guerra del fin del mundo*, pág. 238.

³² *Ibid.*, pág. 332.

³³ *Ibid.*, pág. 242.

³⁴ Se han publicado numerosos comentarios y estudios críticos de esta obra. Para una muestra de esta literatura véase, por ejemplo, Oviedo, *op. cit.*, págs. 308-34, Angel Rama, “La guerra del fin del mundo: Una obra maestra del fanatismo artístico”, *Eco* 246 (1982): 600-40, Sara Castro Klaren, “Locura y dolor: La elaboración de la historia en *Os sertoes* y *La guerra del fin del mundo*”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 20 (1984): 207-31, Michael Wood, “The Backlands Rebellion”, *New York Review of Books* 32 (Feb 28, 1985): 7-8, Dick Gerdes, *Mario Vargas Llosa* (Boston: Twayne Publishers, 1985), págs. 168-89, Carlos Arriola, “Sociedad tradicional y mundo moderno en *La guerra del fin del mundo*”, *Revista de Occidente* 82 (1988): 113-26, Seymour Menton, “*La guerra contra el fanatismo* de Mario Vargas Llosa”, *Cuadernos Americanos* 28 (1991): 50-62, Raymond L. Williams, *Vargas Llosa: Otra historia de un decidio* (México: Taurus, 2000), págs. 205-28, Michelle Clayton, “*The War of the End of the World* by Mario Vargas Llosa”, en Efraín Kristal, ed., *The Cambridge Companion to the Latin American Novel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005),

el conflicto entre atraso y modernidad –el Conselheiro, a fin de cuentas, se rebelaba contra la idea misma del progreso. También puede leerse, sin embargo, como un rechazo de la falsa dicotomía que ha plagado a América Latina durante todo el siglo xx: violencia revolucionaria versus represión militar. Ninguna de estas, piensa Vargas Llosa, es la solución para nuestros problemas. A un nivel aún más básico, es un llamado a la tolerancia y un rechazo del fanatismo y de las creencias dogmáticas de todo tipo: “El Barón reconoció ese tono [...] El tono de la seguridad absoluta, pensó, el de los que nunca dudan.”³⁵

Resulta evidente que, al momento de escribir esta novela, Vargas Llosa ya había cruzado el umbral de la sociedad abierta. Este libro fue su manifiesto.

V. Cuentas pendientes: *Historia de Mayta*

Mayta es la historia de una insurrección fallida en un lugar remoto de la sierra peruana, un año antes de la revolución cubana. También es la historia del intento de reconstruir los antecedentes y motivaciones del líder de la insurrección, un trotskista cuarentón llamado Alejandro Mayta. El narrador es, nuevamente, una versión ficticia del propio Vargas Llosa, y éste utiliza con mucha eficacia los recursos literarios para escribir una historia acerca de la construcción de una historia.

Aunque la investigación realizada por el narrador se describe como una indagación sobre eventos reales, el propósito de la misma es recabar materiales para escribir una versión ficticia de esos eventos, y el resultado es el libro que está leyendo el lector, que es obvia y explícitamente una obra de ficción. Esto significa, por tanto, que nunca sabemos realmente si estamos leyendo acerca del “verdadero” Mayta o del Mayta ficticio (ni siquiera cuando nos topamos en persona con Alejandro Mayta hacia el final de la historia). Como experimento literario, *Mayta* es un *tour de force*.³⁶

University Press, 2005), págs. 283-94, y Juan Luis Orrego, “Vargas Llosa y *La guerra del fin del mundo*”, en Alonso Cueto et al., *Las guerras de este mundo: Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa* (Lima: Planeta, 2008), págs. 183-90. (Uno de los personajes menores de la novela, el Enano, quien se gana la vida recitando leyendas populares de aventuras medievales, quizá argumentaría que lo importante no es la interpretación, sino la historia en sí. Al preguntársele sobre la moraleja de uno de sus relatos, responde: “No sé, no sé [...] No está en el cuento. No es mi culpa, no me haga nada, sólo soy el que cuenta la historia.” *La guerra del fin del mundo*, pág. 522.)

³⁵ *La guerra del fin del mundo*, pág. 237.

³⁶ Para un análisis estrictamente literario véase Joseph Chrzanowski, “*Historia de Mayta* de Mario Vargas Llosa”, *Anales de literatura hispanoamericana* 15 (1986): 211-18. Esta novela también ha generado numerosos estudios críticos desde diversas perspectivas. Por ejemplo, Isabel de Armas, “Mayta, o el fracaso esencial del revolucionario”, *Cuadernos hispanoamericanos* 419 (1985): 158-62, Eduardo Urdanivia Bertarelli, “Realismo

Pero es más que eso, ya que también es un medio para la expresión de los puntos de vista del autor (del “verdadero” autor) sobre los fenómenos sociales y el papel de la ideología.³⁷

Aunque la investigación es sobre eventos que ocurrieron en Perú a fines de los años cincuenta, la narración está ambientada en una versión ficticia del Perú hacia comienzos de los años ochenta. En el Perú real las cosas estaban bastante mal en esa época: crisis de endeudamiento, inflación galopante y grupos terroristas matando y colocando bombas a diestra y siniestra. En el Perú ficticio la situación es, si posible, aún peor, y el narrador nos lo hace saber sin rodeos. La novela empieza y termina con visiones de Lima, la ciudad capital, convertida en un gran basurero:

Son feas estas basuras que se acumulan detrás del bordillo del Malecón y se desparraman por el acantilado. ¿Qué ha hecho que en este lugar de la ciudad, el de mejor vista, surjan muladares? ¿Por qué no prohíben los dueños que sus sirvientes arrojen las inmundicias prácticamente bajo sus narices? Porque saben que entonces las arrojarían los sirvientes de los vecinos, o los jardineros del Parque de Barranco, y hasta los hombres del camión de la basura, a quienes veo [...] vaciando en las laderas del acantilado los cubos de desperdicios que deberían llevarse al relleno municipal [...] El espectáculo de la miseria, antaño exclusivo de las barriadas, luego también del centro, es ahora el de toda la ciudad, incluidos estos distritos [...] residenciales y privilegiados.

Por todas partes se acumulan, en efecto, altos de basura. La gente, imagino, se limita a arrojarla desde las casas, resignada, a sabiendas de que no hay nada que hacer, de que ningún camión municipal vendrá a recogerla.³⁸

Perú, en pocas palabras, está “jodido”, para recordar la frase memorable de Zavalita. La pregunta obligada: ¿Por qué? ¿Qué fue lo que llevó a esto?

Sabemos ahora que para ese entonces Vargas Llosa había descartado las viejas explicaciones marxistas. Mayta y sus asociados, aunque bien

y consecuencias políticas en *Historia de Mayta*”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 23 (1986): 135-40, Jorge Guzmán, “A Reading of Vargas Llosa’s ‘The Real Life of Alejandro Mayta’”, *Latin American Literary Review* 15 (1987): 133-39, Hollis Huston, “Revolutionary Change in *One Hundred Years of Solitude* and *The Real Life of Alejandro Mayta*”, *Latin American Literary Review* 15 (1987): 105-20, Susana Reisz de Rivarola, “La historia como ficción y la ficción como historia: Vargas Llosa y Mayta”, *Nueva revista de filología hispánica* 35 (1987): 835-53, y Belén S. Castañeda, “El ‘elemento añadido’ en *Historia de Mayta*”, *Confluencia* 4 (1989): 21-28.

³⁷ Nos apegamos a esta afirmación, a pesar de la siguiente advertencia: “En [Mayta] el narrador —que también es un escritor— es también un personaje. Sin embargo, sería un error identificar la persona del narrador con la del autor de la novela *Historia de Mayta*, del mismo modo que también es siempre un error suponer que el narrador representa los puntos de vista del autor —incluso cuando el narrador y el autor comparten el mismo nombre!” (Mario Vargas Llosa, entrevistado por Dominic Moran, “Interview with Mario Vargas Llosa”, *Hispanic Research Review* 7 [2006], pág. 260).

³⁸ Mario Vargas Llosa, *Historia de Mayta* (Barcelona: Seix Barral, 1984), págs. 8, 345.

intencionados, se basaron en un diagnóstico inadecuado de los problemas de su país. En la novela, las camarillas y grupúsculos de izquierda que proliferaban en los años cincuenta se dedican a debates ridículos, pero relativamente inofensivos. Sus polémicas son irrelevantes, pero no muy peligrosas. Cuando en determinado momento un miembro de un partido rival describe al grupo de Mayta como “una veintena de trocos”, éste le corrige: “En realidad, sólo somos siete.”³⁹

No obstante, en el curso de la novela se argumenta que la premisa básica compartida por todos estos grupos —la idea de que la violencia revolucionaria es la única solución para los males del país— fue desastrosa para el Perú, y para América Latina en general. La insurrección de Mayta fue un fracaso patético, pero fue el primer paso en un camino fatal: “Inició la historia que ha terminado en esto que ahora vivimos.”⁴⁰ Nuevamente, como señala Martín, “el mensaje es que la ideología es una ilusión que en última instancia conduce a la catástrofe”.⁴¹ Vargas Llosa, al comentar sobre su propia novela, explica que con el tiempo llegó a darse cuenta de que las *todas* las ideologías son ficciones, y que en lugar de dar soluciones sólo empeoran las cosas:

[Mayta y sus seguidores] creyendo ver en su ideología una descripción científica de la realidad histórica, se lanzan a esta absurda aventura en la que fracasan [...] Es una ficción ideológica [...] Lo que la novela trata de mostrar es dos tipos de ficción: la ficción que no se reconoce como tal, que tiene pretensiones de ser una lectura objetiva de la realidad [...] y la ficción que no tiene [tales] pretensiones [...] La literatura es una mentira que se presenta como tal, es una mentira que no pretende, como en el caso de la ideología, ser una descripción veraz y objetiva de la realidad.⁴²

Muchos jóvenes, muchos intelectuales, muchos políticos progresistas estaban usando la ideología, usaban estas ideas políticas que supuestamente describían la realidad [...] y de hecho sólo agregaban a la realidad un mundo puramente imaginario. Me parecía extraño que esta ficción [...] era una causa importante de violencia y brutalidad en América Latina; y que estas detalladas y complejas construcciones ideológicas, en las que se describía una sociedad, y luego se describía también otra sociedad ideal como meta que debería alcanzarse por medio de la revolución [...] eran, de hecho, un mecanismo que estaba destruyendo nuestras sociedades, creando mayores obstáculos al progreso real.⁴³

³⁹ *Ibid.*, pág. 172.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 68.

⁴¹ Martín, “Mario Vargas Llosa: Errant Knight of the Liberal Imagination”, pág. 224.

⁴² Vargas Llosa, entrevistado por Rebaza-Soraluz, *op. cit.*, pág. 18.

⁴³ Vargas Llosa, *A Writer's Reality*, págs. 149-50.

¿Cuál es, entonces, la respuesta a la pregunta de Zavalita? En el curso de sus andanzas en busca del Mayta histórico, el narrador se encuentra frente a un museo, el Palacio de la Inquisición, en Lima, y decide entrar a conocerlo. Allí experimenta una súbita intuición:

Desde esta sala de audiencias [...] los inquisidores de blancos hábitos y su ejército de licenciados, notarios, tinterillos, carceleros y verdugos, combatieron esforzadamente la hechicería, el satanismo, el judaísmo, la blasfemia, la poligamia, el protestantismo, las perversiones. “Todas las heterodoxias y los cismas”, pensó. Era un trabajo arduo, riguroso, legalístico, maniático, el de los señores inquisidores, entre quienes figuraron (y con quienes colaboraron) los más ilustres intelectuales de la época: abogados, teólogos, catedráticos, oradores sagrados, versificadores, prosistas [...] Pensó: “Es un museo que vale la pena.” Instructivo, fascinante. Condensada en unas cuantas imágenes y objetos efectistas, hay en él un ingrediente esencial, invariable, de la historia de este país, desde sus tiempos más remotos: la violencia. La moral y la física, la nacida del fanatismo y la intransigencia, de la ideología, de la corrupción y de la estupidez que han acompañado siempre al poder entre nosotros, y esa violencia sucia, menuda, canalla, vengativa, interesada, parásita de la otra. Es bueno venir aquí, para comprobar cómo hemos llegado hasta lo que somos hoy, por qué estamos como estamos.⁴⁴

Aquí radican, entonces, las raíces del mal que nos aqueja, y que nos aquejó siempre. Por un lado, el dogmatismo —la sensación de certeza absoluta, y por ende, la convicción de la falsedad total de cualquier creencia ajena. Por el otro lado, y como acompañante infaltable, el fanatismo, corolario y hermano gemelo del dogma, que justifica todos los abusos, cuando éstos son necesarios para imponer la verdad. Estos son los mayores enemigos de la libertad individual. Estas son las taras que nos agobian. Estos son los males que debemos combatir.

VI. Carta de batalla del Marqués de Vargas Llosa

Esta peculiar visión del liberalismo se deriva de algo más que del simple rechazo de una ideología rival. En el caso de Vargas Llosa, su liberalismo se fundamenta en una construcción intelectual que se fue formando a partir de sus propias experiencias, pero también del estudio de los escritos de otros pensadores, y muy concretamente de dos filósofos a quienes él atribuye una buena parte de su cambio de enfoque. Estos fueron Isaiah Berlin y Karl Popper, autores que empezó a leer y estudiar seriamente a fines de

⁴⁴ *Historia de Mayta*, págs. 120-21, 123-24.

los años setenta y comienzos de los ochenta. Esta es precisamente la época en que estaba escribiendo *La guerra del fin del mundo*, y el periodo en que, según Kristal, había empezado a cuestionar cada vez más sus convicciones socialistas, pero sin haberlas descartado del todo. La influencia intelectual de Berlin y Popper, por tanto, fue sumamente importante para Vargas Llosa, a la vez que oportuna, ya que ocurrió justamente en un periodo decisivo de su transición intelectual.

Una de las cosas que más admira de Berlin, nos dice, es su escepticismo respecto de respuestas finales para los problemas del mundo:

Una constante en el pensamiento occidental es creer que existe una sola respuesta verdadera para cada problema humano y que, una vez hallada esta respuesta, todas las otras deben ser rechazadas por erróneas. Creencia complementaria de la anterior y tan antigua como ella, es que los más nobles ideales que animan a los hombres –justicia, libertad, paz, placer, etc.– son compatibles unos con otros. Para Isaiah Berlin estas creencias son falsas y de ellas han derivado buena parte de las tragedias de la humanidad. De este escepticismo, el profesor Berlin extrae unos argumentos poderosos y originales en favor de la libertad de elección y del pluralismo ideológico.⁴⁵

Leyendo a Berlin, explica Vargas Llosa, logró clarificar ciertas nociones que ya intuía, pero de manera confusa:

El verdadero progreso, aquel que ha hecho retroceder o desaparecer los usos y las instituciones bárbaras que eran fuente de infinito sufrimiento para el hombre y han establecido relaciones y estilos más civilizados de vida, se ha alcanzado siempre gracias a una aplicación sólo parcial, heterodoxa, deformada, de las teorías sociales. De las teorías sociales *en plural*, lo que significa que sistemas ideológicos diferentes, a veces irreconciliables, han determinado progresos idénticos o parecidos. El requisito fue siempre que estos sistemas fueran flexibles, que pudieran ser enmendados, rehechos, cuando pasaban de lo abstracto a lo concreto y se enfrentaban con la experiencia diaria de los seres humanos.⁴⁶

Con relación a Popper, un famoso ensayo de Vargas Llosa sobre este filósofo empieza con una afirmación categórica: “Para Karl Popper la verdad no se descubre: se inventa.”⁴⁷ Esto podría parecer una formulación extrema de una teoría que de hecho es bastante compleja y matizada, aunque Vargas Llosa argumenta su tesis con su elegancia acostumbrada. Lo que este ensayo

⁴⁵ Mario Vargas Llosa, *Contra viento y marea*, vol. 2 (Barcelona: Seix Barral, 1986), pág. 264.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 263. Sobre Berlin véase también Mario Vargas Llosa, *Desafíos a la libertad* (Madrid: Aguilar, 1994), págs. 49-54, y Mario Vargas Llosa, “El hombre que sabía demasiado”, *Estudios Públicos* 80 (2000): 5-14.

⁴⁷ Mario Vargas Llosa, “Karl Popper al día”, *Vuelta* 184 (1992), pág. 24.

dice acerca de Popper, sin embargo, no es tan interesante como lo que dice acerca del propio Vargas Llosa. El énfasis popperiano sobre “falseabilidad”, el papel de la crítica y la aceptación provisional (pero nunca incondicional) de las hipótesis científicas claramente tuvo un importante impacto sobre la manera en que Vargas Llosa entiende el mundo:

Sin crítica, sin posibilidad de “falsear” todas las certidumbres, no hay adelanto posible en el dominio de la ciencia ni perfeccionamiento de la vida social. Si la verdad, si todas las verdades no están sujetas al examen del “ensayo y el error”, si no existe una libertad que permita a los hombres cuestionar y compulsar la validez de todas las teorías que pretenden dar respuesta a los problemas que enfrentan, la mecánica del conocimiento se ve trabada y éste puede ser pervertido. Entonces, en lugar de verdades racionales, se entronizan mitos, actos de fe, magia. El reino de lo irracional –del dogma y el tabú– recobra sus fueros.⁴⁸

Aunque esta es una teoría epistemológica, una filosofía de la *ciencia*, para Vargas Llosa también conlleva ciertas implicaciones para la cultura *política* de una sociedad abierta:

La teoría de Popper sobre el conocimiento es la mejor justificación filosófica del valor ético que caracteriza, más que ningún otro, a la cultura democrática: la tolerancia. Si no hay verdades absolutas y eternas, si la única manera de progresar en el campo del saber es equivocándose y rectificando, todos debemos reconocer que nuestras verdades pudieran no serlo y que lo que nos parecen errores de nuestros adversarios pudieran ser verdades. Reconocer ese margen de error en nosotros y de acierto en los demás es creer que discutiendo, dialogando –coexistiendo– hay más posibilidades de identificar el error y la verdad que mediante la imposición de un pensamiento oficial y único, al que todos deben suscribir so pena de castigo o descrédito.⁴⁹

De este modo, tanto el escepticismo berlineano como la incertidumbre popperiana sirven como antídotos para el dogmatismo y el fanatismo, los dos grandes enemigos de la libertad en la cosmovisión vargasllosiana. La lucha contra los dogmas y el fanatismo ha sido un tema recurrente en su obra literaria, y constituye un elemento clave en todos sus enunciados políticos e intelectuales. Esto lo reiteró recientemente en su discurso de aceptación del Premio Nobel:

⁴⁸ *Ibid.*, págs. 24-25.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 25. Sobre Popper véase también Mario Vargas Llosa, “Mi deuda con Karl Popper”, en *Encuentro con Karl Popper* (Madrid: Alianza Editorial, 1993), págs. 224-37. Para un interesante análisis comparativo véase Eloy Urroz, “Karl Popper y Mario Vargas Llosa: ¿Igualdad o libertad?”, *Revista de la Universidad de México* 86 (2011): 31-40.

Como todas las épocas han tenido sus espantos, la nuestra es la de los fanáticos, la de los terroristas suicidas, antigua especie convencida de que matando se gana el paraíso, que la sangre de los inocentes lava las afrentas colectivas, corrige las injusticias e impone la verdad sobre las falsas creencias. Innumerables víctimas son inmoladas cada día en diversos lugares del mundo por quienes se sienten poseedores de verdades absolutas. Creíamos que, con el desplome de los imperios totalitarios, la convivencia, la paz, el pluralismo, los derechos humanos, se impondrían y el mundo dejaría atrás los holocaustos, genocidios, invasiones y guerras de exterminio. Nada de eso ha ocurrido. Nuevas formas de barbarie proliferan atizadas por el fanatismo y, con la multiplicación de armas de destrucción masiva, no se puede excluir que cualquier grupúsculo de enloquecidos redentores provoquen un día un cataclismo nuclear. Hay que salirles al paso, enfrentarlos y derrotarlos [...] No debemos dejarnos intimidar por quienes quisieran arrebatarnos la libertad que hemos ido conquistando en la larga hazaña de la civilización. Defendamos la democracia liberal, que, con todas sus limitaciones, sigue significando el pluralismo político, la convivencia, la tolerancia, los derechos humanos, el respeto a la crítica, la legalidad, las elecciones libres, la alternancia en el poder, todo aquello que nos ha ido sacando de la vida feral y acercándonos —aunque nunca llegaremos a alcanzarla— a la hermosa y perfecta vida que finge la literatura, aquella que sólo inventándola, escribiéndola y leyéndola podemos merecer. Enfrentándonos a los fanáticos homicidas defendemos nuestro derecho a soñar y a hacer nuestros sueños realidad.⁵⁰

Mario Vargas Llosa fue una vez descrito como “el caballero errante de la imaginación liberal”.⁵¹ Para un amante de las historias de caballería, que además es un gran liberal, no podría haber mejor elogio que éste.

⁵⁰ Mario Vargas Llosa, “Discurso Nobel: Elogio de la lectura y la ficción” (Estocolmo: Fundación Nobel, 2010), pág. 3.

⁵¹ Martín, “Mario Vargas Llosa: Errant Knight of the Liberal Imagination”, pág. 205.

Bibliografía

Arriola, Carlos. “Sociedad tradicional y mundo moderno en *La guerra del fin del mundo*”. *Revista de Occidente* 82 (1988): 113-26.

Castañeda, Belén S. “El ‘elemento añadido’ en *Historia de Mayta*”. *Confluencia* 4 (1989): 21-28.

Castro Klaren, Sara. “Locura y dolor: La elaboración de la historia en *Os sertoes* y *La guerra del fin del mundo*”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 20 (1984): 207-31.

Clayton, Michelle. “*The War of the End of the World* by Mario Vargas Llosa”, en Efraín Kristal (ed.), *The Cambridge Companion to the Latin American Novel*, págs. 283-94. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Coaguila, Jorge (comp.). *Mario Vargas Llosa: Entrevistas escogidas*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana, 2004.

Chrzanowski, Joseph. “*Historia de Mayta* de Mario Vargas Llosa”. *Anales de literatura hispanoamericana* 15 (1986): 211-18.

De Armas, Isabel. “Mayta, o el fracaso esencial del revolucionario”. *Cuadernos hispanoamericanos* 419 (1985): 158-62.

Gerdes, Dick. *Mario Vargas Llosa*. Boston: Twayne Publishers, 1985.

Guzmán, Jorge. “A Reading of Vargas Llosa’s *The Real Life of Alejandro Mayta*”. *Latin American Literary Review* 15 (1987): 133-39.

Hinojosa, Iván. “Una aproximación histórica a *Conversación en La Catedral*”, en Alonso Cueto et al., *Las guerras de este mundo: Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*, págs. 175-81. Lima: Planeta, 2008.

Huston, Hollis. “Revolutionary Change in *One Hundred Years of Solitude* and *The Real Life of Alejandro Mayta*”. *Latin American Literary Review* 15 (1987): 105-20.

Krauze, Enrique. “Mario Vargas Llosa: Vida y libertad”. *Letras libres* 143 (2010): 18-28.

Kristal, Efraín. “*Captain Pantoja and the Special Service*: A Transitional Novel”. *Review of Contemporary Fiction*, 17 (1997): 52-57.

---. *Temptation of the Word: The Novels of Mario Vargas Llosa*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1998.

Martin, Gerald. “Mario Vargas Llosa: Errant Knight of the Liberal Imagination”, en John King (ed.), *On Modern Latin American Fiction*, págs. 205-33. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1987.

McCracken, Ellen. “Vargas Llosa’s *La tía Julia y el escribidor*: The New Novel and the Mass Media”. *Ideologies and Literature* 3 (1980): 55-69.

Menton, Seymour. "La guerra contra el fanatismo de Mario Vargas Llosa". *Cuadernos americanos* 28 (1991): 50-62.

Moran, Dominic. "Interview with Mario Vargas Llosa". *Hispanic Research Review* 7 (2006): 259-73.

Omaña, Balmiro. "Ideología y texto en Vargas Llosa: Sus diferentes etapas". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 26 (1987): 137-54.

Orrego, Juan Luis. "Vargas Llosa y *La guerra del fin del mundo*", en Alonso Cueto *et al.*, *Las guerras de este mundo: Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*, págs. 183-90. Lima: Planeta, 2008.

Oviedo, José Miguel. *Mario Vargas Llosa: La invención de una realidad*. Barcelona: Seis Barral, 1982.

Pamuk, Orhan. "Mario Vargas Llosa and Third World Literature", en *Other Colors: Essays and a Story*, págs. 168-73. Nueva York: Alfred A. Knopf, 2007.

Rama, Angel. "*La guerra del fin del mundo*: Una obra maestra del fanatismo artístico". *Eco* 246 (1982): 600-40.

Rebaza-Soraluz, Luis. "Demons and Lies: Motivation and Form in Mario Vargas Llosa". *Review of Contemporary Fiction* 17 (1997): 15-24.

Reisz de Rivarola, Susana. "La historia como ficción y la ficción como historia: Vargas Llosa y Mayta". *Nueva revista de filología hispánica* 35 (1987): 835-53.

Rossmann, Charles. "Mario Vargas Llosa's *Conversation in The Cathedral*: Power Politics in a Corrupt Society". *Contemporary Literature* 28 (1987): 493-509.

Toulmin, Stephen. *Return to Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Urdanivia Bertarelli, Eduardo. "Realismo y consecuencias políticas en *Historia de Mayta*". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 23 (1986): 135-40.

Urroz, Eloy. "Karl Popper y Mario Vargas Llosa: ¿Igualdad o libertad?" *Revista de la Universidad de México* 86 (2011): 31-40.

Vargas Llosa, Mario. *La ciudad y los perros*. Barcelona: Seix Barral, 1963.

---. *La casa verde*. Barcelona: Seix Barral, 1966.

---. *Conversación en La Catedral*. Barcelona: Seix Barral, 1969.

---. *Pantaleón y las visitadoras*. Barcelona: Seix Barral, 1973.

---. *La tía Julia y el escribidor*. Barcelona: Seix Barral, 1977.

---. "Social Commitment and the Latin American Writer". *World Literature Today* 52 (1978): 6-14.

---. *La guerra del fin del mundo*. Barcelona: Seix Barral, 1981.

---. *Historia de Mayta*. Barcelona: Seix Barral, 1984.

---. *Contra viento y marea*, vol. 1 (1962-1972). Barcelona: Seix Barral, 1986.

- . *Contra viento y marea*, vol. 2 (1972-1983). Barcelona: Seix Barral, 1986.
- . *Contra viento y marea*, vol. 3 (1964-1988). Barcelona: Seix Barral, 1990.
- . *La verdad de las mentiras: Ensayos sobre literatura*. Barcelona: Seix Barral, 1990.
- . *A Writer's Reality*. Myron I. Lichtblau, ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991.
- . "Karl Popper al día". *Vuelta* 184 (1992): 24-33.
- . *El pez en el agua: Memorias*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- . "Mi deuda con Karl Popper", en Pedro Schwartz, Carlos Rodríguez Braun y Fernando Méndez Ibisate (eds.), *Encuentro con Karl Popper*, págs. 224-37. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- . *Desafíos a la libertad*. Madrid: Aguilar, 1994.
- . "El hombre que sabía demasiado". *Estudios públicos* 80 (2000): 5-14.
- . "Borges y los piqueteros". *El País*, abril 6, 2008.
- . *Sables y utopías: Visiones de América Latina*. Madrid: Aguilar, 2009.
- . "Discurso Nobel: Elogio de la lectura y la ficción." Estocolmo: Fundación Nobel, 2010.
- Williams, Raymond L. *Vargas Llosa: Otra historia de un deicidio*. México: Taurus, 2000.
- Wood, Michael. "The Backlands Rebellion". *New York Review of Books* 32 (Feb 28, 1985): 7-8.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

r

i

a

e

d

e

a

Segundo lugar

**1989: oportunidad perdida
para la economía venezolana**

César R. Yegres Guarache



César R. Yegres Guarache nació en Cumaná, Venezuela, en 1977. Es economista y *Magister Scientiarum* en Finanzas. Se desempeña como economista independiente y profesor de pregrado y posgrado en la Escuela de Ciencias Sociales del Núcleo Sucre de la Universidad de Oriente. Ha recibido menciones honoríficas y menciones en sus trabajos de grado y en otras ediciones del Concurso de Ensayo Caminos de la Libertad (México), así como en certámenes de Fundación Atlas 1853 (Argentina) y del Centro para la Divulgación del Conocimiento Económico para la Libertad (Venezuela). Está casado y tiene una hija. Su correo electrónico es cyegres@gmail.com.

Era la gran oportunidad [...] resultó en la pérdida de una generación.
Moisés Naím¹

I.

Las agujas del enorme reloj ubicado en la plaza central de la Universidad marcaban exactamente las 2 de la tarde del jueves 24 de enero de 2008. A esa hora se encontraban aplacados los aires fríos que caracterizan al valle caraqueño en los días finales de cada enero, pero eso no impedía que Alberto se encontrara elegantemente vestido, en colores sobrios, como era usual en él.

El cabello lacio finamente peinado, sesenta por ciento poblado de canas, de fuertes rasgos faciales, grandes manos y ronca y gutural voz, que parecía darle más énfasis a sus frases. Con 1.91 metros de estatura y casi 120 kilos de peso, desde sus primeros días como estudiante en la Escuela de Comunicación Social recibió el apodo del “Toro”.

Su monumental figura se percibía aún mayor enfundada en un traje de lino gris plomo, con una camisa blanca adornada con finas líneas grises y yuntas que hacían juego con la corbata. Portaba su viejo portafolio de cuero gris, ya corroído por el tiempo y la cantidad de documentos que solía contener. Lo adquirió hace ya casi treinta años, cuando inició su primera pasantía en el periódico y, desde entonces, se ha convertido en su amuleto de la suerte.

¹ Académico venezolano. Ph.D del Massachusetts Institute of Technology. Ministro de Fomento (Venezuela) entre 1989 y 1990.

Un personaje referencia del periodismo de investigación económica, con una formación académica y un bagaje intelectual fuera de serie; contaba con muchos admiradores, y otros tantos adversarios. La sola mención de su nombre ya generaba polémica, pero estaba resignado a ello; ése es el precio que pagan las figuras públicas de verbo encendido, que son capaces de dejar a un lado lo políticamente correcto, de ser necesario, y que no les tiembla el pulso al momento de desafiar la posición de la opinión pública o la sabiduría convencional.

Se desplazaba con rápido paso por los pasillos del ala este de la Escuela de Comunicación Social, en la vía que lo conducía hacia el auditorio central. En más de una ocasión, viejos compañeros de estudio o de trabajo, ex alumnos y curiosos le hicieron aminorar o detener la marcha con saludos, arengas y gritos de distinto tenor.

En su camino, que quizás le parecía más extenso de cómo lo recordaba, comenzó a sentir una extraña sensación, una mezcla de emociones. Su brillante palmarés incluía participaciones similares en eventos de economía latinoamericana en Boston, Santiago de Chile, Ciudad de México, Bogotá, Buenos Aires, Sao Paulo..., pero en Caracas era diferente. Indignación, frustración, tristeza, por lo que se intentó hacer en 1989, la oportunidad que se dejó escapar, el modo en que ocurrió todo. Siempre había sido difícil ser liberal en Venezuela pero, particularmente en este nuevo siglo, es tarea casi imposible.

Era su regreso a estos lares luego de una ausencia que ya superaba la década, invitado por Juan Ernesto, su colega y compañero de promoción en 1984, ahora decano de la Facultad, que lo había incluido como ponente en el programa de un foro económico con motivo de los 19 años del inicio de la aplicación del “paquete” de medidas económicas en 1989, al inicio del segundo periodo de gobierno de Carlos Andrés Pérez y de la serie de eventos que le sucedieron.

Por tratarse de un tema polémico, los promotores intentaron conformar un panel de ponentes equilibrado entre defensores y adversarios de las medidas, pero no fue posible. En la lista de ponencias figuraban algunas con títulos como: “El engaño neoliberal”, “Crónica de una carta de intención con el Imperio” o “27 de febrero de 1989: punto de partida de la revolución bolivariana”. Sólo el “Toro” aceptó colocarse en el bando de los defensores del neoliberalismo, la voz que desafinaría en el coro. No le resultaba extraño estar en esa difícil posición y desde siempre le habían encantado este tipo de desafíos.

La Universidad que había encontrado a su regreso estaba repleta de afiches, pintas y mensajes alusivos a movimientos de izquierda, rostros de Mao Tse Tung, Karl Marx, José Stalin, Vladimir Illich Lenin, Ernesto “Che” Guevara, Fidel Castro, Hugo Chávez y el cantautor venezolano Alí Primera, a los que se añadían ahora, en una paradójica mezcla, los próceres independentistas Simón Bolívar y Francisco de Miranda. Nada de eso era extraño en una universidad pública, filtrada desde siempre por los partidos políticos, particularmente por los izquierdistas.

Sin embargo, hubo algo que llamó poderosamente la atención del “Toro”: una sucesión de afiches alusivos a los sucesos de febrero de 1989, editados por el órgano oficial de comunicación del gobierno venezolano. No sobresalían por la calidad en el diseño, ni la redacción de sus mensajes, ni parecían estar destinados a recibir ningún premio especial a la originalidad, ni al aprovechamiento del espacio visual, ni a la adecuada combinación de colores. Invariablemente presentaban una fotografía en blanco y negro como fondo, caracteres en esos mismos colores, sobre una pequeña franja roja en la parte inferior con el logotipo del organismo.

En el primero se muestra al ex presidente Carlos Andrés Pérez emitiendo un discurso en un estrado con micrófonos, acompañado por su homólogo de Estados Unidos, George H. W. Bush. Con los títulos: “*El 26 de febrero de 1989. El Pueblo se fue a dormir con una carga inaguantable...*” se incluyen unas viñetas en el lateral izquierdo que rezan: “*Estrangulado por el paquete neoliberal de Carlos Andrés Pérez y el FMI. Saqueado por corruptos y oligarcas. Vendido al imperialismo.*” En el segundo, una muy cerrada toma permite observar a un grupo de individuos en violenta arremetida contra un establecimiento comercial, en lo que aparenta ser el inicio de un saqueo, titulado: “*El 27 de febrero de 1989 el Pueblo se rebeló ante el ataque neoliberal*”.

El último incluye la imagen de un cúmulo de urnas apiladas sobre un camión estacionado al borde de una carretera, con el fondo de un cerro repleto de ranchos, especie de precarias viviendas, típicas de las zonas populares. El título señala: “*El 28 de febrero de 1989. La represión fue implacable...*” Un común denominador de todos es la frase: “*A 19 años del Caracazo... Nunca más será traicionada la voluntad del pueblo*”, en la parte inferior, como un eslogan, al que se añaden también: “*El chantaje imperialista ¡No volverá!*” o “*Quedó sembrada para siempre la semilla revolucionaria*”. Como investigador, al “Toro” le preocupaba particularmente que las nuevas generaciones de venezolanos recibieran una visión tan distorsionada de ese episodio, aún más de una fuente oficial.

II.

Las instrucciones del director del periódico habían sido precisas, asumiendo que conocía poco acerca del entrevistado:

—su solo nombre atrae lectores. Es un tipo rudo. Hazlo hablar, polemiza, sácalo de sus casillas y procura una frase fuerte para el titular. De lo demás nos encargamos aquí. Sé que puedes traernos un buen material. Buena suerte.

Siempre es un reto cuando se presenta ese proceder. Un entrevistador joven suele generar distancia a figuras tan experimentadas. Si a eso le agregas una natural inclinación hacia la admiración por tu entrevistado, maestro y figura de tu especialidad laboral, más difícil se presenta el asunto. Por momentos dudé en aceptarla. Aún no sé si se trataba de un premio o un castigo, desde el punto de vista profesional. En los últimos meses me había movido esporádicamente al margen de la línea editorial y supongo que alguna molestia generaría por allí con eso. Claro, son puras especulaciones mías. De todos modos, ya no quedaba tiempo para el arrepentimiento.

Nos habíamos citado para las 4 pm en un café, a pocas cuerdas de la Universidad, un sitio poco concurrido para evitar interrupciones. Llegué quince minutos antes. Revisé mis apuntes y las preguntas. Todo estaba en orden. La ficha biográfica del “Toro” nunca deja de impresionar, y en momentos como éste se llega a cierta intimidación. Estaba inmerso en la lectura del material de apoyo, cuando la anatomía del entrevistado apareció en escena. Ya eran las 4.30 pm. Lucía exaltado y hasta un poco jadeante. No había sido fácil la ponencia. Saludó y se presentó con cordialidad, disculpándose por el retraso.

Tomó asiento y colocó su famoso portafolio sobre la mesa. Ordené cafés para los dos y él hizo la particular solicitud del café con leche más grande disponible. Gesto de cortesía mediante, se despojó de la chaqueta, se aflojó el nudo de la corbata, se retiró las yuntas y dobló las mangas de la camisa hasta casi mostrar la totalidad de unos robustos antebrazos. Luego, dejó escapar un leve suspiro de alivio. Revisó su teléfono, uno de estos modernos artilugios tecnológicos, de última generación y, para romper el hielo, comenzó a hablar.

—Estos aparaticos poseen una gran capacidad para enloquecer al común de los *homo sapiens*, mi amigo. Algunos parecen tener más funciones de las que alguien como yo puede tolerar. Son un moderno mal necesario. Por muy útiles que puedan ser, hay que saber manejarlos, no dejar que te

manejen... Hay gente que se obsesiona con estas vainas. Hay momentos para todo y si voy a conversar de lo que me gusta y a disfrutar un café, entonces no quiero interrupciones.

Acto seguido, lo apagó. No esperaba algo así. Para mí, ese gesto dejó al descubierto dos cosas: primero, el tipo asumía con total profesionalismo cualquier entrevista, incluida ésta ante un pasante inexperto como yo. Segundo, utilizaba esos aparaticos como lo que son, sólo una herramienta de trabajo, para funciones y momentos específicos. Por supuesto, ante aquella escena tuve que hacer lo mismo. Disimuladamente, apagué mi teléfono y lo coloqué en algún lugar invisible. La charla iba a comenzar cuando aparecieron las tazas de café. Un caudal de azúcar fue mezclado en la gran taza, seguido de otra generosa porción de vainilla y canela en polvo. No pude ocultar mi asombro. Me vio y sonriendo exclamó:

—¡Al diablo con los doctores y sus dietas! No conozco al primero que practique lo que predica.

III.

Realmente estábamos todos [...] en un proceso de curva de aprendizaje [...] aquel era un esquema novedoso.
Gabriela Febres-Cordero²

La sala del auditorio se encontraba a medio llenar. Se trataba, sin duda, de un reflejo de lo que ocurría en el resto del país. Los otros ponentes habían tenido un numeroso público, que aplaudía fervorosamente toda la serie de lugares comunes y medias verdades creadas para explicar nuestro pasado, presente y futuro. En esas condiciones, cualquier voz ajena al discurso cómodo, al monólogo propio de la Venezuela actual genera rechazo o indiferencia, en el mejor de los casos.

Dentro de los escasos asistentes, la mayoría no comulgaba con las ideas del ponente de turno. Los colores rojo, negro y verde oliva predominaban en las vestimentas, como fondo de logos de la hoz y el martillo, gallos, estrellas y el infaltable “Che” Guevara en la foto de Korda.

El ingreso del “Toro” al recinto se convirtió casi en una carrera de obstáculos. Algunos de sus antiguos colegas intentaron convencerlo de desistir, ya que la seguridad no podía garantizarse ante más de cien almas exaltadas con ese ímpetu propio de la juventud cuando deciden adversar cualquier cosa. Pero, muy al contrario, aquello le impulsaba a embestir.

² Ejecutiva venezolana. Presidente del Instituto de Comercio Exterior (Venezuela) desde 1989 hasta 1991.

Con firmeza y aplomo recordó: las universidades son los centros naturales de la investigación y el debate de ideas, que siempre deben imponerse a la ignorancia y a la violencia; jamás podía abandonarse la lucha por los ideales de libertad, en todos sus ámbitos, y había que seguir el ejemplo de pioneros como Carlos Rangel,³ a quien le había tocado exponer en un ambiente hostil como este, hace ya más de 30 años, cuando se atrevió a romper muchos viejos dogmas en su clásico ensayo “Del buen salvaje al buen revolucionario”.

—Buenas tardes a todos los presentes. En el marco del Ciclo de Conferencias organizadas por la Escuela de Ciencias Económicas y Sociales y la Escuela de Periodismo con motivo del 19º aniversario del inicio de la aplicación del programa de medidas económicas de 1989 y todo el entorno que caracterizó a la economía nacional durante esa época, me complace presentarles a una figura egresada de nuestra universidad que, desde sus incipientes días como estudiante, mostró claridad y fluidez en el lenguaje, dominio de los temas económicos y sociales, y una gran sagacidad al momento de investigar y tomar partido en el debate de los días difíciles que ha vivido la sociedad venezolana durante los últimos años.

“Su periplo por nuestra *Alma Mater* lo culminó en 1984 con un trabajo de grado dedicado a analizar el tratamiento periodístico que se le brindó en Venezuela al famoso episodio del “viernes negro” de 1983. En los medios de comunicación se inició con una pasantía en 1982 en la sala de redacción de un importante diario de circulación nacional y fue ascendiendo, a reportero y columnista de la sección de Economía en 1986 hasta alcanzar el puesto de jefe de redacción en 1988. Desde esa posición le correspondió abordar el ‘paquete’ de medidas del segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez; el ‘Caracazo’ de febrero de 1989; los conatos de golpe de Estado de 1992; la salida de Pérez del poder en 1993; la crisis financiera de 1994, a inicios del segundo gobierno del Dr. Rafael Caldera hasta llegar a la aplicación de la “Agenda Venezuela” a mediados de 1996.

“En 1998 parte hacia el exterior, donde obtiene diplomas como máster en Periodismo Especializado en Economía y doctor en Filosofía de la Comunicación. Su firma ha estampado libros, reportajes, artículos, columnas y trabajos de investigación. Ha recibido una docena de premios y reconocimientos a la calidad en investigación periodística en el ámbito económico. Actualmente se desempeña como decano de la Escuela de Comunicación Social y Periodismo de una importante universidad

³ Periodista venezolano (1929-1988). Escritor, académico y diplomático.

londinense; asesor de investigaciones sobre economía latinoamericana en organismos multilaterales; profesor *emeritus* de institutos de educación superior de Estados Unidos, Europa y América Latina y autor de una columna de actualidad económica y financiera que se publica semanalmente en quince diarios de todo el mundo en tres idiomas diferentes desde hace diez años. Recibamos con un fuerte aplauso a Alberto ‘Toro’ Rodríguez.”

La mayoría de los presentes hizo caso omiso a esa instrucción. El clima de tensión reinante se vio interrumpido por algunos abucheos, gritos ininteligibles dispersos y muy pocos aplausos.

—Buenas tardes a todos. Antes de comenzar, quisiera agradecer a las autoridades de la Universidad por haberme extendido esta cordial invitación. Estar presente acá es un gran placer para mí. Regreso a mi país después de casi una década y, sin el más mínimo atisbo de nacionalismo mal entendido, quiero expresarles que este cálido ambiente no se encuentra en otros lugares. También es grato el motivo de la visita. Uno de mis temas favoritos. La historia económica contemporánea de nuestro país, en cuya evolución no dejan de surgir contrastes que inducen a la reflexión. Recursos frente a necesidades. Expectativas frente a resultados. Potencialidades reales frente a las ficticias. Mitos frente a realidades.

“El tema que hoy nos ocupa es el concerniente al programa económico implementado durante el segundo gobierno de Carlos Andrés Pérez, a partir de 1989, mejor conocido por el apodo que recibió de los medios de comunicación de la época: el ‘paquete’, así como también su estructura, resultados y la serie de eventos que le rodearon. Tópico polémico como muchos de los últimos treinta años en este país.

“Parece que nunca serán suficientes todos los análisis que puedan efectuarse. En los próximos minutos, nuestro propósito será tratar de responder, con lenguaje claro y sencillo, sin abandonar los argumentos técnicos y científicos, la mayor cantidad posible de todas las interrogantes al respecto. Interrogantes que, de no recibir el tratamiento adecuado, pueden ser ajustadas a cualquier interés político, como parece ser éste un caso ejemplar. Es un debate que continuará por muchos años. Así suele suceder con todo aquello que busca remover los cimientos de una sociedad y abrir los cauces para que fluyan los manantiales de la libertad. No es posible abordar en cuarenta minutos todas las variables involucradas, pero sí aportar algunos elementos clave.

“Desde una óptica científica, no existe faena más difícil que resumir, expresar una idea compleja en reducidos y sencillos términos. Nuestra

exposición de esta tarde se iniciará con una breve reseña de los antecedentes del ‘paquete’, de lo que se gestó en los años previos a 1989 y que justificaban la urgente necesidad de corregir el rumbo. Luego, revisaremos el contenido básico del programa, la evolución en su aplicación, los resultados obtenidos, las dificultades que se presentaron, hasta llegar a la compleja situación actual, donde es considerado casi un sacrilegio o un suicidio político para cualquier figura pública el manifestar el más mínimo respaldo a cualquier otro programa económico con algunos rasgos liberales. En especial, para todo dirigente político que quiera lograr alguna figuración, que miden cada palabra en función de la dinámica de las curvas de las mediciones de preferencia del electorado.”

IV.

*La restricción de libertades está asociada
a cualquier país en el que el Estado
concentre el poder económico.*
María Sol Pérez Schael

—La economía siempre fue un tema secundario en la prensa escrita venezolana. No existían secciones fijas dedicadas a eso. Y para las libertades económicas, menos aún. Era comprensible. La política siempre ocupaba los titulares y las primeras planas. Luis Pedro España⁴ comentó que ni los economistas manejaban mucho algunos tópicos de la macroeconomía y sus investigaciones se centraban en temas gruesos, como las teorías del desarrollo. En una economía planificada, regida por todo tipo de controles como la nuestra, donde las fuerzas del mercado no jugaban ningún papel, con indicadores macroeconómicos estables y escaso dominio fuera de los círculos gubernamentales, científicos o académicos, el interés del lector promedio en esos temas era mínimo. Si acaso alguna noticia eventual. Ni siquiera de petróleo se escribía mucho. Hasta que llegamos al famoso viernes negro de febrero de 1983.⁵

— *¿Qué cambió ese día?*

—Muchas cosas. Para un país acostumbrado a decenios de estabilidad cambiaria, a un flujo permanente y seguro de divisas petroleras, con

⁴ Sociólogo e investigador venezolano. Director del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales y Coordinador del Proyecto Pobreza de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, Venezuela.

⁵ El viernes 18 de febrero de 1983 fue suspendida la libre convertibilidad del bolívar, siendo sustituida poco después por una política de control de cambios con 3 paridades: 4,30 Bs/US\$ y 6 Bs/US\$ para un listado de productos y servicios, y una tercera de libre fluctuación.

un aparato estatal omnipotente, un parque industrial privado pequeño y protegido por una errónea aplicación de la política de sustitución de importaciones promovida por la CEPAL, aquello fue un baño de agua helada. El venezolano vivía una bonanza artificial, su cotidianidad era una fiesta perenne, con ropa, licores y *delicatessen* importadas, sumamente baratas por la fortaleza del bolívar, y el destino predilecto para las vacaciones escolares o decembrinas era Miami. Ese febrero fue un punto de inflexión en nuestra vida cotidiana. Se soltaron los demonios de la devaluación y de la inflación y por allí siguen, tan campantes, treinta años después.

– *¿Era evitable esa situación?*

– Parcialmente. Desde unos diez años antes, el bolívar manifestaba síntomas claros de sobrevaluación. Si desde ese momento, se hubiese comenzado gradualmente a corregir esa distorsión, junto con políticas de incentivo a la producción nacional, y se le hubiese hablado claro a los venezolanos de la situación que debíamos afrontar, otro gallo cantaría. No se hizo. Ningún político quiso asumir el costo de una medida de esa naturaleza. El tiempo pasó, siempre estaba la excusa de un proceso electoral en el horizonte. Entonces, cuando finalmente se decidieron, porque no había más remedio, la medida fue tomada de mala manera, aislada. De ese modo, el impacto fue muy duro.

– *Esa medida, con lo dura y dolorosa que fue, ¿no contribuyó a mejorar el escenario económico?*

– La contribución fue marginal. Fue una medida aislada, diseñada para resolver una situación coyuntural, un déficit grave en la balanza de pagos generado por dos grandes vertientes: primero, la fuga masiva de capitales por el diferencial en los intereses del sistema financiero nacional respecto a los de Estados Unidos, aderezada también por la desconfianza en las economías de la región por la crisis mexicana y segundo, un insostenible y creciente flujo de importaciones. Devaluar y aplicar un control de cambios, como se hizo, suele mejorar el perfil de la balanza de pagos y recuperar reservas internacionales, pero no contribuye estructuralmente con la dinámica de la economía real, la producción, el empleo.

– *Todo ello configuró un caldo de cultivo para el empobrecimiento de la gente.*

– Eso es correcto.

V.

*Era la ocasión de iniciar inaplazables cambios
en la vida económica del país [...] sus objetivos y sistemas.*
Arturo Úslar Pietri⁶

—Al revisar cualquier experiencia en la formulación y ejecución de políticas económicas es necesario recordar varias premisas. En primer lugar, existe una estrecha vinculación entre la política y la economía: a través de las políticas económicas pueden aplicarse los diferentes modelos a una realidad concreta, no ajena al entorno político y social. Decía el Dr. Maza Zavala⁷ que, como toda ciencia social, la economía estudia el entorno en el cual se desenvuelve el hombre, por lo cual es imposible aislarla, como en el caso de las ciencias puras.

“Recordaba también Ricardo Villasmil⁸ que la búsqueda de un fin económico puede estar supeditada al logro de otro fin, político o ideológico; por lo que las bondades de una política económica dependen del contexto histórico, cultural, político y social en el que se desarrolle. La historia demuestra la dependencia mutua entre los hechos políticos y sociales con los económicos.

“En segundo lugar, la política económica pertenece al ámbito de la economía normativa, al grupo de afirmaciones de carácter prescriptivo, sujetas a juicios de valor y que justifican la usual discrepancia de criterio entre economistas, según Gregory Mankiw. Es necesario distinguir este enfoque del de la economía positiva, circunscrito a la descripción del funcionamiento de la economía desde un punto de vista meramente objetivo y científico.

“De allí se deriva la tercera premisa: toda política económica plantea el logro de uno o varios fines a través de diferentes medios. En consecuencia, recalca Villasmil, pueden presentarse diversos criterios tanto en la definición de los objetivos generales y específicos, como en el planteamiento de los instrumentos necesarios para cumplirlos, o en términos sencillos: no coincidir en el adónde queremos llegar y cómo hacerlo. Por último, al efectuar un análisis retrospectivo de políticas económicas se tiene la ventaja de conocer sus resultados, contrapuesto con el enmarañado ejercicio de aplicación de medidas económicas en entornos complejos, dinámicos y

⁶ Abogado, escritor, político y periodista venezolano (1906-2001).

⁷ Economista venezolano (1922-2010). Doctor en Economía. Director del Banco Central de Venezuela.

⁸ Economista venezolano. Ph.D. en Economía. Investigador y profesor universitario.

cargados de incertidumbre respecto a la futura evolución de las numerosas variables involucradas.

“Ante todo esto, algunos de ustedes se preguntarán: ¿Qué es una política económica? La política económica puede definirse como toda medida adoptada por los gobiernos de los países con el fin de crear las condiciones propicias para el crecimiento de la actividad económica. Estrategias diseñadas y ejecutadas en ocasiones de manera conjunta y coordinada con otros organismos del Estado, con el fin último de alcanzar la estabilidad, el crecimiento y el desarrollo económico y social.

“Estas políticas suelen orientarse hacia la regulación de las actividades de los empresarios privados y de los consumidores, para trazar sus ámbitos de acción, según Michael Crew. Entre sus propósitos se incluye la corrección de fallos del mercado, la utilización eficiente de recursos escasos y el logro de objetivos distributivos. El análisis macroeconómico permite vislumbrar las disyuntivas a las que se enfrentan cotidianamente los responsables de elaborar y aplicar medidas económicas.

“Mankiw señala que ninguna sociedad puede esperar beneficios sin alguna cuota de sacrificio. Si algún funcionario propone cualquier cambio en materia económica y está prometiendo algo gratuito o si lo ofrecido suena demasiado bueno para ser verdad, entonces es probable que así sea. No resulta extraño, en consecuencia, la resistencia del dirigente político promedio a mencionar en sus alocuciones públicas algo que implique algún tipo de sacrificio para la población al momento de aplicar políticas públicas, por muy racional o lógica que sea en el marco de alguna circunstancia particular. Ya entrando en el análisis del caso venezolano, podemos comenzar señalando que la configuración económica venezolana actual comenzó a gestarse desde la década de 1920, cuando el país descubre su potencial como país petrolero.

“Desde ese momento, el Estado asumió el rol protagónico, derivado de su condición de receptor y distribuidor de la renta proveniente de la explotación de hidrocarburos. Esto representa un ejemplo de lo que en la literatura económica se ha denominado la ‘maldición de los recursos naturales’, un fenómeno a través del cual se comienzan a manifestar los perniciosos resultados para el aparato productivo nacional del súbito incremento de ingresos exógenos provenientes de la explotación de un único recurso natural. Samuel Malone y Enrique ter Horst recuerdan que la historia universal recoge sucesos similares: en Holanda con el gas natural y en Colombia con el café. Apreciación de la moneda nacional, acompañada de un declive en la productividad y competitividad de los

sectores generadores de bienes transables distintos o no relacionados con el principal rubro, lo cual suele acentuarse bajo condiciones de fragilidad institucional, elevada dependencia de la economía doméstica del recurso natural y de la adopción de un patrón conductual por parte de los agentes económicos que los incentiva a captar una parte de la renta extraordinaria más que a generar valor agregado.

“Venezuela presenta muchas de esas condiciones. Por un lado, empresas y consumidores actúan en función de capturar una porción de esa renta petrolera, mediante subsidios, transferencias, créditos... en inglés, *rent seeking*. Por el otro, el Estado vislumbra que, para su funcionamiento, puede prescindir de los ingresos diferentes a la renta petrolera. Una relación enfermiza. Decía el recordado Dr. Arturo Úslar Pietri que en una nación normal el Estado vive de la nación pero que en Venezuela esa relación estaba invertida. Así ha sido desde que descubrimos al petróleo.

“Durante los primeros años, ante la ausencia de un sector privado fuerte que surtiera al mercado doméstico de los bienes y servicios necesarios, el Estado asumió ese rol y brindó protección a la incipiente industria nacional. De esta manera, los dólares provenientes de la explotación petrolera financiaron el crecimiento económico estable y ordenado de un país con poca población y muchas posibilidades. Sin embargo, un *boom* de ingresos petroleros a mediados de la década de 1970 rompió aquella estabilidad.

“El Estado se inmiscuyó en un plan de inversiones en emporios industriales y comerciales, acentuando aún más su peso específico en la economía y haciéndose cada vez más independiente del resto de los agentes económicos. El mantenimiento de esa hipertrofiada estructura pública, así como la satisfacción de necesidades de una población creciente, requería de las dádivas del Estado.

“Como era de suponer, estos extraordinarios ingresos petroleros, derivados de altos precios, no de un mayor volumen de producción, no tenían carácter permanente y, apenas regresaron a sus niveles previos, aquel modelo comenzó a hacer aguas. Con el transcurrir de los años, la crisis se hizo cada vez más aguda. El Estado respondía con controles y restricciones a iniciativas del sector privado que, a su vez, se acostumbró a la condición de protección ante cualquier competencia foránea.

“Los periódicos déficits fiscales y en la balanza de pagos, que normalmente hubiesen requerido de drásticas medidas de ajuste, eran solventados mediante algún *shock* favorable en los precios del barril de petróleo. Tampoco existía cultura tributaria alguna. El Estado se acostumbró a no crear ni a recaudar

impuestos a sus ciudadanos y éstos, como era de suponer, a mostrarse reacios a cualquier iniciativa en ese sentido.

“Con esos antecedentes, la década de 1980 encontró a Venezuela sumida en una insostenible y precaria situación económica que ameritaba correctivos urgentes. Pero, a diferencia de lo ocurrido en el resto de América Latina, el maná petrolero, permitió postergar por algunos años la ola de reformas hacia la economía de mercado emprendidas en algunos países del sub continente. La devaluación del bolívar y el control de cambios de febrero de 1983 permitieron aliviar un poco los problemas de balanza de pagos y de activos internacionales pero sólo de forma transitoria y, al tratarse de una medida aislada, hizo poco por cambiar el rumbo del declive económico y social.

“A finales de 1988 la situación era crítica: controles de precios de bienes y servicios básicos, con débiles incentivos a la producción, que reprimían a la inflación y propiciaban la escasez; no obstante, la inflación acumulada era 114% desde 1985; controles sobre el mercado cambiario y el sistema financiero (tasas de interés reales negativas, las pasivas desde 1985 y la activa desde 1987); déficit en la balanza de pagos, destacando aquel observado en la cuenta corriente desde 1986; los errores cometidos en el refinanciamiento de la deuda externa, elementos coadyuvantes del declive sostenido de las reservas monetarias internacionales desde 1985, en especial las operativas; así como el aparente desinterés en asumir los correctivos necesarios condujeron a un grave e insostenible estado de cosas. Ese era el panorama económico nacional en las últimas semanas de 1988 y las primeras de 1989.”

VI.

*La sociedad venezolana no había entendido
en dónde estaba metida [...] Venezuela tenía una economía con serios problemas.
Ricardo Hausmann⁹*

– ¿Cómo llegamos al “paquete” de 1989?

– Llegamos después de algunos años de inercia económica. Luego de lo ocurrido en febrero de 1983, no se aplicó ninguna medida económica

⁹ Investigador venezolano. Ph.D. en Economía. Ministro de Coordinación y Planificación en Venezuela durante 1992 y 1993. Actualmente es director y profesor del Centro para el Desarrollo Internacional de la Escuela Kennedy de Gobierno de la Universidad de Harvard.

de importancia, se quiso mantener el *status quo* nuevamente. El “paquete” surge por la voluntad de un presidente y su equipo económico que trató de nadar contra la corriente, de modificar el tradicional modelo rentista, que ya mostraba severo agotamiento. Habían luces encendidas en el tablero, pero la percepción general era de solidez económica, de capacidad para resolver cualquier crisis rápidamente y sin mucho esfuerzo.

–*Plantea que eran perentorias esas medidas ante ese estado de cosas. Una de las cosas que más se le criticó a sus propulsores fue la deficiente vocería, el no saber transmitir adecuadamente ese mensaje.*

–Nunca será sencillo explicar algo así. Los ministros del área económica hablaron de la gravedad de la situación, de lo que se iba a hacer. Incluso, algunos llegaron se excedieron un poco en sus declaraciones, lo cual contribuyó a generar expectativas. Al tratar de traducir para el lector común el tecnicismo propio de la macroeconomía en un país donde la vocería de los asuntos fundamentales siempre ha recaído en la figura del Presidente de la República, obvio que la gente sólo le prestara atención a lo que Pérez dijera, o dejara de decir.

– *¿Pérez no se refirió claramente a eso?*

–Sólo a partir de su discurso de toma de posesión de la presidencia. No durante la campaña. Pérez lo reconoció, parcialmente, en conversación con los periodistas Roberto Giusti y Ramón Hernández. En 1988, los mensajes apuntaban a la experiencia de Pérez en el manejo de asuntos del Estado, recordando su primer mandato; el potencial económico venezolano; la prosperidad que se avecinaba, pero se obviaba explicar el largo y tortuoso camino a recorrer para alcanzar esa tierra prometida. Al respecto, Pérez dijo, palabras más, palabras menos, que hubiese sido una tontería hablar de sacrificios para la gente en época electoral.

–*La indignación, el desconcierto de la gente, ante unos sacrificios inesperados, ¿explica la explosión social, el “Caracazo”¹⁰ del 27 de febrero de 1989?*

–Ese es un fenómeno con muchas aristas. La propaganda simplista lo define como una reacción ante el “paquete”, pero eso no resiste el menor análisis. Hay que recordar que para esa fecha precisa entraba en vigencia el incremento en el precio de la gasolina, que sería compensado para los choferes con un alza de 30% en las tarifas de los pasajes del sistema de transporte público 72 horas después. Los transportistas obviaron aquello y pretendieron cobrar el doble de las tarifas a partir de ese mismo día. El

¹⁰ Los días 27 y 28 de febrero de 1989 se produjo en el Área Metropolitana de Caracas un estallido social que produjo saqueos y destrozos a 900 bodegas, 131 abastos, 95 ferreterías y 912 negocios de otro tipo. Fue controlado dos días más tarde por las Fuerzas Armadas con un balance oficial de 276 fallecidos y más de mil heridos.

resto de las medidas permanecía aún en el papel. Era manifiesto el malestar colectivo, además, por las reiteradas y severas fallas en el suministro y los elevados precios de bienes y servicios como corolario de una estructura de controles: de precios, de cambio, de tasas de interés... Al agregar a esa fórmula una variable inesperada como la huelga de los efectivos de la Policía Metropolitana en Caracas, en procura de mejoras salariales y que mantenía a esas fuerzas en un nivel mínimo de operatividad, resultó un coctel explosivo.

VII.

*Asumí la impopularidad de esta tarea.
Tenía una alternativa [...] distinta: [...] comprometer los recursos del Estado, extremando la falsa armonía social.*

Carlos Andrés Pérez¹¹

—Las medidas fueron anunciadas por el presidente Carlos Andrés Pérez el jueves 16 de febrero de 1989, a dos semanas de iniciado su segundo periodo de gobierno, correspondiente al periodo 1989-1994.¹² Se respiraban aires de optimismo. Pérez, en compañía de su tren ministerial, vestía traje oscuro y anteojos para lectura.

“En su experiencia política resaltaba el ejercicio de la Presidencia de la República entre 1974 y 1979, del cual se recordaba con gratitud los días de la denominada ‘Gran Venezuela’ o ‘Venezuela Saudita’, con una gran bonanza económica, en términos del gasto público, el consumo doméstico y el empleo; producto de un incremento de los ingresos por exportaciones petroleras que le permitieron ampliar el radio de acción del Estado en la economía, mediante la inauguración de grandes complejos industriales y la nacionalización de las industrias del hierro y del petróleo, sucedida por la creación de la estatal Petróleos de Venezuela, S.A.

“Una década después, sin embargo, el panorama económico y social era radicalmente opuesto. Pérez había salido victorioso en los comicios presidenciales de diciembre de 1988 por un amplio margen,¹³ en una

¹¹ Dirigente político de 66 años de edad, nativo de la población de Rubio, en el estado Táchira, ubicada en la franja andina del suroeste de Venezuela, fronteriza con Colombia y dirigente del partido socialdemócrata Acción Democrática. Desde mediados de la década de 1940 se había desempeñado como diputado al Congreso, Ministro de Relaciones Interiores y Presidente de la República.

¹² El octavo en perfecta y pacífica sucesión desde el fin del último régimen dictatorial en enero de 1958.

¹³ 53% de los votos frente a 40% de su más cercano competidor, Eduardo Fernández del movimiento demócrata-cristiano “Copei”.

dinámica y novedosa campaña, en la cual, no obstante, no se había sino esbozado, muy levemente, la necesidad de modernizar la economía y profundizar en los cambios propuestos por la Comisión para la Reforma del Estado (Copre)¹⁴ desde hacía algunos años. En medio de su alocución, Pérez señaló: “le haría un daño irreparable al país [...] si escogiera [...] eludir las dificultades y [...] ocultar [...] una realidad frente a la cual todos los venezolanos tendrán una actitud de positiva comprensión si son convocados, como ahora lo hago, para conformar un país que se sustente sobre sus propios pies [...] Los errores y las omisiones que hemos ido acumulando [...] nos han llevado a esta grave situación [...] La realidad exige una reorientación de la vida nacional y la adopción de nuevos hábitos de comportamiento y de consumo [...] Las decisiones que hoy anuncio [...] son la corrección del rumbo para impulsar el proceso de modernización económica y social. Su objetivo es enrumbar al país hacia destinos acordes con sus potencialidades históricas. Se trata de medidas [...] que debieron haberse adoptado hace mucho tiempo [...] Es el gran viraje con el cual la experiencia que hemos vivido, los errores, las omisiones y las improvisaciones, nos comprometen a todos los venezolanos.”

“A continuación, enumeró las medidas económicas que serían aplicadas a corto y mediano plazo, bajo la asesoría y el respaldo de organismos multilaterales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), con el propósito de conducir parcialmente a la economía venezolana hacia el terreno del libre mercado, no tanto por razones ideológicas —el partido de Pérez era proclive a la socialdemocracia, con rasgos populistas—, sino ante los negativos resultados de las políticas de los años previos, como refiere Maxim Ross.¹⁵ Las medidas anunciadas se agrupaban de la siguiente forma:

“Instauración en un tipo de cambio único y flexible, establecido por el mercado.

“Liberación de precios de algunos bienes y servicios, así como de las tasas de interés del sistema financiero.

“Establecimiento de un régimen arancelario que fomentaba el comercio internacional, mediante la disminución de restricciones arancelarias y la creación de incentivos para los exportadores.

“Racionalización de las cuentas fiscales, procurando maximizar y diversificar los ingresos públicos, reduciendo la dependencia de la renta petrolera, a través de una reforma impositiva.

¹⁵ Economista venezolano. Investigador y profesor universitario.

¹⁴ Creada en 1985 con el propósito de diseñar un esquema de modernización del Estado venezolano y de revisión de su relación con la sociedad.

“Incremento en el precio doméstico de los combustibles, con el fin de equilibrar la relación con sus costos de producción y reorientar el consumo.

“A esto se añadió, posteriormente, la privatización de empresas y organismos públicos. También, se aplicaría un listado de políticas sociales, destinadas a compensar los efectos inmediatos sobre los estratos medios y bajos de la población. Entre otras, se incluían:

“Incremento general de sueldos y salarios.

“Reestructuración del plan marco de la seguridad social, con énfasis en la consolidación de la red de centros públicos de salud y en la reestructuración del sistema de Seguro Social.

“Aplicación de subsidios directos sobre los precios de venta de los productos de la canasta alimentaria.

“Creación de un programa de becas alimentarias para estudiantes en los niveles de pre-escolar y educación básica, complementado con servicios nutricionales especiales para madres embarazadas y lactantes.

“Construcción de más de 40 mil hogares de cuidado diario o centros de atención a los niños de las madres trabajadoras.

“Respaldo a las iniciativas de creación de microempresas, por medio de financiamiento y soportes logístico y tecnológico.

“Sin embargo, estas medidas eran graduales, en contraste con las económicas, de aplicación inmediata. Ante un nuevo precio para la gasolina el día lunes 27 de febrero, los transportistas incrementaron de forma unilateral, inconsulta y anticipada, el monto del pasaje urbano. Aquello originó rápidamente la reacción de los usuarios del transporte público en la localidad de Guarenas, estado Miranda, en el área metropolitana de Caracas. Dada la rígida posición de los transportistas, aun bajo el llamado de atención de las autoridades regionales, se iniciaron los focos de protesta que rápidamente devinieron en violentos.

“El orden público desapareció, para dar paso a la quema de vehículos y al saqueo de comercios. Al difundirse la noticia por los diferentes medios de comunicación, en otros puntos de la región capital se multiplicaron las protestas y la situación se salió de control. Establecimientos comerciales del centro y del este de Caracas comenzaron a sufrir los embates de una masa poblacional enardecida, conformada por usuarios del transporte público, venezolanos de los estratos socioeconómicos más bajos y mayoritariamente, por el hampa común.

“Los sucesos violentos se extendieron hasta el día siguiente, gracias a una paralización de las actividades de la Policía Metropolitana, en protesta

por reivindicaciones salariales. La respuesta de las autoridades se produjo al caer la tarde del martes 28. Como la única forma de sosegar aquel desborde de violencia, fueron lanzados a las calles unos nueve mil jóvenes oficiales del Ejército.

“Ya para el jueves 2 de marzo, la situación se había controlado, de forma brutal, con un trágico saldo de 276 fallecidos según datos oficiales, pero que otras fuentes estiman en niveles muy superiores, más de mil heridos e incalculables pérdidas económicas, por la arremetida violenta contra más de dos mil establecimientos comerciales. Todo aquello ha sido interpretado por Andrés Stambouli¹⁶ como el primer acto de violencia social a gran escala, reflejo del malestar generalizado de la población ante un estado de cosas, producto de acumulados y continuos errores políticas públicas.

“Las expectativas populares respecto al nuevo gobierno de Pérez eran diametralmente opuestas a la realidad nacional. La campaña electoral en la cual resultó electo se caracterizó por mensajes dirigidos a crear en los votantes la equivocada percepción de prosperidad económica lo cual, por supuesto, coadyuvó a alimentar el desconcierto generalizado ante el anuncio de políticas que, aunque necesarias e impostergables desde la más elemental racionalidad económica, eran totalmente inesperadas por la colectividad.

“Luego de casi dos décadas, lo ocurrido en esa semana final de febrero y en los primeros días de marzo aún representa, en palabras de Tulio Hernández,¹⁷ ‘un enigma nacional, un episodio con el cual no hemos querido confrontarnos seriamente para evaluarlo en su justa dimensión [...] porque echó por el piso muchas de las ideas prefabricadas que teníamos sobre nosotros mismos o [...] porque tratamos de reinterpretarlo para ponerlo en la cuenta de las ganancias o pérdidas del proyecto político que se defiende’.

“A pesar del tiempo transcurrido, existen numerosas y diferentes versiones de lo acontecido. Entre ellas, una en particular reduce aquellos sucesos al punto de partida del actual gobierno, autodenominado “revolución bolivariana”, así como el quiebre de la institucionalidad venezolana y de toda la dirigencia política de los últimos treinta años.

“Sin embargo, llama poderosamente la atención que si, según esa versión, las protestas estaban aupadas por la antipolítica y el discurso

¹⁶ Sociólogo venezolano. Director del Postgrado en Estudios Jurídicos y Políticos de la Universidad Metropolitana de Caracas, Venezuela.

¹⁷ Sociólogo y escritor venezolano.

¹⁸ Dramaturgo venezolano (1937-1995). Escritor, cronista y director de teatro.

antiglobalizador, durante las protestas y saqueos, no haya sido alcanzada ninguna de las instalaciones de organismos públicos, partidos políticos o instituciones financieras.

“Al respecto, José Ignacio Cabrujas¹⁸ no percibió ningún augurio positivo de aquel *maremágnum* de imágenes trágicas e ironizó señalando: ‘nadie cantó la Internacional [...] Los gritos [...] eran consignas aisladas, [...] pragmáticas [...] ‘En esa zapatería se acabaron los 41! ¡Más arriba hay de 21 pulgadas! ¡Allí no vale porque todo es nacional!’ [...] es lo que hemos venido oyendo en los últimos quince años, sólo que más alto y más de prisa’.

“Úslar Pietri, por su parte, justificó las medidas como una respuesta ante el trágico ambiente de artificialidad económica, ‘que creó una estructura social también artificial, [...] desvinculada de la producción verdadera de riqueza’. Profundiza al señalar que –aun considerando que hubieran podido aplicarse ‘con una mayor preparación psicológica y alguna gradualidad de transición’– se dejó transcurrir mucho tiempo sin encarar a fondo ese estado de cosas, lo cual no sólo lo agravó sino que desembocó en un choque violento, producto de la ‘magnitud y la racionalidad del cambio’, grandes dosis de ‘paternalismo, frustraciones viejas, resentimientos sociales, desigualdades chocantes, ejemplos desmoralizantes y el sentimiento de haber sido conducidos torpemente a una terrible encrucijada.’”

VIII.

*Después del 27 de febrero de 1989 se desbocaron las pasiones,
se desataron los demonios.*

Mirta Rivero¹⁹

–*Una explosión social inédita. Un caos que no se supo controlar.*

–Sin duda. Uno de los episodios más tristes de nuestra historia reciente. Se terminó controlando del único modo disponible. Era el único recurso. Sacar a las calle a los militares, con su particular manera de tramitar el orden.

–*Entonces no hubo una relación de causa-efecto entre el “paquete” y esos sucesos.*

–No en la forma que se ha querido hacer ver.

–*Pero esa es la percepción general.*

–Eso fue lo que se vendió. De forma totalmente irresponsable, gran parte de la dirigencia política, incluida la del partido de gobierno, exigió la

¹⁹ Periodista y escritora venezolana.

suspensión del “paquete”, por considerarlo culpable de lo ocurrido. Pero no sólo los partidos políticos. En ello participaron medios de comunicación, sindicatos, gremios profesionales... un orfeón de lamentos y críticas directas de lo que se pensaba ejecutar, que ni siquiera había comenzando en firme. Pero nadie, ¡nadie!, planteaba alguna alternativa, ¡nada! Claro, todo intento de reforma profunda siempre encontrará resistencia. Sólo basta con revisar las declaraciones de los políticos durante esos días, con verbo encendido e irresponsable, buscando la mayor figuración posible, lanzando improperios que no sólo se dirigían al equipo económico del gobierno, sino que fueron perdiendo la perspectiva y se encauzaron hacia un ataque a toda la institucionalidad venezolana, del sistema democrático vigente desde 1958, como si ellos hubiesen caído de Marte o de Plutón y no fueron copartícipes de todo aquello que ahora denunciaban.

—*Si una parte considerable del país nacional o sus representantes, emitan un discurso similar, ¿no había que otorgarles, al menos, el beneficio de la duda? ¿No era posible que tuvieran algo de razón en lo que planteaban?*

—La naturaleza humana es muy compleja. Las ciencias sociales se encuentran cotidianamente con estos contextos y su análisis debe efectuarse desde una óptica general. Para principios de 1989, el país se encontraba sumergido en una *vorágine* de empobrecimiento, de deterioro de los indicadores sociales. Desde 1920, Venezuela tuvo un promedio de crecimiento económico anual extraordinario, con una población pequeña, abundantes recursos naturales, el Estado había asumido el papel central en materia económica, todo estaba por hacerse... Pero en algún momento de la década de 1970 se perdió el rumbo. Se sobredimensionó el aparato estatal, de una forma tan exagerada que no fueron suficientes los extraordinarios ingresos petroleros de esos días, sino que el país acudió también a financiamiento externo. Con el transcurrir de los años, ninguno de aquellos proyectos se cumplió como se había planificado y, al contrario, requerían cada vez más recursos. Concomitantemente, ante una población que había crecido, y con ellas las necesidades, el ingreso petrolero comenzó a hacerse insuficiente y se presentaron los problemas. En ese contexto, era necesario adoptar algunos correctivos para recuperar el camino del progreso. Había que crear los incentivos necesarios para el florecimiento de la inversión privada nacional y extranjera; fortalecer y reformar profundamente al Estado, diversificando sus fuentes de ingresos, reorientando su radio de acción, para hacerlo más eficiente en el cumplimiento de sus funciones. Todo eso implicaba sacrificios para todos los agentes económicos en una fase incipiente del proceso, algunos estarían mejor preparados para afrontarlos, sin duda, y con eso había que

tener precaución. Pero, con constancia y determinación, en el mediano y largo plazo, se recogerían los frutos.

—*Menciona a los medios de comunicación como copartícipes de la creación de esa matriz de opinión adversa al mercado. En ese momento usted se desempeñaba como jefe de redacción de uno de los diarios de mayor circulación en el país ¿Acaso no se involucró en eso?*

—Por supuesto. Aquí hace falta un *mea culpa* colectivo. No voy a desligarme de mi cuota de responsabilidad, pero en esos días tuve fuertes encontronazos con los dueños del periódico y algunos de mis compañeros en la sala de redacción. Yo planteaba que las declaraciones encendidas de los políticos debían acompañarse de espacios similares para algún experto en economía... algún representante de la Academia de Ciencias Económicas, de las Facultades de Ciencias Sociales de las universidades, de los centros de investigación, del Banco Central... que explicara la gravedad de las circunstancias, las alternativas viables para su solución, la imposibilidad de seguir posponiendo aquello, de manera que el lector se encontrara con un panorama, sino completo, por lo menos bastante conciso, que recogiera los fundamentos de un tópico en especial. Yo era partidario también de presentar, un foro o debate de algún tema económico y hacer de ello una tradición, así como también con las infografías... ahorita son moneda común, pero en ese momento eran una novedad y hubieran sido una herramienta excelente para explicar, por ejemplo, la estructura de costos de producción del combustible, del pan o de un litro de leche. Nadie me hizo caso. Creo que a partir de allí comencé a volverme una voz incómoda. Supongo que mi condición de investigador, al obtener datos de primera mano que eran desconocidos, la mayoría de las veces, para mucha gente, me dieron una visión distinta.

—*¿Y cuál fue el rol de los partidos políticos? Muchos análisis apuntan a una paulatina pérdida de conexión popular, y que el “Caracazo” fue el detonante de lo que se ha denominado la “antipolítica”, un rechazo frontal a todo el sistema democrático instaurado a partir de 1958.*

—Hay muchas variables involucradas. Como punto de partida de cualquier explicación, es válido señalar que la noción del Estado en Venezuela es más afín con la de aquellos países que padecen la “maldición de los recursos naturales”, basada en la explotación y distribución de la renta derivada de algún recurso, en nuestro caso del petróleo, que con la concepción moderna del Estado, como una figura rectora y garante del imperio de la ley para promover la riqueza. Son comunes a todos los “petro-Estados” también rasgos como debilidad institucional, marco legal poco desarrollado, altísima volatilidad macroeconómica y una sociedad

clientelar cuya prosperidad depende de su cercanía con el Estado. ¿Cómo llegamos hasta acá? Si se revisan los orígenes del diseño institucional del Estado venezolano moderno en la primera mitad de siglo XX, las reformas del gobierno del general Juan Vicente Gómez²⁰ y el entorno económico mundial caracterizado por el avance del fascismo, el comunismo y el nacionalismo; los efectos de la Gran Depresión económica en Estados Unidos durante la década de 1930 y las directrices socialdemócratas del programa del *New Deal* del presidente Franklin D. Roosevelt como antídoto, se puede entender todo aquello. Gracias a la influencia de este modelo sobre la emergente dirigencia política nacional, al finalizar el gobierno de Gómez se abandona la noción liberal y se sustituye por otra con un Estado de activa participación en la vida económica del país contribuyendo al nacimiento de movimientos políticos con tendencias socialistas de distintos matices que, posteriormente, ejecutaron planes de gobierno afines a tales ideas y configuraron un modelo de desarrollo con aversión a los fundamentos del capitalismo y del libre mercado, que persiste hasta la actualidad. Así, la gente se crea expectativas acerca de lo que espera recibir del Estado. El colapso del modelo corrió paralelo al descrédito de las organizaciones políticas.

IX.

—A pesar de las dificultades, y de la oposición de gran parte del país nacional, el programa de ajustes siguió su curso, en términos generales. Luis José Silva Luongo²¹ afirmaba que a través de acuerdos de financiamiento, el país pudo alcanzar diversos objetivos: con el FMI para reducir el déficit en balanza de pagos y recomprar deuda externa; con el Banco Mundial, para programas de reconversión industrial y con el Banco Interamericano de Desarrollo, para otros proyectos.

“Por otra parte, se inició la aplicación de diferentes medidas de corte social, como el incremento general de sueldos y del salario mínimo; la creación del Seguro de Paro Forzoso, el Plan Nacional de Empleo, el programa de Beca Alimentaria; el vaso de leche escolar; la dotación de uniformes y útiles escolares; la creación de Hogares de Cuidado Diario; el subsidio al pasaje estudiantil; el seguro para estudiantes de educación superior; y los planes de comedores populares y bonos para alimentación y transporte. El propósito de reforma del Seguro Social no corrió con la misma suerte y encontró

²⁰ Militar y político venezolano. Presidente de la República desde 1908 hasta 1935.

²¹ Escritor y profesor universitario venezolano.

tal resistencia que impidió su ejecución. De igual forma, se privatizaron empresas públicas que arrojaban pérdidas.

“Luego de todo lo descrito, ¿cuál es el balance de la aplicación del ‘paquete’? Para ello, es conveniente señalar que la característica común de las políticas públicas en Venezuela durante los últimos treinta años ha sido la inconsistencia, esto es, la ausencia de un mínimo de continuidad y uniformidad, necesaria para alcanzar transformaciones sociales de importancia.

“En numerosas ocasiones, incrementos fortuitos o aleatorios en la cotización del barril de petróleo venezolano en los mercados internacionales, con los consecuentes mayores ingresos de divisas para el país, no derivados de una mayor productividad ni capacidad para agregar valor por parte de los factores domésticos, han permitido abandonar la rigidez y disciplina necesarias.

“El programa de 1989 ha sido el único que pretendía cambiar la naturaleza estructural de la economía, con mayor cobertura que los ajustes coyunturales de febrero de 1983, abril de 1996 y febrero de 2002. También es importante destacar que las políticas dirigidas a estimular a la economía por el lado de la oferta ofrecen resultados positivos a mediano y largo plazo, no en el corto. Su desventaja principal es la lentitud, lo cual no suele generar agrado en los políticos que desean mostrar rápidamente al electorado algo positivo en su gestión.

“En consecuencia, las recomendaciones de la teoría económica y de la evidencia empírica apuntan a perseverar en la aplicación de estas políticas una vez iniciadas ya que, de lo contrario, es bastante probable su fracaso en lograr los correctivos esperados y se habrían perdido los sacrificios sociales propios de la primera etapa, según José Toro Hardy.²²

“Por un tiempo, y a pesar de las secuelas del ‘Caracazo’, el gobierno continuó con su orientación en política económica, por lo que los fundamentos teóricos antes mencionados, parecían cumplirse. ¿Cuáles fueron los resultados parciales? Al revisar las cifras, podemos constatar que, como era de esperar, sus efectos inmediatos fueron negativos.

“En grandes números, disminuyeron el PIB (9%), el producto per cápita (11%) y el salario real (28%), y se incrementaron las tasas de pobreza, pobreza extrema y desempleo (4; 3 y 2 puntos porcentuales respectivamente). En términos de crecimiento económico, luego de la caída del primer año, hubo cifras positivas aproximadas de 6%, 10% y 6% en los años subsiguientes y a finales de 1992, el PIB era 13% más elevado que en 1988. En el producto

²² Economista, investigador y profesor universitario venezolano.

por habitante, el comportamiento fue similar, aunque más modesto. A un declive de 11% en 1989, le sucedieron expansiones de 4%, 7% y 4%, suficientes para tener un indicador 3% superior al final del tercer año del ajuste, respecto a 1988.

“Al permitir la libre flotación cambiaria y desmontar el régimen de control de cambios, la moneda sufrió una acentuada depreciación de 170%. La inflación fue una variable que no se pudo controlar motivado, en principio, por un compromiso de reconocimiento de cartas de crédito para el sector privado en el gobierno anterior pautado a la tasa de cambio previa al ajuste, que representó un ingreso de circulante a la economía doméstica equivalente a \$6,500 millones, la casi totalidad de las reservas internacionales totales para principios de 1989 lo cual, aunado a un gasto público creciente en cifras nominales y reales, condicionó el crecimiento de los precios en 81% durante 1989, 37% en 1990, 31% en 1991 y 32% en 1992.

“Ante este escenario, el salario real se vio sumamente afectado por declives anuales de 28%, 4% y 5% en esos años. Luego, no obstante la elevada tasa inflacionaria, la tendencia había cambiado y el indicador creció 4% en 1992 y 2% en 1993, aun cuando para finales de ese año seguía estando 30% por debajo del nivel de 1988.

“A pesar de estas dificultades, los índices globales de pobreza también habían comenzado a ceder. Luego de alcanzar 44% en 1989, disminuyó a 41% en 1990 y a 35% en 1991. Al finalizar ese año había en el país cerca de 7.1 millones de pobres en comparación con los 7.4 millones de finales de 1988, con una población 8% mayor. La pobreza extrema, de 20% en 1989, había descendido a 19% en 1990, 16% en 1991 y cerca de 0.5 dígitos por debajo de 16% en 1992, la cifra más baja desde 1984. En términos absolutos, la cantidad de pobres extremos había crecido 2%, de 3.11 millones en 1988 a 3.17 millones en 1991, en un ritmo inferior al 8% acumulado de crecimiento poblacional total en ese mismo lapso, como ya se mencionó.

“En materia de empleo, los resultados eran favorables. Luego de un repunte en 1989 y 1990 que la ubicó alrededor de 10%, la tasa de desempleo había declinado a menos de 8% en 1992. Desde 1988, se habían incorporado cerca de 1.1 millones de personas a la fuerza de trabajo y los desempleados habían aumentado sólo en 130 mil personas, aun cuando la proporción de ocupados formales se mantuvo estable en torno al 60% del total de la masa laboral ocupada.

“Donde sí hubo efectos positivos inmediatos fue en el sector externo de la economía. Luego de repetir en 1989 el saldo deficitario global en la

balanza de pagos de los años previos, en 1990 y 1991 se obtuvo superávit, del cual debe destacarse el cambio de tendencia, en la balanza por cuenta de capital. Las reservas internacionales mostraban una franca mejoría y, al cierre de 1992, eran 80% mayores que hacía cuatro años.”

X.

–Ese rechazo a la política se fundamentaría entonces en una crisis de expectativas. Pero, como acaba de plantear, los partidos tradicionales en Venezuela tendrían una falla de origen: serían enemigos doctrinarios de las libertades económicas. La crítica general que se les hace es que no se modernizaron y perdieron el contacto con la ciudadanía.

–No actualizaron sus programas doctrinarios y perdieron el pulso del colectivo. El rechazo de los electores está justificado. Pero, lamentablemente, hay algo trágico oculto. Al margen de la importancia de las organizaciones políticas para la estabilidad de todo sistema democrático, no se perciben señales claras de la intención de los dirigentes de los tradicionales partidos políticos venezolanos en reformar radicalmente lo que han venido haciendo, siguen cometiendo los mismos errores del pasado, los discursos hacen mayor énfasis en la importancia de distribuir equitativamente la riqueza nacional que en idear los mecanismos para incrementarla. Las nuevas organizaciones no son sino meras derivaciones de ese viejo y tradicional esquema. Otra cara de la tragedia es la popularidad del partido de gobierno, afianzado en los esquemas retrógrados del populismo tradicional.

–En ese sentimiento de rechazo al establishment político venezolano, sin embargo, no se incluye al partido de gobierno, a pesar de la comprobada ineficiencia e ineficacia en políticas públicas, luego de una década de gestión.

–Puede resultar curioso para algún observador extranjero, pero se está volviendo moneda común en América latina esa desconexión entre resultados de la gestión de gobierno y apoyo popular. Los estudios de opinión en Venezuela revelan que el respaldo hacia Hugo Chávez se fundamenta en la ausencia de una alternativa política en las filas de la oposición pero, esencialmente, en una relación emocional –suerte de promesa de inclusión social, de esperanza de un futuro mejor– típica de los regímenes populistas que se autodenominan revolucionarios. Jean-Francois Revel siempre habló de la superstición y el romanticismo que envuelve el término de revolución. Una palabra sagrada, sacralizada. Bajo ese manto, todo lo que se hace en nombre de ella estaría justificado. En su estudio del caso venezolano, Enrique Krauze recuerda que

Chávez justifica su legitimidad con la Constitución, pero que en el fondo comprende que está sustentada en esa abstracción revolucionaria.

–*Regresando al tema económico. El “paquete” de 1989 estuvo avalado por el Fondo Monetario Internacional, en el marco del Consenso de Washington. Venezuela suscribió un documento bautizado “Carta de Intención con el FMI”. Ese organismo ha cometido errores en diagnósticos macroeconómicos y prescripciones de política económica para muchos países. ¿Fue así en el caso venezolano, en 1989?*

–El Fondo ha sido blanco de críticas justificadas por errores tangibles en recomendaciones de política económica, por suponer que una misma receta podía funcionarle a todos los países, en especial aquella de carácter pro cíclico, pero el caso venezolano de 1989 no entra en este renglón. Ese año, el país acude al FMI procurando financiamiento para solventar un déficit de balanza de pagos y nutrir las reservas internacionales, cuyo monto operativo se encontraba en un nivel crítico, equivalente a un mes de importaciones. En virtud de eso, lógicamente, el país tenía que poner orden en casa, pero esa disciplina era necesaria, por imposición o no del Fondo. Ese es uno de los mitos creados por esos días, que Venezuela se vio obligada por el Fondo a ejecutar todo aquello.

–*Pero el Consenso de Washington tenía una orientación manifiestamente neoliberal.*

–Así es, pero eso no tiene ninguna, ¡ninguna!, connotación negativa. El grueso de sus recomendaciones procuraba deslastrar al Estado de ciertas tareas que excedían sus posibilidades y eso, en términos generales, es compatible con los postulados neoliberales. Pero el *quid* del asunto no era ideológico, precisamente. Entre otros elementos, era una respuesta al colosal derrumbe de las economías latinoamericanas durante la década de 1980, que tenían a la figura estatal como locomotora del crecimiento económico, impulsada por el combustible del gasto público, pero aquello se fue convirtiendo en una carga demasiado pesada, la locomotora iba cada vez más lento y cumplía muy mal con su función. Había que hacer algo diferente, y rápido.

–*¿Y Venezuela se ajustaba a ese modelo de “locomotora”?*

–Éramos un caso aislado, gracias a ese regalito viscoso de color negro depositado en abundantes cantidades en nuestro subsuelo por la Divina Providencia, que siempre nos ha proporcionado ingresos en divisas, independientemente de cuánto valor le estemos agregando a la producción de mercancías ajenas a la industria de los hidrocarburos o de cuál sea la productividad media de nuestra mano de obra. Gracias a ello nos dimos el lujo de posponer las reformas algunos años en comparación con nuestros vecinos de la región.

—*Hablando de América Latina como un todo, esas reformas de los ochenta y noventa han recibido una lluvia de críticas. Se alega que el sesgo de esas políticas hacia el mercado contribuyó a acelerar el empobrecimiento y a profundizar la desigualdad en la distribución del ingreso en los países de la región.*

—Otro de los mitos. Los fenómenos sociales deben ser abordados en función del momento histórico, del entorno particular. Es sencillo formular esa definición de neoliberalismo como equivalente a pobreza o desigualdad para propaganda política, pero científicamente se observa lo contrario. En términos generales, suavizando las curvas, las tendencias son claras: después de la tormenta macroeconómica vino la calma, ha habido crecimiento, se controló la inflación, millones de personas salieron de la pobreza... siguen habiendo temas pendientes, por supuesto, como la creciente brecha entre ricos y pobres, la dificultad para reducir el desempleo y proteger a los sectores más vulnerables. Las reformas sociales se toman más de una generación. Estoy totalmente convencido que esos primeros pasos nos condujeron por el camino correcto. Hoy el habitante promedio de la región se encuentra en una situación socioeconómica mucho mejor que hace 20 o 25 años. Y eso es una realidad inocultable.

XI.

—*Finalizada la conferencia del Dr. Rodríguez, tenemos por acá una serie de preguntas formuladas por el público y que fueron recogidas durante la presentación. Son unas cuantas y, como el tiempo es limitado, tomaremos algunas al azar. La primera de ellas dice: “Al evaluar los resultados del “paquete”, ¿por qué sólo mencionó resultados parciales?”*

—Por la serie de eventos que coadyuvaron a que el programa no pudiera ser aplicado en su totalidad. Al “Caracazo” de febrero de 1989, le sucedieron los intentos de golpe de Estado de febrero y noviembre de 1992; así como la destitución del presidente en mayo de 1993. Luego de ello, no hubo continuidad en las políticas públicas y se diluyó el ámbito de estudio.

—*Otra pregunta. “¿Cómo se atreve a defender un programa neoliberal que sólo trajo empobrecimiento para el pueblo? ¿Hasta cuándo seguirán con sus mentiras? Razón tiene nuestro presidente cuando dice que ustedes jamás volverán al poder.”*

—Como mencioné al principio, mi investigación está enmarcada en aspectos científicos y académicos. No he tenido figuración ni he militado en organización política alguna. Mi experiencia laboral se ha desarrollado en los medios de comunicación y en la academia. Las cifras que utilicé esta tarde provienen de fuentes oficiales, de la antigua Oficina Central de Estadística e Informática, ahora denominada Instituto Nacional de Estadística y del Banco

Central de Venezuela. Allí se observa que las condiciones socioeconómicas estaban en franca mejoría a principios de los noventa. Si en algún momento he mentado, entonces esos datos son falsos. En todo caso, les invité a que envíen una nota de protesta a las oficinas de estos organismos alegando sus dudas sobre esos datos y luego, evalúen la posible correlación entre la orientación de las políticas económicas y los niveles de pobreza en Venezuela desde 1989 hasta la actualidad, a ver si pueden sustentar científicamente lo que dicen del neoliberalismo. Allí hay un tópico extraordinario para cualquier trabajo de grado.

–*“Durante el ‘Caracazo’ fallecieron cientos de venezolanos inocentes por la represión de las fuerzas de orden público. Masacraron al pueblo. ¿Se justificaba toda esa sangre derramada en su terquedad por imponer un programa económico nefasto, obligado por el Imperio?”*

–El “Caracazo” es uno de los episodios más vergonzantes de la historia contemporánea venezolana. Corrió mucha sangre de venezolanos inocentes. Ojala que nunca se repita. No hay que ser experto en ciencias policiales o criminalísticas para percibir el exceso que se produjo durante esos días, pero desconozco si había otra alternativa para regresar a la calma. De lo que sí estoy seguro, es que la gente tenía razón para estar enardecida. Teníamos casi veinte años de deterioro sostenido en las condiciones existenciales del hogar venezolano típico, que esperaba una mejora inmediata de su situación con el nuevo gobierno, encontrarse con esos sacrificios, resultó desconcertante. No podemos establecer una relación directa entre el “paquete” y lo ocurrido ese febrero. Recordemos que sólo había entrado en vigencia el aumento del precio de la gasolina, tenía menos de 24 horas de anunciado, pero aquello fue la gota que derramó el vaso de la furia colectiva. Un vaso que ya tenía bastante tiempo a punto de desbordarse. El discurso facilista ha asociado aquello con el neoliberalismo y con las imposiciones de lo que denominan, el “Imperio”. Una mentira repetida mil veces que ha terminado convenciendo a mucha gente.

XII.

El tiempo transcurrió con rapidez. La claridad de la tarde había comenzado a ceder. Las preguntas de mi libreta se habían agotado. La fluidez de su discurso, la franqueza en sus palabras, el temple para formular hipótesis y defender los postulados liberales en contra de una absurda y enraizada corriente de opinión general, a través de titulares de prensa, editoriales, columnas de opinión, voceros de partidos políticos, mensajes emitidos desde medios oficiales...

Su enorme taza de café se había vaciado por completo. La emoción que lo embarga al tocar estos temas se reflejaba en frecuentes y generosos sorbos del humeante líquido. La mía aun permanecía llena en un 50%. Un fuerte apretón de manos, un intercambio de tarjetas personales y un afable saludo marcaron la despedida. Ante tamaña exposición, no pude llamarlo por su conocido apodo, ni por su nombre de pila, a pesar de su receptividad en todo momento.

—Muchísimas gracias, Doctor.

—Gracias a ti, mi amigo. Los buenos investigadores tienen que ser como sabuesos, y buscar la información hasta debajo de las piedras. La verdad y la libertad tienen enemigos en todas partes. Lamentablemente, nuestro país se ha convertido en la antítesis de la libertad.

Acto seguido, recogió sus papeles y los guardó en el viejo portafolio. Se puso nuevamente la chaqueta y se marchó. En un país donde el nivel del debate público, con poquísimas excepciones, se ha degradado paulatinamente; donde se ha procurado silenciar las voces incómodas, aquellas que se niegan a aceptar los sesgados mensajes emitidos por medios oficiales; donde los victimarios se disfrazan de víctimas; donde la ley y la justicia se amoldan a intereses particulares; un personaje como el Toro es una excepción, no la regla, terriblemente.

Existe una categoría especial de creaciones humanas; libros, películas, obras de teatro, que tienen la poderosa condición de dejar a sus lectores o espectadores en un trance extraño. En particular aquellas basadas en episodios de la vida real que, independientemente de que se haya vivido directamente o sólo se conozca de ellos por fuentes secundarias y por ello se esté al tanto de su desenlace, no deja de sorprender cuando algún alma valiente toma el testigo de la narrativa y la investigación, explotándolos de forma magistral y muestra una versión de los hechos que, por razones de diversa índole, había permanecido oculta.

Aun cuando ya hayas llegado a la última página del libro, a los créditos de la película o al final de la trama, te embarga una cierta sensación de ansiedad, de apetito por seguir conociendo de todo aquello; de presenciar alguna posible secuela; de regresar al principio para revisar algunos aspectos con mayor cuidado; de formular hipótesis que traten de explicar por qué las cosas ocurrieron de esa manera y no de otra; del tratamiento absurdo que reciben de los encargados de escribir la historia para las futuras generaciones; de colocar en su justa dimensión histórica los hechos y a sus protagonistas.

Fuentes consultadas

Banco Central de Venezuela. *ABC Económico*. Caracas, 2005.

Cabrujas, José. *El mundo según Cabrujas*. Primera edición. Caracas: Editorial Alfa, 2009.

Crew, Michael. “Eficiencia y regulación: una base para la reforma”. *Managerial and Decisions Economics* 3.4.

Corporación Latinobarómetro. *Informe 2008*. Santiago de Chile, 2008.

Easterly, William. “La ideología del desarrollo”. *Foreign Policy* XII.4 (octubre-diciembre 2007).

España, Luis. “Políticas para la construcción de oportunidades sociales y reducir la desigualdad”. *Venezuela: Un acuerdo para el desarrollo*. Primera edición. Caracas: Publicaciones UCAB, 2006.

---. “Recuerdos de febrero”. *El Nacional*. Caracas, 24 de febrero de 2011, pág. 8.

Gómez, Pavel. “Regulación en Venezuela: adaptación y supervivencia”. *Debates IESA* XIII. 1. (enero-marzo 2008).

Hernández, Tulio. “Versiones de El Caracazo”. *El Nacional*. Caracas, 25 de febrero de 2007, pág. D-3.

Kliksberg, Bernardo. “Mitos paralizantes”. *El Universal*. Caracas, 23 de noviembre de 2005, págs. 2-12.

Malone, Samuel y ter Horst, Enrique. “La maldición de los petrodólares”. *Debates IESA* XII.4. (octubre-diciembre 2007).

Mankiw, Gregory. *Principios de economía*. Tercera edición. Madrid: Mc Graw Hill Interamericana, 2004.

Martínez, Eugenio. “Planes sociales y nexo emocional condicionan respaldo a Chávez”. *El Universal*. Caracas, 6 de febrero de 2011, págs. 1-6.

Maza Zavala, Domingo. “Economía y política”. *El Nacional*. Caracas, 6 de junio de 2001, pág. A-6.

Mendoza, Plinio. “Izquierda y derecha: ¿dónde está la frontera? Entrevista a Jean-Francois Revel”. *El Nacional*. Caracas, 10 de diciembre de 2000, pág. H-7.

Moreno, José. “El ciclo perverso del populismo”. *El Nacional*. Caracas, 31 de julio de 2008, pág. 13.

Pérez, Carlos A. *Manos a la obra*. Tomo I. Volumen 1. Caracas: Oficina Central de Información, 1989.

---; Hernández, Ramón y Giusti, Roberto. *Memorias proscritas*. Caracas: Los libros de El Nacional, Colección Ares N° 70, 2006.

Rivero, Mirtha. *La rebelión de los náufragos*. Primera edición. Caracas:

Editorial Alfa, Colección Higueras, 2010.

Ross, Maxim. ¿Capitalismo salvaje o Estado depredador? Ensayo sobre el rol de la economía privada en Venezuela. Primera edición. Caracas: Editorial Alfa, 2008.

Sainz, Karina. “Los venezolanos están viviendo en los límites”. Entrevista a Enrique Krauze. *El Nacional*. “Siete días”. Caracas, 26 de octubre de 2008, pág. 4.

Santos, Miguel y Villasmil, Ricardo. “La economía venezolana durante el último cuarto de siglo: análisis y propuestas para alcanzar el desarrollo”. *Venezuela: Un acuerdo para el desarrollo*. Primera edición. Caracas: Publicaciones UCAB, 2006.

Silva, Luis. *De Herrera Campíns a Chávez*. Primera edición. Caracas: Editorial Alfa, Colección Trópicos, 2007.

Toro Hardy, José. *Fundamentos de Teoría Económica. Un análisis de la política económica venezolana*. Primera Edición. Caracas: Editorial Panapo, 1993.

Torres, Gerver. *Un sueño para Venezuela. ¿Cómo hacerlo realidad?* Tercera Edición. Caracas: Banco Venezolano de Crédito, Asociación Civil Liderazgo y Visión, 2001.

Úslar Pietri, Arturo. *La hora de Venezuela*. 5 de marzo de 1989. Pizarrón Antología: 1948-1998. Biblioteca Úslar Pietri. Caracas: Los Libros de El Nacional. Coedición Universidad Metropolitana/Centro de Estudios Latinoamericanos “Arturo Úslar Pietri”. Editorial CEC, 2006.

Villasmil, Ricardo. *Lecciones aprendidas de política económica en Venezuela: 1936-2004*. Primera edición. Caracas: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 2005.

---, y Santos, Miguel. “¿Qué acuerdos hacen falta para poner a producir nuestra economía?”. *Venezuela: Un acuerdo para el desarrollo*. Primera edición. Caracas: Publicaciones UCAB, 2006.

---. “Un hecho que marcó a tres presidentes”. *El Nacional*. “Siete días”. Caracas, 1 de marzo de 2009, pág. 3.

Tercer lugar

La clase media al rescate de la libertad en Latinoamérica

Isabel Pereira Pizani



Isabel Pereira Pizani nació en Caracas, Venezuela, en 1942. Doctora en Sociología del Desarrollo por la Universidad París I, Panteón-Sorbona, se especializa en el diseño de políticas y programas de desarrollo social, recursos humanos, competitividad y reforma del Estado. Directora del proyecto Monitor, ha sido consultora de la Organización de las Naciones Unidas, el Banco Mundial y diversas organizaciones públicas y empresas privadas. Ha publicado artículos en numerosas revistas especializadas y colabora en los diarios *El Universal* y *Noticiero Digital*. Su correo electrónico es isaper@gmail.com.

La amenaza es constante. A pesar nuestro, no hemos logrado contravenir la existencia de dictaduras y dictadores, guerrilleros y guerrillas inspirados en comunismos oscuros. Cada amanecer es una sorpresa, asaltado por inesperados brotes de violencia justificados tras discursos moralistas, escudados en la defensa de los más pobres, de los relegados. Algunos se preguntan ¿qué estaremos haciendo mal, qué no hemos aprendido?

Después de los escasos gobiernos con políticas iluminadas, abiertas; luego de esperanzadores periodos de crecimiento económico palpable, la historia ha sido implacable al mostrar tristes y grises regresos, la vuelta a la sociedad sombría, a ensayos socialistas y populistas, anuladores de la libertad.

Ese eterno retorno hace dudar hasta de nuestra capacidad, lo que nos obliga a lanzar una mirada larga a este mundo para encontrar que en una época Argentina fue calificada como el granero del mundo y que su PIB per cápita en 1950 era el doble del de Portugal y cuatro veces mayor que el de Taiwán. En el año 2010 el PIB per cápita de Portugal se ha multiplicado por diez y el de Taiwán dieciocho veces, mientras que en Argentina sólo ha aumentado dos veces. Pero quizás la caída más abrupta ha sido la de Venezuela, que en 1950 se situaba como el cuarto país del mundo por su PIB per cápita, y en el año 2010 se sitúa en el lugar 58,¹ después de una docena de años de afanosa búsqueda del socialismo marxista.

¹ Fondo Monetario Internacional.

Las universidades latinoamericanas, precursoras y creyentes del poder de la autonomía universitaria, en lugar de mejorar, tienden a descender. La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) se situó entre las mejores 200 a escala internacional, de acuerdo con la clasificación anual de 2009 realizada por el diario británico *The Times*, al obtener el lugar 190. Además, se colocó como la segunda mejor de Iberoamérica, sólo después de la Universidad de Barcelona, España. Sin embargo, en una consulta realizada entre 15 mil académicos del mundo, se advierte que entre 2009 y 2010, la UNAM perdió 32 posiciones al pasar de la posición 190 a la 222. La universidad de São Paulo y la de Buenos Aires desaparecen de los puestos 196 y 197 que obtuvieron en 2008.

Es además incomprensible que América Latina, una región sin amenazas de guerra externa, haya registrado en 2010 el mayor crecimiento del gasto militar, desplazando en este sentido a Medio Oriente y Europa. Según un estudio del Instituto Internacional de Estocolmo de Investigación para la Paz, el incremento fue de 5.8 por ciento, siendo la región que más aumentó su gasto bélico. La subida en términos reales fue de 5.8 por ciento para América Latina, comparado con 5.2 por ciento para África; 2.8 para América del Norte; 2.5 para Medio Oriente y 1.4 para Asia. Europa fue la única región en registrar una reducción, el gasto militar bajó 2.8 por ciento en términos reales en 2010, en comparación con 2009.

En medio de estas contradicciones, vale preguntarse: ¿cuál es el enigma que permanece oculto que nos impide acercarnos a otras prioridades en que la prosperidad y la libertad de la persona humana sean los principales propósitos?

Quizás son algunos mitos victimizadores que nos acompañan desde la fundación de estos países, o el peso de las utopías, o la plena desconfianza en nosotros mismos. Es el rechazo a la economía, al concepto de mercado, a entender que el valor de un bien depende de su escasez relativa, y no de su costo o de la cantidad de trabajo incorporada en él. Idea que nos lleva a suponer que, indefectiblemente, la relación empresario-trabajador está basada en la explotación.

Estas creencias nos arrancan la voluntad creadora y explican esa continua derrota de las mejores intenciones de algunos gobernantes democráticos e intelectuales progresistas que, aunque pocos, han existido en Latinoamérica, han entregado sus fuerzas y hasta sus vidas por la libertad.

Frente a toda esta pesadumbre nos preguntamos: ¿existe algún camino para la libertad en Latinoamérica? ¿Qué nos separa o qué lo oculta?

El poder victimizador de los mitos fundacionales

Los mitos de los países latinos emergen como recuentos del ostracismo, de la inútil búsqueda por exaltar valores que otorguen la ciudadanía, la sinergia, la síntesis que los identifique como sociedad. “Encontrar los valores en los cuales la sociedad pueda identificarse.”² Es un hurgar en esa honda inflexión imaginaria que intenta explicar la imposibilidad de esta región del mundo para constituir sociedades de individuos libres.

La lectura de estos mitos descubre un tercer camino que subyace tras una enorme paradoja: negar las ideas fundacionales de Occidente de los dos últimos siglos, y a la vez posesionarse, deslumbrarse ante las utopías que contrarían estas ideas matrices. Rechazar visceralmente la noción de la sociedad liberal constituida a partir del individuo libre y sus búsquedas éticas, para ser presa fácil, para prosternarse ante las derrotadas utopías socialistas del siglo XIX. Despreciar la noción de mercado y sobrevalorar el poder del Estado, sendero luminoso que siempre permite colocar las culpas de los fracasos en otros hombros, fuera de nosotros: en el imperialismo, el liberalismo.

Este camino tortuoso había sido previsto por Bolívar en 1810 en su *Carta de Jamaica*: “Toda idea relativa al porvenir de este país me parece aventurada. [...] ¿Quién se habría atrevido a decir: tal nación será república o monarquía, ésta será pequeña, aquélla grande? En mi concepto, esta es la imagen de nuestra situación. Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil.”³

Quizás en ese momento estuvieron abiertas dos opciones para los que fungían como dirigentes: unirnos a la búsqueda de Occidente por fundar la libertad individual en la economía, la política, el derecho y la moral, o refugiarnos entre espejismos distorsionados del pasado y visiones ilusorias de un nuevo El Dorado.

Enfrentar la ruptura, construir un proyecto de país o, al menos, una reflexión profunda sobre el destino del ser humano, crear los cimientos, la estructura de valores compartidos, ha sido el problema no respondido. “¿Cómo

² Hebrard, Véronique. *El hombre en armas: de la heroización al mito*. Universidad de París, I-CRALMI, Francia, en: Carrera Damas, Germán; Leal Curiel, Carole; Lomné, Georges, y Martínez, Frédéric. *Mitos políticos en las sociedades andinas: orígenes, invenciones y ficciones*. París, Caracas, Lima: Universidad de Marne-la-Vallée-Equinoccio-Institut français d'études andines, IFEA, 2006, págs. 281-300.

³ Bolívar, Simón. *Escritos fundamentales*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1998.

pasar de fieles vasallos del rey a virtuosos republicanos?”⁴ ¿Cómo justificar la fallida búsqueda de la edad de oro que anunciaba la independencia? O, tal vez, ¿con qué fuerzas iniciar esa gran aventura? Quizás el umbral que nunca se atravesó fue la conversión de vasallos del poder colonial en ciudadanos responsables, única condición que permitiría detener la fallida búsqueda de la edad de oro que anunciaba la independencia.

Si tal como angustiosamente se pregunta “¿qué era Venezuela antes de 1777 y qué era para 1810, sino un conjunto de provincias aisladas, una sociedad dividida en estancos, sin más unidad que la de pertenecer a la monarquía española, compartir una lengua, compartir un territorio y profesar una misma religión?”⁵.

La sobrevaloración de los mitos fundacionales es una decisión que obviamente nos ha separado de Occidente. Los mitos son incursiones estéticas de la justificación, desde la imaginaria sobre las fechas de fundación, teñidas de un pleno afán libertario, hasta la mitificación de héroes, raíces étnicas, la eterna recreación del despojo colonial y el mito de El Dorado: “lugar mítico que se suponía que tenía grandes reservas de oro y que fue buscado por los invasores españoles e ingleses con gran empeño, atraídos por la idea de un lugar con calles pavimentadas de oro, en donde el preciado metal era algo tan común que se despreciaba. Muchos de ellos murieron en el intento por descubrir la ciudad, ya que las largas expediciones transcurrían por la selva y a la dureza del terreno había que unir la falta de provisiones. Se suponía que estaba ubicado en alguna parte de la selva Amazónica, entre Ecuador, Perú, Colombia, Venezuela, Guyana, Bolivia o Brasil.”⁶

Los mitos fundacionales postulan a unos habitantes originarios amantes de la libertad, pueblos guerreros indomables que no cejan un ápice de su libertad. Cuando la oscura y espesa realidad muestra todo lo contrario: fallidos intentos democráticos, facciones internas ejerciendo la violencia, y masas emigrando a las puertas de otros imperios.

“Lo que subyace tras la idea de la fecha-mito es justamente la elaboración de una identidad nacional inventada sobre la idea de una disposición natural hacia la libertad o sobre la supuesta esencia libertaria

⁴ Guerra, Francois-Xavier. *La ruptura originaria: mutaciones, debates y mitos de la independencia*. Universidad de la Sorbona, París I, Francia, en: Carrera Damas, Germán; Leal Curiel, Carole; Lomné, Georges, y Martínez, Frédéric. *Op. cit.*, págs. 21-44.

⁵ Dávila, Luis Ricardo. *Momentos fundacionales del imaginario democrático venezolano*. Venezuela: Universidad de Los Andes, en: Carrera Damas, Germán; Leal Curiel, Carole; Lomné, Georges, y Martínez, Frédéric. *Op. cit.*, págs. 129-162.

⁶ Bolívar, Simón. *Op. cit.*

del venezolano. La fecha mito a la postre albergó, a su vez, otro gran mito, el del indómito pueblo venezolano.”⁷

Esta recreación mítica de la fuerza de estos pueblos requería también un pasado cónsono, de allí la mitificación del precolombiano. “Se trata de poner en marcha un verdadero proceso de recuperación de la historia del país, es decir del pasado.”⁸ Los esfuerzos por recuperar la historia siempre acaban en elegías al pasado, al robo de El Dorado, en inventar tradiciones como el hombre fuerte y bueno, reflejo del fracaso de Hispanoamérica, de sus intelectuales y dirigentes por encontrar unas bases ciertas para la unidad y para poder construir sociedades que garanticen el bienestar. Carencia que nutre la necesidad recurrente de arrojarse bajo amparos externos: déspotas militares, estados populistas, o caudillos vendidos como hombres que profesan un profundo amor al pueblo, que tocan el corazón de sus conciudadanos para saquearlos, para extirparles el derecho a ser libres.

Será quizás esa fuerza de estos mitos baldíos, aniquiladora de la voluntad de los hispanoamericanos para construir una sociedad de individuos libres, lejos del subterfugio del despojo y la victimización, lo que nos hace tan sensibles a recaídas tales como la posibilidad de albergar, en cualquier giro de la historia, a dictadores imbuidos del derrotado comunismo y, aún más, pretender engendrar herederos de esas funestas ideologías que asolaron el siglo XX.

Aferrados a la idea de haber sido pueblos expoliados, robados, asaltados en nuestras riquezas y memoria, ha dejado una profunda cicatriz, una marca de víctimas que esperan la redención de algo intangible que corroe su inconsciente, huella que quizás explique la poderosa seducción del populismo sobre estas masas.

Bastaría sólo con renunciar a la recreación interminable del pasado, dejar a los próceres en sus cabalgaduras de piedra y atreverse a ver los ojos del presente y el futuro.

La negación de la economía o sobran muchos “Robin Hood”

Una de las constantes del pensamiento latinoamericano y origen de nuestras dificultades ha sido la extensa conversión de necesidades en derechos. Son innumerables los manifiestos, decretos, leyes, que convierten

⁷ Leal Curiel, Carole. *El 19 de abril de 1810: “La Mascarada De Fernando” como fecha fundacional de la Independencia de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Universidad Simón Bolívar, en: Carrera Damas, Germán; Leal Curiel, Carole; Lomné, Georges, y Martínez, Frédéric. *Op. cit.*, págs. 65-92.

⁸ Lemogodeuc, Jean-Marie. *Un mito identitario: el indigenismo en Perú*. Francia: Universidad de Montpellier, en: Carrera Damas, Germán; Leal Curiel, Carole; Lomné, Georges, y Martínez, Frédéric. *Op. cit.*, págs. 191-202.

las necesidades, las aspiraciones de sus ciudadanos –que sólo pueden ser resueltas por el esfuerzo humano–, casi con un toque mágico, en derechos adquiridos, bienes o servicios a los cuales se puede acceder sin ningún esfuerzo.⁹ En ese territorio se ubican bienes, objetos, mercancías, servicios que sólo el trabajo humano puede proveer y que más valen mientras más escasos son. El pensamiento dominante en estos países ha logrado la mágica mutación. Aquello a lo cual se puede acceder como fruto del ingenio, del esfuerzo y de su disponibilidad, se convierte en algo que debe ser obtenido de forma natural. Así vemos en muchos países cómo sus ciudadanos tienen el derecho a tener una vivienda, que se han promulgado leyes para garantizar tal derecho; pero en ninguna parte se cuestiona si la vivienda es un bien que requiere una inversión, un esfuerzo, que tiene un costo; o se pregunta, al menos, de dónde saldrán la energía y recursos que solucionarán este problema. Dado que subsiste la idea de que los latinoamericanos hemos sido despojados, sólo se trata de repartir lo que se ha arrebatado; el único inconveniente que existe en este camino es que los pretendidos bienes no existen, habría que crearlos, y por ello la pobreza crece sin límites, se expande en espera del retorno de la riqueza robada.

Frente a este dilema, la alternativa que asumen los partidos políticos latinoamericanos es la de adjudicarse la redistribución como gran tarea nacional, es otorgarle a los “más necesitados” aquello que los “más favorecidos” han obtenido, creado, producido o adquirido. El latinoamericano no insiste, no se esfuerza en poner algo más en la realidad, sino en mirar a aquellos que nunca han tenido mucho o sólo nada. Muchos Robin Hood nacen en Latinoamérica capaces de desarrollar vastos liderazgos difundiendo la idea de que en estos territorios se trata de resolver una gran expropiación y no de organizarse, aprender, emprender para fabricar aquello que podemos tener. En este plano ha sido miserable la mirada sobre los restos de civilizaciones autóctonas paralizadas por el mito del despojo, inmovilizadas ante un presente visto sólo como el resultado de la felonía.

Por supuesto que los encadenamientos ocurren: si la historia es la de un gran despojo sólo faltará la aparición de algún vengador errante que sea capaz de devolver las cosas a sus propietarios originales. La única verdad escamoteada es que estas inmensas masas pobres nunca han tenido tesoros, no ha existido un Jauja escondido en alguna parte. Lo que sí es cierto es que muchos han tenido oro, o petróleo, bajo los pies, y no lo han convertido en verdadera riqueza.

⁹ Ver *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, 1999.

Una nueva lectura del mito de El Dorado —provechosa esta vez— sería el comprender este ámbito onírico como la negación de la existencia de la economía como territorio de la escasez. Ahora bien, si no aceptamos la noción de escasez, mucho más lejana se ubicará la idea del mercado, visto de una forma más amplia y no sólo como el lugar en el que se juntan la oferta y la demanda; no sólo como un lugar físico sino como un concepto más abstracto, hasta concebirse conceptualmente como un mecanismo de coordinación de las intenciones independientes de compradores y vendedores. Coordinación que no se debe a ninguna planificación centralizada, como es el caso de los países comunistas. Además, puede definirse el mercado con justeza como uno de los ámbitos donde los ciudadanos cohabitan, se relacionan, despliegan sus habilidades, participan en la creación de riquezas y en la incansable búsqueda de los ingresos imprescindibles para vivir. Allí se cruzan, intervienen, influyen, todos aquellos rasgos que constituyen la especificidad de cualquier sociedad: el nivel educativo de la población, la situación demográfica, el desarrollo tecnológico, el acatamiento de la normativa jurídica, la existencia y el manejo de recursos naturales, la vocación económica, la participación política, la orientación ideológica de los que regulan y son regulados, y la existencia de una paz social firme y duradera.

En Latinoamérica aún tenemos una visión miserable del mercado “donde vamos a comprar las cosas que necesitamos, es el lugar en donde se nos roba, en donde el precio que se le asigna a la mercancía incluye ya el valor de ganancia con el que se beneficiará el fabricante o el mercader con la mercancía fabricada o manufacturada por una clase obrera que no viene al mercado a vender lo que hace”.¹⁰

Los populismos acechantes

Detrás de cualquier ensayo de libertad y democracia se agazapan los colmillos del populismo. Una idea y un modo de gobernar que exige la entrega de la conciencia a cambio de pan: una triquiñuela sangrienta para recrear la esperanza de que El Dorado está al alcance de la mano y sólo basta ceder la voluntad y el poder. Con el populismo, los mitos castradores se revuelven, se aposentan en el espíritu, circunstancia que no es medible sólo por la imposibilidad de plasmar su concepto técnico: el populismo no significa democracia incompetente, sino más bien la

¹⁰ Bracho, Raúl. “¿Mercado capitalista o socialista?”. <aporrea.org>. Venezuela, 2010.

imposibilidad de encontrar el camino democrático fundado en el poder de caudillos en sustitución de las personas, los ciudadanos. El populismo opone permanentemente al hacer ciudadano el favor caudillista, siempre arbitrario, irrespetuoso de la voluntad de los otros. Quizás la puerta de entrada del populismo latinoamericano no sea otra que el enraizamiento en nuestra conciencia de los mitos del paraíso perdido, del arrebató del oro y de todas nuestras riquezas naturales, y de la negación de la existencia de la economía y del mercado, lo que impide concentrarse en la infinita capacidad que podríamos alcanzar los sudamericanos si nos devolvemos a mirarnos a nosotros mismos en lugar de esperar un mesías a caballo o en tanque de guerra que venga a liberarnos de nuestros fracaso y nos devuelva a un mítico paraíso que nunca existió.

América Latina ha sido asolada por populistas que valiéndose de su poder carismático han destruido las bases de la economía y las leyes, se han apoderado de la palabra para construir sus verdades,¹¹ han dilapidado los escasos recursos fiscales de estos míseros países convirtiendo a las personas en “pedigüenos”, todo esto alimentado por la idea de que se trata de devolver las riquezas expropiadas por imperios genocidas, por algún enemigo exterior o por los sempiternos y manoseados enemigos de clase. Este retorno al populismo ha sido una fisura permanente para alcanzar la libertad, el respeto, la responsabilidad y todas las condiciones que rodean el advenimiento de personas autónomas, conscientes del poder de su voluntad y de la relación que existe entre su vida, su sociedad y la asunción de la existencia personal y colectiva como la gran oportunidad de gestar un mundo distinto, jalado por las aspiraciones y no por tramposas respuestas a presuntos enemigos que generalmente sólo existen en el inconsciente colectivo.

Bienvenido el proyecto clase media

Sin pretender ahondar en explicaciones que vayan a las raíces, sí es posible asegurar que mientras la pobreza persista como la gran herida que afea el rostro de América Latina, la libertad estará en peligro, las instituciones tendrán un talón de Aquiles, los proyectos afincados solitariamente en el crecimiento económico afrontarán el peligro de retorno al populismo, a las dictaduras y al comunismo.

Sin embargo, en la última década pareciera alumbrarse una luz en este dificultoso camino. Es casi un descubrimiento para los investigadores

¹¹ Krauze, Enrique. “Decálogo del populismo iberoamericano”. *El País*, 2005.

latinoamericanos que quizás no ha sido notado por su obviedad. Se constata la poderosa relación entre la existencia de una minoritaria, aunque briosa, clase media y la posibilidad de emprender el camino de un crecimiento económico a largo plazo que posibilite una derrota de esa secular pobreza que permanece en los huesos y en la carne de los países de esa región, y sobre todo que asegure la permanencia y fortaleza de la libertad de sus ciudadanos y de sus instituciones democráticas. En países como Chile, Brasil, Uruguay y México, a pesar de crisis coyunturales como la de 2009, más de la mitad de la población ostenta niveles de vida y capacidad de consumo equiparables con las clases medias de sociedades mucho más desarrolladas. Sociedades que muestran desde una perspectiva muy pragmática que la existencia y el crecimiento de una pujante clase media es el mejor aliciente para abrir nuevos mercados, nueva empresas y una mayor movilidad social a través de la educación y la libertad para el emprendimiento.

Pero quizás lo más trascendente ha sido descubrir, tanto en América Latina como en otros lugares remotos, que la clase media es el mejor garante de la libertad humana. La hipótesis señala que este sector se ha convertido gradualmente en el más poderoso sujeto social para oponerse a determinismos de cualquier naturaleza: históricos, étnicos, religiosos, ideológicos, caudillistas. Asimismo, la clase media es la más contundente prueba del fracaso de la lucha de clases como motor de la historia, tal como postulan los creyentes del socialismo y del marxismo, tesis tan prendida en el corazón de intelectuales y sectores populares latinoamericanos.

La pregunta inmediata que tendríamos que encarar o descifrar es de dónde viene, cómo ve la luz, qué hace posible la existencia de una clase media que asuma esa tarea de derrotar la pobreza y crear un mundo mejor que muchos han creído inalcanzable, perdido en los tiempos del Quijote y el Cid Campeador, asumiendo como hecho que el éxito económico y educativo, en la mayor parte de América Latina, dista mucho de equipararse con otras sociedades que han logrado verdaderos prodigios en materia de cambios socioculturales y económicos.

En un acercamiento ortodoxo podríamos decir que la clase media es un parto inesperado en sociedades profundamente escindidas, donde la sociedad se alinea como batallones que rudamente comparten pocos frutos. La clase media surge por los intersticios de esta dualidad, se alimenta de las migajas hasta adquirir la fuerza que la hace irrumpir en el eterno debate entre poseedores y desposeídos. Pero ¿qué la hace posible? O ¿cómo puede

empinarse un trabajador manual de sus faenas repetitivas a imaginar algo distinto? ¿Cómo avanzar desde el fantaseo y la imaginación de un mundo mejor a la persecución activa de esa realidad?

Pareciera que esta posibilidad se fundamenta en la apropiación no de los mentados bienes de producción, no en el poder guerrero-militar de alguna casta, ni en la fuerza bruta capaz de ejercer el control abusivo de los otros, sino en la apertura de la imaginación, de la posibilidad concreta, aunque parezca un oxímoron, de no sólo imaginar un mundo distinto sino de ser creativos o, mejor dicho, de crearlo. La clase media abre la posibilidad de crear su proyecto y responsabilizarse con él como único seguro para la supervivencia.

Ser clase media en Latinoamérica es un proyecto que en sí genera un cambio en la relación con la humanidad, porque su poder no viene del ejercicio de la fuerza, y por ello niega el abuso e impone el respeto, el respeto al otro y a su proyecto, que puede parecerse o ser distinto al propio. Un proyecto del otro que reconoce la diferencia y la riqueza que produce la convivencia de las diferencias, la heterogeneidad como sustancial al ser humano, y que por ello es un cambio en la relación con el otro es decir en nuestra dimensión ética.

La responsabilidad de la clase media es en un primer momento responsabilidad con el propio proyecto, con el presente y el futuro, y con el respeto del pasado. Esta necesidad involucra la vigilia permanente de las rutas, los objetivos, las conductas y la fidelidad a los valores. Su surgimiento como clase está apostado en la toma del poder de la imaginación humana, en el despliegue hasta el infinito de su capacidad creativa, en el fluir interno de la posibilidad de agregar, de poner en la realidad algo que no estaba dado.

La clase media es el batallón de nuevas personas que se sacuden las convenciones y son capaces de albergar algo que sólo los humanos podemos engendrar: la postulación de un proyecto para su propia vida. Es de allí de donde viene la fuerza de la clase media, de su capacidad para contrastar el pasado con futuro en el cual se puede ser un creador activo. Por ello la frontera que cruza la clase media es la anti-sujeción contra todo determinismo.

Pero ¿cómo puede dibujarse este camino en la realidad? Evidentemente la génesis de la clase media en su esencia se nutre de los restos del pescado, como diría Patrick Suskind,¹² proceso de nutrición que genera una

¹² Suskind, Patrick. *El perfume*.

metamorfosis capaz de encender lo más poderoso de cualquier humano. La clase media comienza a surgir de lo que no se consume en el hogar y se invierte en la educación, del acceso a la información que muestra en las humildes casas la boda del heredero de la corona inglesa, que permite fisgonear en los deslumbrantes trajes de los poderosos, en sus modales, maneras y hasta en su comida. Estas miradas, esta escuela, se convierten en un desafío para cualquier joven agazapado en un rincón de su humilde casa que mira la fastuosidad como si viniera de otro mundo, pero que reconoce, y este es el gran salto, que está sucediendo en su propio mundo, no en el más allá inalcanzable; que si está aquí es humanamente posible tocarlo, penetrarlo, vivirlo. Sólo de allí puede brotar la clase media, de la conciencia de que puedo ser lo que imagino que puedo ser.

Es entonces lo que ha aprendido este “pequeño género humano”, como decía Bolívar, que podía conformarse a sobrevivir manteniéndose en espacios rudimentarios, en conjunción y sujeción con los designios naturales, a la ira de los elementos o a sus bondades. O por el contrario, ver el mundo y su orden aparente como un desafío. Una posibilidad de construir y reconstruirse.

La derrota de la lucha de clases

La primera característica de la clase media es no ser conformista, el rechazo al reparto tradicional e histórico de los roles. Yo mando-tú obedeces; yo me enriquezco-tú sobrevives. La clase media aparece entonces cuando las personas se apropian de la convicción de que el juego está en sus manos, que ser libres es su responsabilidad. Personas con el valor de apartar ese destructivo argumento del *Manifiesto del Partido Comunista*: “Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes.”¹³

El concepto de lucha de clases se amalgama con la otra idea clave: la negación de la economía como matriz de la relación social. Si la escasez no tiene poder para explicar el valor de los bienes, si sólo se trata de un

¹³ Marx, Karl y Engels, Frederick *Manifiesto del Partido Comunista*. 1848.

despojo, las relaciones al interior de los talleres de trabajo, en las empresas, siempre serán concebidas como relaciones de explotación, de extorsión, de plusvalía, y de la sangre y el sudor de los trabajadores. Por este camino la ganancia de un empresario siempre será vista como ilegítima, siempre será producto de un robo, una apropiación indebida.

El primer gran triunfo de la clase media ha sido retorcer el convencimiento de muchos de que la lucha de clases era el motor de la historia, argumento que ha desangrado a América Latina y a muchas otras regiones pobres del mundo. La permanente búsqueda de la redención de los excluidos se ha hundido durante mucho tiempo en una terrible trampa: creer que el aliento para trascender ese sentido de exclusión, marginalidad y dependencia podía ser la destrucción del otro, porque el otro es un asaltante, es quien despoja. En este camino comenzó a fabricarse la barrera de la lucha de clases frente a la convivencia y a la colaboración. El designio fue y aún es, en algunas partes, hundir los fierros de las clases, separadas por la idea de explotación, en un proceso inacabable de destrucción. De la miseria sólo podía brotarse si el enemigo era destruido. Sin embargo, al surgir la clase media se trascienden los esquemas ideológicos de confrontación entre explotados y explotadores, entre víctimas y culpables, al convertirse en la principal prueba histórica de que la lucha de clases como camino para la superación de los modelos sociales no pasa de ser una superchería.

Hoy puede darse fe de que la mejor prueba de la derrota de la pobreza es una clase media en expansión. Este sector está formado por ex pobres y no por ex ricos, gente, que en su mejor expresión, ostenta una arraigada bitácora de valores: respeto a la propiedad, las leyes, los derechos humanos, la libertad económica y, sobre todo, voluntad de decidir sobre su proyecto de vida. Este ascenso es posible cuando los países creen o en alguna medida son capaces de abrir pequeños intersticios por donde penetre la libertad, la capacidad de aprender y emprender. El gran instrumento en estos controversiales procesos es la fortaleza del espíritu emprendedor, la tenacidad en la persecución de objetivos, la emulación de los que han dejado de ser pobres por su esfuerzo. Detrás de cada pequeño negocio informal está la apuesta por un cambio de vida, por un logro de autonomía económica como único garante del futuro.

La clase media trasciende el determinismo de las necesidades básicas

La clase media es una creyente fervorosa de la educación, por una simple razón: la obtención de algún título, destreza o calificación profesional como fruto de su esfuerzo ha sido una de las claves para su elevación social. Además, ha aprendido que la idea del ascenso humanista del hombre no es mecánica, jerárquica; que sólo si se cumplen los requerimientos básicos puede aspirarse a una trascendencia más creativa.

Es notorio que los grupos que logran superar la pobreza no han estado concentrados obsesivamente en la satisfacción de sus necesidades básicas, persiguen metas más trascendentes: instruirse, ser respetados, obtener reconocimientos en su trabajo, ser identificados por su nombre propio, y muchos otros intereses que se mueven en un plano subjetivo.

Pero muchos gobiernos latinoamericanos insisten en imponer programas para pobres, para satisfacer necesidades básicas insatisfechas. Es una conspiración gubernamental, clientelar, cuyo fin es mantener a las masas controladas, ofreciendo subsidios en lugar de empleos, servicios de educación y salud mediocres, obstaculizando el derecho a la propiedad. Gente confinada a depositar todas sus esperanzas en un protector externo que desde afuera vigile para que coman y duerman, sin dejar de ser pobres.

Los gobiernos que toman este camino lo hacen con base en la creencia de que los pobres son seres explotados, sin imaginación creativa, incapaces de aspirar a la autonomía personal y económica, dominados por sus necesidades básicas. No creen en el potencial de la gente sino en sus recetas o ideologías.

Muchos se han ocupado del problema de la pobreza; mencionemos sólo a cuatro: Amartya Sen considera que reducir los grupos humanos en situación de pobreza requiere la devolución de la libertad y capacidad de determinación. Gary Becker demuestra que ningún país ha logrado bienestar y crecimiento económico sostenido sin inversiones importantes en capital humano y acceso a la información. Hernando de Soto denuncia la extra-legalidad que impera en el mundo informal que impide la capitalización de los bienes y servicios creados por los pobres, y propone la legalización de los caminos informales para crear riqueza. Muhamad Yunnis: “La pobreza se perpetúa porque se deja a los pobres fuera de la economía”; crea en su país un revolucionario sistema de préstamos para sacar a la gente de la pobreza. Todos estos pensadores han tenido razón: globalmente reproducen lo que podría llamarse los “códigos de la clase

media”, pero quizás hay un pequeño pero trascendental aspecto que se escapa: ¿acaso los que llaman pobres no son portadores de voluntad, de poder de decisión, aspiraciones y expectativas, aunque estén aplastados por el peso de sus necesidades básicas?

El camino hoy parece mucho más claro: apelar a la voluntad humana, a la atracción que puede representar el poder penetrar por alguna rendija en la clase media, con todos sus atributos y valores: mejor educación, propiedad legalizada, acceso al financiamiento, autonomía personal, poder de decisión económica y confianza en el aprendizaje y el emprendimiento, es decir, como ciudadanos libres capaces de lograr una indetenible realización personal.

Nuestros gobiernos hacen todo lo contrario: promueven la lucha de clases sin declararlo, atacan a los sectores medios, roban la voluntad y energía a las personas para emprender el camino de su mejoramiento. Sustituyen empleos y créditos por subsidios y al mismo tiempo desmejoran la calidad de los servicios de educación y salud, prometen viviendas sin título de propiedad, en vez de alentar la mejora de sus ingresos para que puedan optar libremente.

Quizás la fórmula es más sencilla: respeto a las personas, a sus libertades y derechos. Cese a las proclamas de guerra contra la clase media y valoración de su capacidad de modelaje social: este es el mejor camino contra la pobreza. Además de cumplir lo que dicen Sen, Becker, De Soto y Yunis, es decir, con los requerimientos y valores de la clase media.

La clase media es una derrota de la irresponsabilidad colectiva

Una clase media no puede ser tal si no logra arrancar, aunque sea a dentelladas, el dominio de su territorio de reproducción. Una clase media que no es amo ni esclavo, que sólo tiene poder sobre sí misma, que ejerce su voluntad de poder sin limitaciones.

La otra gran muralla que pretendió erigirse en el camino hacia la libertad es la *irresponsabilidad colectiva*, que conducía ineluctablemente a la atribución de todas nuestras infelicidades a un ente externo, a otro fuera de nosotros. En la atmósfera reinaban estas dos grandes razones o instrumentos; la primera: la clara visión de un enemigo de clase, es decir, aquel que me explota, exprime la plusvalía, que extrae lo que tengo a su favor, y un segundo jinete del apocalipsis, que no es otro que la dependencia

de lo que está fuera de mí mismo. El renombrado *locus de control externo*.¹⁴ Por esta senda, las oportunidades de designar enemigos y culpables es casi infinita: el imperio, el capitalismo, la burguesía, los intelectuales, la propiedad, la ganancia, la religión, los medios de comunicación, todos agrupados en la categoría de enemigos y culpables. Estos siniestros jinetes (la lucha de clases y el *locus de control externo*) sólo tenían un camino: dividir, repartir lo que existe, victimizarnos. La repartición se afina en lo que tienen los otros. Nadie es ni será dueño de nada, sólo el Estado es dueño de todo. El Estado te permitirá usar las cosas, sobrentendiendo que nunca serán tuyas; pretenderlo es simplemente egoísmo.

La clase media es aquel sector de la sociedad en que se ha refugiado la voluntad de poder, o también la clausura de esa esperanza metafísica que encierra la convicción de que sólo puede alcanzarse lo mejor y la felicidad en otro mundo no-real o en la remota posibilidad de que un mesías venga al rescate. La clase media se fortalece con la idea del presente y la voluntad de poder. Vive como realidad que puede transformar y transformarse.

La clase media puede vencer los guetos del etnicismo

El mencionado dominio de prácticas y creencias tradicionales sobre el modo de ser de grandes agrupaciones humanas, la imbatibilidad de la costumbre, de los ritos arcaicos, comienzan a ser iluminados por la aparición activa de los seres humanos de la clase media que creen que su principal razón de vida es tener un proyecto, amamantarlo, crearlo, luchar por él. Cuando el sentimiento y la conciencia de este poder se imponen en un grupo humano se está exterminando el dominio étnico, cuasi zoológico, que conlleva la adscripción a una raza o rasgos genéticos. La clase media es humanidad y tiene todos los colores y suma todos los rasgos de la humanidad.

La clase media no destruye la tradición ni los valores ancestrales, pero es capaz de mirarlos, de evaluarlos, de construir un orden donde ellos forman parte pero donde su vida no está signada por el fatalismo que parecían conllevar. Por este camino lo tradicional se convierte en riqueza, en lo que ha sido creado, en lo que me ata a un mundo pero que no me domina. Es aquella famosa *relatividad cultural*¹⁵ pero ahora impregnada de libertad.

¹⁴ Rotter, J. B. "Aprendizaje social y psicología clínica". 1954.

¹⁵ Franz, Boas. *Antropología general*. 1938.

Adiós a las masas

El rotundo fracaso del marxismo contra la pobreza es no haber intuido la posibilidad de emersión y la potencia de la clase media. Marx ni siquiera llegó a vislumbrarlo. Su visión de la sociedad se encierra en la pugna “burguesía y masas”, visión expresada claramente en el texto del *Manifiesto comunista*. Para el marxismo existe una burguesía dueña de los medios de producción y una masa de trabajadores explotados. Marx propone una ecuación simple y ahistórica: empoderar a las masas y destruir a la burguesía. Simplificación infantil que ha logrado dividir al mundo, provocando millones de muertes. Aun asumiendo que en ese momento de la historia apenas se barruntaba la formidable potencia de la autosuperación por esfuerzo propio como forma moral superior del capitalismo, ni la significación del capital humano y aun menos la posibilidad de una sociedad del conocimiento. Según el marxismo nunca hubiese podido existir un Bill Gates, que construye su riqueza sólo a partir de su conocimiento.

Todas estas pretensiones marxistas siempre acaban en la imposición de colectivismos despóticos, bajo la excusa de que se trata de desviaciones de los socialismos reales que hasta ahora son los únicos que han existido.

Las masas son aglomeraciones de seres humanos pujando por vivir, por encontrar salidas, las múltiples que existen y que ninguna de ellas es la lucha de clases.

Si nos atenemos a la nomenclatura marxista, los microempresarios que proliferan en todo el territorio latinoamericano, que desarrollan tenazmente una habilidad, un arte, un pequeño capital, serían pequeños burgueses reaccionarios a los cuales hay que aplastar. Mucho más útil y provechoso para nuestro mundo sería entender y acercarse a estos microempresarios como emprendedores, como gente poseída ya por el espíritu de la clase media.

Clase media es la gente que tiene el empuje desde su pobreza para integrar a sus hijos a niveles de educación superior. O el trabajador que en su pequeño taller hace crecer su clientela. En fin, todo aquel que no vive aplastado por sus necesidades básicas. Por ello no se define sólo por el nivel de ingresos sino por la fuerza de su espíritu de vida y realización. Está integrada por ex pobres que han logrado ascender por su esfuerzo personal.

Marx no logra concebir su existencia porque en su visión rudimentaria la sociedad está dividida en explotadores y explotados autodestruyéndose.

La gran paradoja es que el capitalismo, en lugar de cavar su sepultura, como lo pronosticó, ha dado lugar a este poderoso movimiento que está cambiando la historia, personas que aprenden, que superan la exclusión y luchan por su autonomía personal y colectiva.

Ha sido un devenir distinto al que auguraba la marxista polaca Rosa Luxemburgo, quien pronosticaba un proceso creciente de degradación de las masas que sólo podría ser salvado por su propia iniciativa, imponiendo un socialismo redentor dotado de una carga de instintos sociales capaces de desplazar el egoísmo y la inercia generada por la expansión del capitalismo.

La iniciativa de las masas, contrario a lo expuesto por Rosa Luxemburgo, ha sido mejorarse, aprender y emprender por su propio esfuerzo y no por “instintos sociales”, que, como todo oxímoron, es difícil que exista.

Las masas, en lugar de degradarse, han tenido un parto grandioso en el capitalismo: una clase media que lucha por los derechos humanos, protagonista de todos los movimientos contra la miseria y el autoritarismo. La clase media, el nuevo actor de cambio, es el mejor producto del capitalismo.

La superación del binomio dominación-obediencia

Si lanzamos una mirada retrospectiva a la historia de la humanidad encontraremos, sin ninguna ambigüedad, que las sociedades se articulaban sobre una verdadera relación de subordinación, donde los poseedores de la riqueza se reproducían sobre las cenizas de sus dominados. La relación amo-esclavo podría decirse que tiene un hito trascendental en la guerra de secesión americana, que más que una liberación política significa, dentro de un ambiente liberal, la apertura a una nueva fuerza social capaz de avanzar y trascender la relación explotado-explotador. Allí comienza a gestarse como fundamento de la democracia americana el ascenso de nuevos sujetos libres para aprender y para trabajar. Condiciones que comienzan a crear el sustento de una relación social que con todas sus deficiencias e imperfecciones proclama la igualdad ante la ley y la generación de un clima de igualdad de oportunidades. Esta lucha fue notoria en el caso del reconocimiento de los derechos de las minorías afroamericanas, resultado de las luchas y los retos autoimpuestos por este grupo de ciudadanos. No podía relanzarse la democracia americana hasta que se superara este hito, reminiscencia del esclavismo, educándose y accediendo al trabajo en condiciones de igualdad con el resto de la población. Al final de la guerra

de secesión comienza una historia lenta y progresiva de la población negra americana para lograr la superación personal de sus individuos, hasta el punto de prácticamente adueñarse de parcelas del devenir social, lo cual es sólo una muestra del principio de esta integración social que vive el pueblo americano y a la cual hoy se suman masas ingentes de población venida del sur del continente americano.

En las nuevas relaciones sociales no se trata de dominación y obediencia. Para comenzar podríamos decir que por primera vez en la historia de la humanidad se reconoce al otro, al no propietario, como sujeto activo, capaz de crear más que obedecer. Las relaciones se vuelven más complejas, surgen nuevos campos: la negociación sustituye a la guerra, la contractualidad sustituye la dominación, el comercio a los poderes imperiales como vínculo de los pueblos, el poder de gobernar no es divino, no resulta de la fuerza militar, ni de la dimensión de la propiedad. El poder emana por primera vez de la historia de aquellos que serán gobernados.

La clase media se torna el nuevo sujeto histórico porque, montado sobre sus dos pies, constituye la fuerza de la persona humana en su capacidad de autotransformación, superación y creación de un nuevo mundo.

Para que la clase media exista es imprescindible que se alineen nuevos valores: el respeto al otro, la libertad y la responsabilidad como fundamentos de su existencia y de su libertad.

Clase media poderosa pero vulnerable

Si aceptamos este nuevo y formidable liderazgo de la clase media a favor de la libertad y la democracia, es muy importante reconocer su vulnerabilidad, tal como señalan organismos internacionales: “Una creciente y vibrante clase media es señal de buenas perspectivas económicas en América Latina. Sin embargo, los latinoamericanos que se encuentran en el medio de la distribución del ingreso, se siguen enfrentando a considerables problemas en términos de su poder adquisitivo, nivel de educación y estabilidad del empleo. Estos grupos aún tienen un gran camino que recorrer para ser comparables con las clases medias de las economías más avanzadas.”¹⁶

Esta vulnerabilidad, sin embargo, tiene dos caras. Quizás la más notable es la que inculca la debilidad intrínseca de las economías latinoamericanas, cuyos periodos de apertura, flexibilización de reglas de juego y búsqueda de fortalecimiento institucional permanentemente enfrentan altibajos. La

¹⁶ Gurría, Ángel. Secretario General de la OCDE, 2010.

otra fuente de vulnerabilidad de la clase media es la concerniente al rol de defensor de la libertad y la democracia, que la convierten automáticamente en sector vanguardista de la sociedad, capaz de frenar intereses políticos y económicos que persiguen la riqueza fácil, la concentración del poder, el atropello a la justicia y, sobre todo, la imposición de aventuras políticas de corte marxista.

Por estas razones la preservación de la clase media, su fortalecimiento y expansión tiene que ser enfocado como un objetivo central de los proyectos de país cuyo gran objetivo coincida con la protección de la libertad. En este concepto es de singular importancia la mirada hacia los sectores de la economía informal que en muchos de estos países agrupan a cerca de la mitad de su población activa. Tal como señala la OCDE: “los gobiernos latinoamericanos deben asegurar que los estratos medios no descendan en la escala económica. La informalidad en el mercado laboral es muy elevada en este segmento de la población. Dado que el empleo informal está estrechamente relacionado con una baja cobertura de protección social, menos de la mitad de estos trabajadores pertenecientes a los estratos medios se benefician actualmente de una cobertura adecuada de seguridad social al momento de llegar a la vejez o al perder su empleo. En Chile el 39% de la población que se encuentra en los estratos medios no contribuye al sistema de pensiones. Este número aumenta al 52% y 67% en Brasil y México, respectivamente, y a un 95% en Bolivia.”

La posibilidad de que este sector pueda prosperar, a través de regulaciones que le permitan mejorar su nivel educativo, su capacidad para adquirir tecnología y su potencial empresarial, tiene un doble sentido: económico, por su contribución a la mejora del ingreso de los más desfavorecidos, y político cultural, porque se promovería una movilización sin precedentes desde los sectores más pobres, de menores ingresos, hacia la gestación de una clase media en sus primeros estancos, y que es posible avizorar como un nuevo contingente defensor de la libertad.

La clase media es manifestación de la superación moral del capitalismo

Una diferencia que pareciera estar muy clara entre los movimientos sociales que se desprenden de la clase media es que la motivación no es ideológica sino puramente valorativa. Lo que se busca defender no es la imposición de alguna visión utópica generalmente desprendida del marxismo. La idea es asegurar las libertades, eliminar los regímenes dictatoriales, enfrentar la

corrupción derivada de la concentración abusiva del poder, influir en las tomas de decisiones que garanticen la atención para los más vulnerables. Con estas consignas, América Latina se ha visto ocupada por infinitos grupos de organizaciones ciudadanas que realizan labores cuya finalidad última es reconducir la atención hacia los problemas centrales de la sociedad omitidos por regímenes ensimismados en la imposición de modalidades políticas o en la concentración del poder.

Estos movimientos se emparentan con la expansión de las posibilidades de acceder a las universidades, a la posibilidad de formarse científicamente en el estudio de problemas de salud, étnicos, ambientales, educativos, energéticos, en problemas sociales como la atención a sectores de alta vulnerabilidad, en la adopción de medios transparentes para la renovación de las autoridades gubernamentales, el enfrentamiento de la violencia contra las personas y sus bienes, el ejercicio de la contraloría social en las políticas públicas y en todos aquellos temas que implican un privilegio de los derechos ciudadanos para optar por mejores condiciones de vida, y por gobiernos transparentes.

Para los nuevos movimientos sociales, los motivos son valores y no ideologías. Su ruta, por lo tanto, sólo puede ser altruista, como el nuevo determinismo que, en lugar de justificar la dependencia y la exclusión, nos permita avanzar hacia la libertad. Vía que a su vez permita articular las piezas que signan la sencilla complejidad de la realidad latinoamericana. Una terca realidad que rechaza la extemporánea e inverosímil imposición del comunismo.

Tal parece que la gran ganancia de estas últimas décadas empieza a hacerse evidente en el fundamento del *altruismo* como ser del nuevo proyecto de sociedad. Muchos latinoamericanos, angustiados por la imposibilidad de alcanzar la libertad, han convertido en una obligación y sentido de vida el adentrarse, recorrer, ahondar en los vastos territorios de la conciencia e infraconciencia de nuestros pueblos, empeñados en el retorno a utopías colectivistas; periplo subjetivo que parte siempre con la consigna moral de redimir a los más débiles, a los necesitados: quizás la más atractiva ilusión para nuestros espíritus ávidos de superar la mala conciencia que se puede derivar del hartazgo consumista.

Este camino, al igual que una enfermedad terminal, pretendió ocupar todos los intersticios de nuestra mente, nuestro espíritu y nuestra sociedad. Sin embargo, el resultado ha sido asombroso: del intento de dominación ideológica y política han brotado los anticuerpos más poderosos de nuestra

historia, que están imponiendo, indeteniblemente, una clase media cargada de altruismo, la otra cara de la moneda, como senda para la reconstrucción del país. Altruismo entendido como un comportamiento que aumenta las probabilidades de supervivencia de otros a costa de una reducción de las propias; altruismo entendido como la preocupación o atención desinteresada por el otro o los otros, al contrario del egoísmo. Sentimiento altruista de hacer el bien a los demás, aun a costa del propio provecho.

De allí nacen las preguntas que se formulan estudiantes, trabajadores y agremiados en muchas partes de Latinoamérica y en otras del Medio Oriente: ¿y si nos unimos para derribar dictadores, sacar presos políticos de las cárceles y apostamos hasta el final, o si impedimos que el Estado se apropie de las empresas de los ciudadanos? Si en lugar de atacar al empresario, ¿lo aliamos en defensa de nuestros empleos, nuestros trabajos, si reclamamos al Estado-patrón que dignifique nuestra profesión, nuestros salarios? ¿Y si asumimos nuestras vidas, usando para ello nuestra propia voluntad y conciencia, en lugar de dejarnos aplastar por esas viejas y deshilachadas banderas del marxismo, de la mala conciencia que nos deja en el miserable papel de víctimas sin voluntad, sin poder para decidir o escoger? Una posición que crece de forma indetenible y que otorga los cimientos de lo que llamamos nuevos proyectos de país. Iniciativas que surgen frente a la áspera pregunta o acusación de que no han sido los demócratas latinoamericanos capaces de gestar un proyecto de sociedad, o que no existe ninguna propuesta alternativa que permita vislumbrar el final del camino. Más grave aún, la acusación de que los opositores al comunismo carecen de un proyecto de sociedad.

Acusación cargada de una enorme injusticia, en primer lugar, porque oponerse al comunismo ya configura la libertad como alternativa. Acusación injusta, además, porque el proyecto de sociedad se ha ido construyendo en el fragor de la lucha, en el rechazo a la destrucción. Si no se acepta el comunismo es porque se anidan otras esperanzas. Cada día es más evidente que los valores del colectivismo no han sido transferidos; la oportunidad para la imposición del viejo socialismo decrece lenta e inexorablemente. En lo más recóndito del alma de los que han creído en la promesa de revolución persiste una batalla campal entre la fidelidad a unas promesas traicionadas históricamente y el terror de sentir que no hay nada en que creer. El miedo a un futuro incierto plagado de angustiosas preguntas. ¿Será cierto que el capitalismo es el mal; que los empresarios no tienen salvación por su

egoísmo? Una duda ronda en las mentes: “si todos los países socialistas-comunistas se han derrumbado, si la gente huye despavorida de ellos, ¿podrá ser distinto aquí?” Estas son preguntas de todos los días.

Esta negación a apropiarse de los argumentos de las llamadas revoluciones no puede respaldarse sólo en la búsqueda de una mejor razón técnica. No es porque los socialismos reales no hayan sido eficientes o productivos. No se trata sólo de proponer una mejor razón técnica. Lo que está en juego es el giro cartesiano desde la *destrucción al altruismo*, aquello que nos permita soñar con un mundo mejor. Por lo tanto, no son sólo políticas públicas, programas, construcciones, acueductos, carreteras, que si bien son imprescindibles, también un dictador puede hacerlo, como ya hemos visto en el pasado.

Se trata simplemente de tomar una gran decisión: sólo derrotaremos la violencia con la paz y el respeto al otro; la pobreza sólo se desvanece con la superación de cada uno y de todos; el esclavismo del reconcomio desaparece cuando sentimos que el “otro” no es nuestro enemigo o solamente un explotador.

Los movimientos sociales que luchan en muchas partes del mundo por la libertad son expresiones de la nueva clase media, educada, informada, consciente de la necesidad de las leyes y de la justicia para garantizar la libertad.

Ellos configuran la potencial *unión, concertación o alianza*, como queramos llamarle, de los sudamericanos en torno a la imposición de la democracia. Dinámica de reclamo que se ha conformado lenta y progresivamente como el gran muro de contención ante la pretensión de revivir el comunismo en estos territorios.

Hoy vemos emerger los fragmentos del más poderoso movimiento social que ha contado Sudamérica en el último siglo, que no son montoneras o militares, como en los siglos XIX y XX, sino ciudadanos de todas las edades y rincones conscientes de que la democracia no es un regalo sino el producto de un inmenso y responsable esfuerzo de los ciudadanos en pos de la libertad.

El corazón del proyecto de sociedad, fundamento de la unidad, sólo puede ser un poderoso intangible: el altruismo, es decir, poner toda la voluntad personal y colectiva para detener la matanza y la corrupción —como muestra del peor egoísmo—; regenerar a los que asesinan o a los que están en cárceles condenados a no ser redimidos; detener el odio hacia el otro, al que se ha esforzado para superarse, negando así nuestras capacidades creativas y lo más valioso que tenemos, nuestra libertad para

decidir por el bien y la libertad altruistamente. En y desde el altruismo podemos aspirar a un mundo donde convivamos y reine la equidad, la inclusión y las oportunidades para todos.

L
a
a
d
d
e
r
r
b
i
a
t
r
a
r
i
b
e
a
d
e
a
a

Premio categoría “Estudiantes”

**La teoría *legal*, compatible
con la teoría *económica***

Elder Francisco Flores Durán



Elder Francisco Flores Durán nació en la ciudad de Guatemala en 1989. Estudia en la Facultad de Derecho de la Universidad Francisco Marroquín y trabaja como auxiliar de cátedra en el Centro Henry Hazlitt. Su correo electrónico es efduran@ufm.edu.

I. Introducción

Quisiera iniciar haciendo un recordatorio histórico sobre la idea de que los derechos empiezan con la existencia de clases o de jerarquías sociales en una población, ya que éstas implican un trato distinto a ciertas personas dentro de la sociedad. Pero, a pesar de ello, todos tenemos los mismos derechos, ya que existen unos derechos inherentes a la esencia humana, los cuales deben ser respetados y protegidos.

El surgimiento de la doctrina de los derechos individuales se da al mismo tiempo que el surgimiento del capitalismo (siglos XVII y XVIII). Años más tarde, con la Declaración de los Derechos del Hombre, adoptada por la Asamblea Nacional de Francia en 1789, la doctrina de los derechos se enfatiza y extiende por todo el mundo. De ahí que el siglo XIX sea considerado como el siglo de los derechos individuales; no ha habido siglo en el que la propiedad privada haya estado más protegida. Más adelante los derechos de propiedad fueron sustituidos por los llamados derechos económicos; la diferencia es que éstos imponían obligaciones, no límites, como los de la propiedad.

El derecho de propiedad es uno de los derechos fundamentales de la persona humana, ya que al respetarse este derecho automáticamente se respetan los demás. Es decir, no solamente limita a los individuos respecto de la propiedad de los otros, sino que también limita y justifica el ejercicio del poder (del gobierno), y por ello permite el desarrollo de todo individuo.

Tenemos que seguir luchando, porque la denominada sociedad, muchas veces debido a la apatía de la realidad que nos rodea, y sumándole las preocupaciones personales, se disipa en un abrir y cerrar de ojos. También se nos ha hecho creer que el orden que rige a nuestros países está ya establecido y que no tolera cambio alguno, porque consideran que el Derecho por su fin, que es la paz, ya está ganado, pero, como dice el gran escritor Rudolf Von Ihering, la lucha es el medio para alcanzar el derecho.

II. Relación entre derecho y economía

Para hablar acerca del tema del derecho y su relación con la economía, no encuentro a ningún autor que haya elaborado mejor este tema que Friedrich Von Hayek. Él extendió su análisis de la sociedad al examen de la emergencia “espontánea” de las reglas legales y morales. Su teoría legal y política enfatizaba que *el imperio de la ley es el fundamento necesario de la coexistencia pacífica*.

Contrastaba la tradición del *common law* con la de la ley estatutaria, por ejemplo, los decretos legislativos. Mostró que la *common law*, el derecho consuetudinario, emerge, caso por caso, en lo que los jueces aplican a los casos particulares las reglas generales que son, en sí mismas, producto de la evolución cultural. De esa forma explica que “inserto en el derecho consuetudinario hay un conocimiento conquistado a través de una larga historia de ensayos y errores”. Esto lo llevó a la conclusión de que *la ley, como el mercado, es un orden “espontáneo”, producto de la acción de los hombres pero no de ningún plan de ellos*.

III. La evolución

Para poder hacer un análisis apropiado de la manera en que Hayek concibe el concepto de *evolución*, nos remontaremos a sus tratados, ya que en sus escritos hace referencia al término *evolución cultural*, el cual es considerado hoy como parte esencial de su pensamiento.

El concepto de *evolución cultural* se refiere a la evolución de la *tradición de reglas y normas aprendidas, tales como las que hacen referencia a las normas aprendidas sobre la propiedad, la honestidad, el intercambio y la competencia*. Las reglas aprendidas sobre estas materias son *adquiridas a través del tiempo* y como parte de la herencia cultural de todas las personas.

Estas reglas, según Hayek, han surgido a través de las experiencias adquiridas por diferentes grupos de personas, que han experimentado ciertas ventajas a través de sus vidas, aun sin estar conscientes de ello.

En otras palabras, *son reglas que se han ido generado, incluso accidentalmente, gracias a las experiencias, a base de prueba y error, que generaciones de personas han tenido*. Estas instituciones han permitido el desarrollo de un orden que ha logrado mantener a una masiva población.

Las experiencias que han resultado exitosas pasan a ser prácticas que se heredan a través de la educación y la imitación. Es decir, la evolución no es un concepto biológico, como la mencionada anteriormente, sino cultural, en el sentido en que la sociedad avanza mediante la transmisión de prácticas exitosas en la vida en sociedad. Se puede establecer, entonces, que difiere del pensamiento de Darwin, quien piensa que la evolución es un concepto biológico que implica el cambio paulatino de organismos.

Para Hayek, *la evolución cultural es la transmisión de un conjunto de conocimientos que han resultado exitosos anteriormente*. Por esta misma razón, Hayek establece incluso que la evolución cultural puede suceder muy rápidamente, dejando atrás la evolución genética.

Por otro lado, ya explicada la evolución, ahora tenemos que ver el tipo de reglas a aplicar. Éstas tienen que ser de aplicación general y muchas veces se expresan de forma negativa; es decir, son una prohibición de la conducta humana natural. Dichas normas pueden ser las que nos prohíben ser agresivos con otros seres humanos. Hayek expresa que estas reglas generales no son naturales al ser humano, pues buscan suprimir su estado natural, y así hasta pueden ser detestadas por los hombres.

Se puede decir que la evolución es un proceso que sucede espontánea y accidentalmente entre la sociedad sin que sus miembros estén conscientes de que esté pasando ni conscientes de por qué siguen ciertas normas; por lo que se puede afirmar que Hayek está en contra del llamado determinismo.

El determinismo se puede definir como el pensamiento filosófico para el que cualquier evento, incluyendo la acción humana, está determinado por una cadena de actuaciones previamente determinadas. Es decir, es la noción de que todos los eventos ya están determinados y que el futuro ya está fijado. También cabe mencionar que, según Hayek, la evolución se contraponen al fatalismo y a la corriente que cree que el ser humano no puede cambiar su destino.

El hombre acumula información por medio de la herencia, la educación y la imitación y utiliza esa información según él lo crea mejor. Así, cada individuo conoce información diferente y la utiliza según crea mejor, y si es exitoso beneficia a toda la sociedad. Por lo que la información que conoce cada individuo dentro del grupo social es importante para el desarrollo de la cultura.

Se puede concluir que la evolución es algo que ocurre dentro de la sociedad y que busca la mejor sobrevivencia de los individuos que conforman esa sociedad, aun sin que ellos estén conscientes de ello. Está en contra del racionalismo, puesto que es un proceso espontáneo y no la creación de una mente o de un grupo de personas que están dirigiendo a los demás.

No está en contra de la razón, sino *en contra de la idea de que el orden dentro de una sociedad es producto de la razón de una sola persona o de un grupo de personas*. Pues las normas sociales de conducta de los seres humanos son producto de una herencia cultural.

IV. Estado de derecho

Una de las nociones que Hayek menciona con más insistencia a lo largo de su obra es la aplicación de reglas a todos por igual. Una vez más se refiere al Rechtsstaat o Estado de derecho. Por ejemplo, en la aplicación de este principio, repudia el impuesto progresivo, ya que infringe el principio de igualdad. Es en este campo en el que Hayek se muestra más original, al apuntar los problemas que surgen de las legislaciones particulares emitidas por el Estado cuando escucha a los grupos de presión. Hayek confiaba en que esas cuestiones eran menores, pero desgraciadamente los casos se multiplican en nuestra sociedad.

El Estado de derecho no es por sí mismo una ley sino una doctrina metalegal; determina los atributos que idealmente debería tener la ley.

Tal como hemos venido analizando, podemos decir que *el Estado de derecho requiere que la ley tenga tres atributos fundamentales: generalidad* (también descrita como nivel de abstracción), *predicibilidad e imparcialidad*. Hayek acepta que estos atributos presentan problemas de definición e interpretación y que en la práctica sólo pueden alcanzar una realización aproximada. Así, *el Estado de derecho es un ideal, pero como tal, aun si no es totalmente alcanzable, proporciona puntos de referencia o criterios a través de los cuales puede ser juzgada la compatibilidad de las leyes con los requerimientos de un pueblo que vive en libertad bajo el derecho.*

V. Derecho, legislación y libertad

En el quinto capítulo de su obra *Derecho, legislación y libertad*, Hayek hace referencia a las *normas de recta conducta*, aplicables a un número indefinido de casos futuros, descubiertas a partir de conductas ya establecidas en la

práctica. Nos dice que *los órdenes espontáneos responden a este tipo de leyes*; de aquí es de donde podemos concluir que *para que un orden normativo responda a conductas, y así en el futuro lo podamos aplicar, éste debe ser compatible con los modelos económicos*, ya que no es diferente el origen de la economía y el derecho; no es que uno sea dogmático y el otro teleológico, sino que, cuando miramos ambas ciencias y vemos que *su base es el orden espontáneo*, podemos concluir que pueden ser compatibles y generar los resultados esperados.

En el sexto capítulo la contrapartida al punto anterior sería la ley de la legislación o *Thesis*, definidas como las “reglas de organización diseñadas para alcanzar determinados fines, para ejecutar órdenes positivas sobre algo que debe hacerse o sobre unos resultados que hay que conseguir, o bien referentes a los distintos órganos a través de los cuales el gobierno realiza sus propias actividades objetivas; reglas subsidiarias de las órdenes particulares que señalan los fines que hay que perseguir y las tareas asignadas a cada órgano del propio gobierno”.

Sus *estudios sobre la sociedad* estaban invariablemente precedidos por un análisis de la *naturaleza humana*. El reconocimiento de que cada individuo posee valores, virtudes, sentimientos, pasiones y defectos, y de que no son iguales y muchas veces se contradicen entre sí, le permitió deducir ciertos principios.

La idea central es que: a) el hombre actúa siempre buscando una satisfacción personal, un *interés propio*; b) tiene *limitaciones cognoscitivas* que no sólo le impiden tener un conocimiento cabal y detallado de las circunstancias actuales sino que dificultan su comprensión de los orígenes de la sociedad y de su evolución posterior; y c) se enfrenta a un *mundo con recursos escasos*.

VI. Propiedad privada

En el caso de la propiedad privada, en cambio, *cada individuo puede manifestar directamente sus preferencias dentro de los límites de su propiedad*, lo que no ocurre con la propiedad pública, donde quienes deciden no soportan en igual medida las consecuencias de sus elecciones y trasladan los costos a terceros. Esta especial concentración entre costos y beneficios en quienes toman las decisiones es un aspecto central de la eficiencia de los derechos privados de propiedad.

Pero, además, *la propiedad privada permite revelar preferencias por medio del sistema de precios y asignar de modo eficiente recursos escasos*.

Como lo enfatiza la Escuela Austriaca de Economía, y particularmente autores como Hayek y Ludwig Von Mises, sería imposible el cálculo

económico sin la existencia de precios de mercado, institución que depende claramente de la existencia previa de derechos privados de propiedad.

En efecto, *la propiedad privada permite la formación del precio de mercado, que actúa como dispositivo eficiente para concentrar y trasladar a los agentes la información que está dispersa, y de esta manera brindar conocimiento acerca de las preferencias y necesidades relativas de los consumidores.*

VII. La mano invisible

Hayek, en el siglo XX, catalogó la organización social como un orden espontáneo, pero su concepción era casi la misma que la de Adam Smith, y se compone de tres pasos lógicos.

El primero es la observación de que *la acción humana frecuentemente tiene consecuencias que no son entendidas ni buscadas por los actores.*

El segundo es el argumento de que *la suma de estas consecuencias impensadas de una gran cantidad de personas en un largo periodo de tiempo, dadas las condiciones correctas, resulta en un orden entendible para la mente humana y que aparece como si fuese el producto de algún planificador inteligente.*

El tercer y último paso es el juicio de que *este orden es beneficioso para los participantes, de una manera que ellos no buscan pero que de todos modos les resulta deseable.*

Tan sólo en los tipos más simples de organización es posible que todos los detalles sean determinados por una mente única.

Pero nadie ha conseguido hasta ahora ordenar deliberadamente todas las actividades que integran el quehacer de una sociedad compleja. Si alguien en algún momento lo logra, la misma no podría ya hacer uso de una pluralidad de inteligencias y quedaría obligada a depender tan sólo de una de ellas. El orden social correspondiente no podría ser de gran complejidad sino extremadamente primitivo, tanto como no tardaría en serlo la mente clave cuyo conocimiento y decisiones hubiesen de abarcarlo todo.

VIII. A manera de conclusión

Al describir las características de una sociedad centralmente planificada, Hayek mostró con claridad que a medida que se decide regular algunos aspectos de la vida privada se producen efectos sobre todos los demás, lo que torna necesario ampliar la esfera de intervención legislativa. Entonces el planificador concentrará en sus manos un enorme poder para decidir

hasta los más mínimos detalles de la vida privada. Este poder hace que la lucha por alcanzarlo sea encarnizada y que su precio económico sea cada vez más alto.

Paralelamente, los particulares se verán en la necesidad de vincularse de alguna manera con quienes ejercen el poder como único medio para alcanzar sus metas privadas, y por ese camino se terminan politizando hasta las más íntimas decisiones personales.

Fue a partir de entonces que Hayek brindó una de sus mayores contribuciones filosóficas, al explicar el proceso por el cual la ley positiva produce esta *politización* del derecho, lo que en rigor supone su destrucción. Defendió la *visión evolutiva del derecho*, representada fundamentalmente por el orden jurídico de elaboración judicial, al estilo del antiguo derecho romano o el *common law* inglés, donde la ley es descubierta en casos concretos por jueces que se basan en costumbres y precedentes que existen con independencia de la autoridad política. En el derecho legislativo, en cambio, la ley es expresión de la voluntad del poder político para regular la conducta de las personas.

Algo que no puedo dejar de resaltar es que Hayek pensaba que el término *institución* es confuso, pues sugiere algo deliberadamente instituido. Proponía reservarlo para las creaciones artificiales del hombre, y utilizar en su lugar un término más neutral como *formaciones*, para aplicarlo a fenómenos como el dinero o el lenguaje.

La libertad de los británicos no fue originalmente producto de la separación de poderes entre el legislativo y el ejecutivo, sino del hecho de que las decisiones de los tribunales se inspiraban en el *common law*, un derecho que existía independientemente de cualquier voluntad y que, a la par que era vinculante para los tribunales, era desarrollado por otros; un derecho en el que el Parlamento rara vez se entrometía si no era para aclarar algún punto dudoso de un corpus legal preexistente. Puede incluso decirse que en Inglaterra se había desarrollado una especie de separación de poderes, no porque tan sólo el legislativo hacía las leyes sino porque no las hacía, ya que la ley era determinada por tribunales independientes del poder que organizaba y dirigía el gobierno, de ese poder equivocadamente denominado “legislativo”.

Se entendía que esa organización espontánea que se da en la sociedad sólo era compatible con un sistema jurídico que, garantizando la libertad y protegiendo la propiedad, consistiera en una serie de principios elaborados por jueces a partir de la resolución de casos concretos. Incluso, explicaba Hayek, una de las consecuencias más

importantes de la pretensión constructivista, más allá de la imposibilidad fáctica de planificar la sociedad, es que la mera pretensión de planificarla hace perder a las personas las ventajas de ese orden espontáneo que en su lugar podría desarrollarse, provocando efectos perjudiciales difíciles de calcular.

El orden espontáneo que se produce en una sociedad cuando las personas pueden tomar decisiones libremente y existe un mecanismo institucional para solucionar los conflictos; es un orden mucho más complejo de lo que a simple vista parece. Con mucha claridad Hayek explicó que, cuando los legisladores intentan alterar algunos aspectos de este orden a través de leyes positivas, lo que ocurre en cambio es que producen alteraciones en otras áreas que ni siquiera habían sido tenidas en cuenta por ellos. Las decisiones individuales rara vez son totalmente inocuas para los demás. El proceso de mercado, el sistema de precios y un mecanismo judicial de resolución de disputas han mostrado ser los caminos más eficientes para hacer que esas externalidades sean lo menos costosas posibles.

Hayek muestra *la importancia de considerar al orden social como un todo indivisible* que se desarrolla y crece espontáneamente a través de los acomodamientos individuales producidos por una multitud de decisiones no coordinadas entre individuos que persiguen sus propios planes y objetivos. *El proceso económico es un aspecto de ese orden espontáneo, y el modo en que se lo puede proteger legalmente es a través de la definición de derechos de propiedad, el establecimiento de un sistema eficiente de protección judicial de los contratos, la responsabilidad por daños y la reducción de externalidades.* En la mayoría de los casos, dadas determinadas condiciones legales, el proceso de mercado y el sistema legal en constante evolución permiten coordinar mejor los planes individuales de acción, sin necesidad de legislación o planificación centralizada.

Basándome en Hayek, que llegó a la conclusión de que leyes imperativas como las que pueblan los sistemas legales en la actualidad, arbitrarias, específicas y sectoriales, en el lugar de gobernar, crean desorden, sencillamente considero que éstas no deberían ser sancionadas debido a que no contribuyen en lo absoluto a la cooperación entre los miembros de la comunidad y, en lugar de dar paso a la evolución de la economía y el derecho, los hacen retroceder.

Los órdenes espontáneos no son totalmente controlables, como lo son los artificiales. Hayek introduce una relación entre orden artificial y organización. Estas últimas, justamente, admiten un control tan amplio como aquel que determine la razón constructiva de su autor. En cambio, los órdenes espontáneos nacen de la subordinación de sus elementos a

ciertas normas, “como reacción de los mismos al medio que los rodea”.

Esas normas no precisan ser conocidas; basta con que los elementos que componen el orden se comporten de acuerdo con ellas. Y por esta razón se expresan a través de regularidades. Estos órdenes incluyen elementos variados que escapan a toda constatación y manipulación. En la configuración de estos órdenes se da un proceso de selección de los elementos prevalentes imposible de conseguir artificialmente, justamente por su alto grado de complejidad.

Por esta razón termino afirmando que, *si se desea seguir utilizando al máximo el saber que se halla disperso entre todos los miembros de la sociedad, no sólo resulta imposible reemplazar un orden espontáneo por una organización, sino que tampoco cabe mejorarlo o corregirlo mediante intromisiones directas.*

Bibliografía

Hayek, Friedrich A. von. *Derecho, legislación y libertad*. Madrid-Guatemala: Editorial Universidad Francisco Marroquín-Unión Editorial, 1979.

---. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1982.

---. *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial, 1990.

Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós, 1966.

Nishiyama, C., y K. R. Leube (eds.). *The Essence of Hayek*. Stanford, California: Hoover Institution Press, 1984.

Mención

Inflación y libertad individual

Axel Kaiser



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

Como cualquier otro impuesto, la inflación actúa determinando las políticas de individuos y de empresas que todos estamos obligados a seguir. Desincentiva toda prudencia y ahorro. Estimula el despilfarro, el juego y los desperdicios imprudentes de todo tipo. Usualmente hace más lucrativo especular que producir. Destruye toda la fábrica de las relaciones económicas estables. Sus injusticias inexcusables llevan a los hombres a medidas desesperadas. Planta las semillas del fascismo y del comunismo y lleva a los hombres a exigir controles totalitarios. Invariablemente termina en amarga desilusión y colapso.

Henry Hazlitt

Aquellos que deseen preservar la libertad debieran reconocer que la inflación es probablemente el factor más significativo en ese círculo vicioso en que un tipo de acciones del Estado hace cada vez más control estatal necesario.

Friedrich von Hayek

Especialmente en los tiempos actuales, cuando los bancos centrales del mundo se han lanzado en una peligrosa carrera por devaluar sus monedas, el problema de la inflación debiera encontrarse en el centro de la reflexión de quienes aspiran a una sociedad libre y próspera.¹ Aunque suele olvidarse, el dinero es la piedra angular de todo sistema económico y uno de los pilares centrales de un orden social civilizado y libre. Tempranamente, los liberales clásicos explicaron que fue el surgimiento gradual y espontáneo del dinero lo que permitió el tránsito desde las sociedades primitivas basadas en el sistema de trueque, hacia las sociedades complejas caracterizadas por mercados en que bienes y servicios se transan indirectamente, dejando a los individuos en libertad de perseguir sus propios objetivos. Es debido a esta particular relación entre dinero, mercado y libertad que la inflación potencialmente deriva en el colapso, no sólo de los sistemas económicos, sino también de las instituciones que sustentan un orden social libre, sembrando las semillas del caos y el totalitarismo. Este riesgo, por cierto, no ha impedido que numerosos gobiernos a través de la historia hayan devaluado una y otra vez sus monedas en perjuicio de la población. En su célebre *La riqueza de las naciones*, Adam Smith ya advertía sobre esta irrefrenable y destructiva tendencia expropiatoria de los soberanos: “En todos los países del mundo la avaricia e injusticia de príncipes y estados soberanos, abusando de la

¹ Así por ejemplo, entre 2008 y 2011 la Reserva Federal (Fed) en Estados Unidos triplicó la base monetaria, incrementándola de US \$800 mil millones a US \$2.4 billones. En otras palabras, en tres años, la Fed, encabezada por Ben Bernanke, creó más dinero que en los 97 años previos de su existencia.

confianza de sus súbditos, ha disminuido gradualmente la real cantidad de metales originalmente contenidos en sus monedas.”² De manera más cruda, Friedrich Hayek plantearía la misma idea dos siglos después sosteniendo que “la historia es en gran medida la historia de la inflación y usualmente de inflaciones diseñadas por los gobiernos en su propio beneficio”.³

Entender la mecánica de la inflación entonces, y el por qué diversos gobiernos históricamente la han provocado deliberadamente, es crucial para comprender la amenaza que ésta implica para la libertad individual, el progreso y el bienestar social. Para ello, sin embargo, es necesario aclarar previamente una serie de confusiones en torno a lo que es realmente el dinero explicando su olvidado origen y desconocido rol en el surgimiento de la sociedad civilizada y libre.

El origen del dinero

Parece ser una creencia común el que el dinero ha sido creado y establecido por los gobiernos. La verdad, no obstante, es que las acciones del gobierno históricamente nada tienen que ver con el surgimiento del dinero. Como explicara Murray Rothbard, antes de que se desarrollara el sistema monetario, el sistema de intercambio era el trueque.⁴ Cada producto tenía su precio en términos de todos los demás y las ganancias se obtenían al realizar intercambios de productos considerados de menor valor para un individuo, por productos considerados de mayor valor para el otro individuo. De este modo, ambas partes de la transacción se beneficiaban al obtener un bien que valoraban más a cambio de otro que valoraban menos.

Como es fácil advertir, este sistema presentaba serias limitaciones. En primer lugar, no siempre era fácil encontrar a alguien interesado en los productos destinados a intercambio. Así, por ejemplo, una persona que producía manzanas y quería intercambiarlas por zapatos debía encontrar a un productor de zapatos interesado en adquirir manzanas o a alguien interesado en manzanas cuyos productos a su vez fueran de interés del zapatero. Ese es el llamado problema de la doble coincidencia.

Otra limitación relevante del sistema de trueque es el problema de la indivisibilidad, el cual enfrentaría el dueño de una carreta que quisiera intercambiarla por alimentos, por ejemplo, peces. Como el dueño de la

² Adam Smith. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund, 1981, vol. 2, pág. 80.

³ Friedrich von Hayek. *Denationalization of Money*. The Institute of Economic Affairs, 1990, pág. 34.

⁴ Murray Rothbard. *The Mystery of Banking*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2008, pág. 4.

carreta no puede fraccionarla, pues esta sólo tiene valor en cuanto unidad, simplemente no podrá intercambiarla para conseguir exactamente los peces que necesita.

Para superar este tipo de problemas es que los actores del mercado desarrollaron un medio de intercambio aceptado universalmente. Eso es lo que hoy llamamos dinero. El dinero permite toda clase de transacciones precisamente porque ha sido aceptado por los participantes del mercado como medio de intercambio válido.

Ahora bien, este proceso de establecimiento del dinero no ocurre automáticamente. Es sólo luego de una evolución gradual, en la que nuevos actores de diversas regiones aceptan los *commodities* usados como medio de intercambio, que el dinero entra en el mercado. Como afirma Rothbard: “el dinero entra en el libre mercado cuando los participantes del mercado comienzan a seleccionar *commodities* apropiados para su uso como medio de intercambio, extendiéndose ese uso rápidamente hasta que un medio general de intercambio, o dinero, es establecido en el mercado.”⁵

A través de la historia, diferentes *commodities* han sido utilizados como medio de intercambio: tabaco en la Virginia colonial, azúcar en las Indias Orientales, ganado en la Grecia antigua, cobre en el Egipto antiguo, granos, té, conchas y espinas de peces, entre otros.⁶ Históricamente ninguno de ellos alcanzó la estatura del oro y la plata. En efecto, sólo estos dos *commodities* trascendieron del uso local como medios de intercambio para convertirse en medios de intercambio universalmente aceptados, es decir, dinero, desplazando así a los demás *commodities*.

Es importante insistir que todo medio de intercambio utilizado como dinero debe ser un *commodity* que tenga un uso en sí mismo, pues es la suma de la demanda como medio de intercambio a la demanda para uso directo en un sistema de trueque, como el dinero se logra establecer en el mercado. Originalmente, el oro y la plata eran *commodities* utilizados fundamentalmente con fines ornamentales que siempre se encontraban en gran demanda. Además, eran divisibles, portables, homogéneos, durables y escasos, lo cual incrementaba su valor al tener la calidad de bienes de lujo. Por estas razones, el mercado los seleccionó como dinero.

Un excelente ejemplo de cómo funciona el proceso de establecimiento espontáneo del dinero es lo que ocurrió en los campos de prisioneros durante la Segunda Guerra Mundial. En ellos, los prisioneros desarrollaron

⁵ *Ibid.*, pág. 5.

⁶ Murray Rothbard. *What has government done to our money?*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008, pág. 14.

su propia moneda como medio de intercambio: cigarrillos. Aunque no tenían la durabilidad del oro y la plata, pues podían romperse fácilmente, los cigarrillos eran siempre escasos y su demanda era alta al ser estimados bienes de lujo. Además, eran portables, homogéneos y no presentaban el problema de la indivisibilidad. En otras palabras, los cigarrillos eran lo más parecido a un *commodity* apto para ser dinero que existía entre los prisioneros. Y como en todos los otros casos en que el dinero emergió en el mercado, en el caso de los campos de prisioneros no fue un acuerdo deliberado entre los prisioneros o alguna decisión racional lo que estableció los cigarrillos como el medio válido de intercambio, sino todo lo contrario: fueron las fuerzas espontáneas del mercado dentro del campo de prisioneros lo que llevó a los cigarrillos al estatus de dinero creando un complejo sistema de precios.⁷

Lejos de ser creado por alguna autoridad gubernamental entonces, el dinero sólo puede ser establecido por el mercado, ya que es necesario un conocimiento previo del valor de uso del *commodity* seleccionado como medio de intercambio universal. En palabras de Rothbard: “el dinero no se puede originar de otra forma, ni por todos poniéndose de acuerdo repentinamente en crear dinero de materiales inútiles, ni por el gobierno llamando a pedazos de papel ‘dinero’”.⁸

Dada su capacidad de conservar valor a través del tiempo, la plata y el oro fueron utilizados por siglos como dinero sin la necesidad de intervención gubernamental e incluso a pesar de ella. Ya sea el marco alemán, el franco francés, la libra esterlina o el dólar americano, todas estas monedas hacían referencia a unidades de peso de oro o plata. Así, por ejemplo, la libra esterlina se refería a una libra de plata, mientras el dólar adquirió su nombre de las monedas de plata forjadas por un conde bohemio llamado Schlick, quien en siglo XVI vivía en el valle de Joachimsthal. Sus monedas fueron llamadas “Joachim’s thalers” or “thaler”, de donde derivó el nombre dólar.

Dinero, civilización y libertad

La superación del sistema de trueque hizo posible el intercambio libre y masivo de bienes y servicios, lo que a su vez abrió paso al principio de especialización y división del trabajo. Como consecuencia surgió una

⁷ Para una explicación más detallada sobre este tema, ver: R. A. Radford, “The Economic Organisation of a P.O.W. Camp”. *Economica* 12 (1945).

⁸ Rothbard. *Op. cit.*, pág. 15.

sofisticada estructura de producción mejorando la calidad de vida de sociedades completas. Un elemento central en este proceso de complejidad creciente fue la competencia, la que implica el descubrimiento y selección de aquello que permite a los individuos perseguir su interés favoreciendo así a la sociedad en su conjunto.

A diferencia de lo que pretendieron los economistas socialistas, el conocimiento extraído de la competencia no puede ser adquirido mediante el mero uso de la razón teórica y por tanto el progreso que ésta permite no puede ser planificado. Como explicara Hayek en concordancia con liberales clásicos como David Hume, Edmund Burke y especialmente Adam Ferguson, la evolución social no es el resultado de esfuerzos humanos organizados deliberadamente hacia un fin previamente seleccionado, sino un proceso de modificación del intelecto humano, de adaptación y aprendizaje mediante el cual las instituciones, valores y tradiciones presentes en una sociedad van cambiando.⁹ Y dado que la información responsable del progreso se encuentra dispersa en la sociedad, el conocimiento particular que cada individuo requiere para perseguir sus objetivos solo puede obtenerse a través de un permanente proceso de libre intercambio e interacción. Hayek explica:

Es principalmente porque la civilización nos permite hacer uso en nuestro beneficio constantemente de conocimientos que no poseemos individualmente y porque el uso de este conocimiento por cada individuo en particular puede servir a otros individuos que le son desconocidos a conseguir sus fines, que los seres humanos como miembros de la sociedad civilizada pueden perseguir sus objetivos más exitosamente que si lo hicieran solos.¹⁰

En ese contexto entra el dinero como elemento central de la civilización. Además de permitir una mayor productividad incrementando la disponibilidad de medios materiales, el dinero ayuda a los individuos a perseguir sus propios objetivos al transmitir, mediante el sistema de precios, información crucial respecto a los recursos y necesidades presentes en la sociedad. La libertad que el dinero favorece, en consecuencia, debe ser entendida, siguiendo a Isaiah Berlin, en un sentido negativo, es decir, como la ausencia de coerción arbitraria por terceros. Ser libre consiste así, como el mismo Berlin sostuvo, en contar con una esfera sagrada para el individuo que ninguna autoridad o fuerza ajena puede transgredir legítimamente.¹¹ Para garantizar esta

⁹ Friedrich von Hayek. *The Constitution of Liberty*. Abingdon: Routledge, 2006, pág. 37.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 23.

¹¹ Isaiah Berlin. "Two Concepts of Liberty". *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969, pág. 4.

esfera son necesarias normas que eviten el desorden asegurando derechos fundamentales como la vida y la propiedad. Como advirtiera John Locke: “la libertad consiste en ser libre de las restricciones y de la violencia de terceros, lo cual no puede ocurrir donde no existe la ley.”¹²

Ahora bien, como una forma de resolver el problema de la coerción, las sociedades han conferido su monopolio al Estado. Éste, en tanto, tiene por función proteger la esfera privada de los individuos mediante la creación de normas abstractas –no mandatos– que delimiten el ámbito de responsabilidad individual. Al mismo tiempo, el poder del Estado, como insistió Locke, debe ser limitado por reglas y principios que aseguren la libertad individual, fórmula que hoy denominamos “Estado de derecho.” De este modo, la coerción es minimizada e independizada de un poder arbitrario, permitiendo a los individuos conocer con anticipación bajo qué circunstancias el Estado hará uso de sus poderes coercitivos. En última instancia, esta forma de coerción restringida es esencial para el funcionamiento del mercado, sirviendo al individuo para perseguir sus propios fines. En palabras de Hayek:

La coerción de acuerdo a reglas conocidas, que es en general el resultado de circunstancias en las que la persona a ser coaccionada se ha situado, se convierte así en un instrumento que asiste a los individuos en la persecución de sus propios fines y no como un medio a ser usado para los fines de otros.¹³

Al permitir el tránsito de sociedades primitivas, en las que el intercambio se realizaba a través del trueque a sociedades civilizadas, basadas en el mercado extenso, el dinero fue una pieza fundamental para superar la estructura colectivista de las sociedades tribales, en las cuales los individuos debían someterse a las necesidades de la comunidad en lugar de perseguir sus propios fines. En este tipo de orden, el jefe tribal ordenaba a los miembros de la tribu sus respectivas funciones con miras al bienestar colectivo. En consecuencia, no existía un gobierno basado en normas abstractas que delimitaran esferas de responsabilidad de los individuos, sino en órdenes específicas incompatibles con el ejercicio de la libertad individual.¹⁴ Dicho de otra forma, en lugar de estado de derecho, regía la voluntad arbitraria de una autoridad suprema, la cual también realizaba la distribución de bienes

¹² John Locke. *Second Treatise of Government*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1980, pág. 46.

¹³ Hayek. *The Constitution of Liberty*, pág. 20.

¹⁴ Para una explicación más detallada sobre la diferencia entre gobierno mediante órdenes y normas abstractas, ver: Friedrich von Hayek. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

entre los miembros del colectivo. El dinero era por lo mismo innecesario al no existir intercambios libres entre los diversos individuos.

En la época moderna, la esencia autoritaria de este tipo de colectivismo se observa en toda su dimensión en el caso de los experimentos socialistas, los que en muchos sentidos significaron un regreso al tipo de estructura política y económica de las sociedades tribales. En efecto, como argumentara Ludwig von Mises, en una economía centralmente planificada el dinero sería superfluo, pues la distribución de bienes –que antes era asumida por el jefe tribal– es realizada por una autoridad central.¹⁵ En esta clase de orden, los planificadores centrales determinan qué producir, en qué cantidades, además de quién lo producirá. Pero no sólo eso, dado que todos estos asuntos deben ser decididos por una autoridad central, ésta también debe decidir quién trabajará en qué lugar, cuál será su nivel de salario, dónde deberá vivir, qué podrá consumir, qué podrá opinar y así sucesivamente. En otras palabras, junto con la eliminación de la libertad económica es pulverizada la esfera sagrada del individuo, poniendo fin a la libertad en todos sus sentidos. De esta forma, tal como ocurría en las sociedades tribales, en lugar de perseguir sus propios fines, en un orden socialista los individuos son convertidos en medios para alcanzar fines impuestos por la autoridad, lo cual implica la desaparición del estado de derecho como garantía frente al poder estatal.

La devaluación del dinero no es más que otro método para lograr un control total del Estado sobre la economía. Hayek alertó sobre lo anterior en el prólogo de la edición de 1976 de su *best seller Camino de servidumbre*, en el que sostuvo que el estado de bienestar produce un similar resultado a la planificación central.¹⁶ De particular importancia en este sentido, agregó Hayek en *Los fundamentos de la libertad*, es el marco monetario, es decir, la forma en que los gobiernos manipulan el dinero para expandir sus programas de bienestar y gastos en general. Si en el caso de la planificación central el mercado es abolido desde arriba destruyendo las garantías del estado de derecho y haciendo superflua la existencia del dinero, en el caso de los estados de bienestar este nocivo proceso sigue la lógica inversa: el dinero es devaluado con el objeto de extender el tamaño del Estado, cercenando el resorte central sobre el que descansa el sistema de intercambios libres que caracteriza al mercado.

¹⁵ Ludwig von Mises. *The Theory of Money and Credit*. New Haven: Yale University Press, 1953, pág. 29.

¹⁶ Friedrich von Hayek. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza, 1985, pág. 25.

La mecánica de la inflación

El término inflación debe ser sin duda uno de los conceptos económicos más populares entre personas comunes y corrientes y a la vez menos comprendidos en cuanto a su real alcance. La necesidad de recordar una y otra vez en qué consiste y cómo opera se vuelve aún más imperiosa cuando se constata el hecho de que incluso muchos expertos demuestran una total confusión respecto al que sin duda es uno de los fenómenos más destructivos y recurrentes de la historia económica mundial.

Toda aproximación a esta problemática debe comenzar explicando que en general existen tres formas en que el Estado puede financiar su expansión: mayores impuestos, contracción de deuda e inflación. De estas tres alternativas las alzas de impuestos son las más impopulares porque los individuos pueden verlas directamente cada vez que adquieren bienes y servicios, cada vez que sus ingresos son afectados con impuestos a la renta o deben pagar más por conservar sus propiedades, etcétera. En la práctica, un alza desmedida de impuestos convierte a los ciudadanos en esclavos del Estado al privarlos de los frutos de su trabajo y en consecuencia de los medios necesarios para perseguir sus objetivos.

Además del endeudamiento mediante la emisión de bonos soberanos, el que finalmente deriva, o en una mayor alza de impuestos, o en una mayor inflación, o bien en la quiebra del estado, los Estados pueden y suelen financiarse a través de la inflación. Ésta es la forma predilecta de los gobernantes, pues la inflación en el corto e incluso en el mediano plazo no es percibida por el público e incluso genera temporalmente una sensación de prosperidad al aumentar nominalmente los ingresos de las personas.

Históricamente, el problema de la inflación se agudizó con la creación de los bancos centrales, institución que, pocos parecen recordar, Karl Marx y Friedrich Engels propusieron en el decálogo del *Manifiesto comunista* con el fin de terminar con la propiedad burguesa.¹⁷ Éstos poseen el derecho exclusivo a emitir tanto dinero como deseen, lo cual les permite financiar la expansión de los diversos programas de gasto de los gobiernos mediante la compra directa o indirecta de papales de deuda estatal.

Ahora bien, antes de que John Maynard Keynes hiciera su entrada en el mundo de la economía, la inflación solía definirse como la expansión de la masa monetaria y la deflación como la contracción de

¹⁷ Marx y Engels dicen textualmente que dentro de las medidas para terminar con el sistema capitalista es necesaria la “centralización del crédito en manos del Estado, por medio de un banco nacional, con capital del Estado y régimen de monopolio”. Ver: Karl Marx y Friedrich Engels. *Manifiesto der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam, 2009, pág. 42.

la masa monetaria. Luego de que el keynesianismo se transformara en la corriente económica dominante, la inflación pasó a ser entendida como el alza de los precios y la deflación como la caída de precios. Contra esta visión, los libertarios de la escuela austríaca de economía y monetaristas, como Milton Friedman, han insistido en que la inflación es siempre un fenómeno monetario y por tanto responsabilidad de los bancos centrales. Esto significa que el alza de los precios es siempre la consecuencia y no la causa de la inflación y que por tanto no puede existir otro origen para un alza general de precios que no sea un incremento en la masa monetaria. En palabras de Kel Kelly: “es imposible que cualquier clase de precios se mueva permanentemente al alza sin que mayores cantidades de dinero se estén inyectando a la economía.”¹⁸ Dicho de otra forma, si la producción permanece constante y la masa monetaria es aumentada de modo que una mayor cantidad de dinero termina persiguiendo los bienes producidos en la economía, el resultado será un alza de precios.¹⁹ Esto no sería problema si la cantidad de dinero disponible para todos aumentara en la misma proporción y al mismo tiempo, pues todos conservarían el mismo poder adquisitivo en relación con los demás. Sin embargo, la inflación opera de un modo distinto.

El nuevo dinero creado hace su entrada al sistema a través de puntos específicos, que normalmente son el Estado y el sistema bancario. Para poder financiar sus gastos los gobiernos imprimen dinero, siendo los primeros en gastarlo. Esto les permite comprar bienes y servicios a precios pre-inflacionarios, lo cual significa que pueden adquirir más bienes y servicios con la misma cantidad de dinero que quienes intentan adquirir bienes y servicios después. En la medida en que el dinero circula por la economía, el problema se vuelve evidente. El segundo grupo en gastar el dinero, es decir, aquellos que vendieron bienes y servicios al gobierno, subirá sus precios y gastará el dinero adquiriendo otros bienes y servicios de un tercer grupo, el que a su vez incrementará sus precios y así sucesivamente hasta que un alza general de precios se materializa. Esto es así ya que como la cantidad de bienes disponibles en el mercado no ha aumentado realmente, cada grupo aumentará sus precios producto de la mayor demanda. Como resultado, el último grupo en recibir y gastar el nuevo dinero –normalmente los más

¹⁸ Kel Kelly. *The Case for Legalizing Capitalism*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2010, pág. 129.

¹⁹ En la misma lógica las alzas de productividad tienen por resultado natural una caída de precios al haber mayor cantidad de bienes frente a la misma cantidad de dinero. Esto implica un aumento en la calidad de vida de la población que es neutralizado por los bancos centrales cuando, bajo el argumento de la estabilidad de precios, inyectan mayor liquidez al sistema impidiendo así la baja general de precios.

desaventajados de la sociedad— será el más perjudicado, pues los precios se encontrarán en su máximo nivel. Así, el gobierno se ha beneficiado a expensas de todo el resto de la sociedad y especialmente de los más pobres a través de la impresión de dinero, que no es más que una expropiación indirecta de los bienes y servicios producidos por los actores del mercado en su propio beneficio.²⁰

Pero hay otras dos formas en que los gobiernos se benefician a expensas del público recurriendo a la inflación. Además de poder adquirir bienes y servicios a precios pre-inflacionarios, el gobierno se beneficia al aumentar los impuestos efectivos. Como señalaran Milton Friedman y Rose Friedman, al incrementar el ingreso nominal las personas son forzadas a pagar más impuestos porque son puestas en segmentos más altos de ingresos.²¹ Sin embargo, como los precios han aumentado, el mayor ingreso monetario, lejos de significar un mayor ingreso real, significa una pérdida neta de calidad de vida. De esta forma las personas pierden por partida doble: de un lado han perdido poder adquisitivo producto de la inflación, y de otro deben pagar una mayor parte de su ingreso al Estado.

Una tercera forma en que el gobierno se beneficia de mayor inflación es mediante la liquidación de deuda por la vía de imprimir dinero. Cuando los gobiernos venden bonos soberanos en el mercado, éstos son comprados por inversionistas privados de diverso tipo u otros gobiernos. Usualmente una parte significativa de la deuda es comprada por los mismos ciudadanos a través de los fondos de pensiones y otros vehículos de inversión. Pero, dado que los gobiernos, sin el ancla del padrón oro, pueden crear tanto dinero como deseen, les es posible pagar sus obligaciones simplemente devaluando su moneda, es decir, imprimiendo dinero. Esto significa que los acreedores del Estado son expropiados indirectamente y que por tanto éste ha crecido a expensas de la riqueza de los ciudadanos.

En esta dinámica, el estado de bienestar, a través de sus generosas prestaciones sociales, pone una enorme carga sobre el gasto fiscal generando una mayor inflación. Subsidios de todo tipo, seguridad social, pensiones, seguros médicos y otros programas prometidos por décadas por políticos para ganar elecciones, constituyen una carga financiera con la cual los gobiernos deben lidiar de una forma u otra. Y dado que reducir el gasto no es políticamente viable, los gobiernos recurren a la histórica trampa de la inflación para financiar su gasto deficitario, sólo posible con la complicidad

²⁰ Ver: Rothbard. *The Mystery of Banking*, págs. 46 y ss.

²¹ Milton Friedman y Rose Friedman. *Free to Choose*. Orlando: Harvest/Harcourt, 1990, pág. 269.

de los bancos centrales y bajo un sistema de papel moneda no anclado a algún metal como oro o plata. En un artículo defendiendo el padrón oro publicado en 1966 y compilado por Ayn Rand, Alan Greenspan, por entonces un auténtico libertario, criticaba este proceso en los siguientes términos:

La oposición al padrón oro, en cualquier forma, de parte de un creciente número de partidarios del estado de bienestar, estaba motivada por una razón mucho más sutil: la comprensión de que el padrón oro es incompatible con un crónico gasto público deficitario. Desvestido de la jerga académica, el estado de bienestar no es más que un mecanismo mediante el cual los gobiernos confiscan la riqueza de miembros productivos de la sociedad para financiar una variedad de programas de bienestar. Una parte sustancial de esta confiscación es realizada a través de impuestos. Pero los estadistas del estado de bienestar se dieron cuenta rápidamente de que si querían retener el poder político, la cantidad de impuestos tenía que ser limitada y que tenían que recurrir a programas de gasto fiscal masivo, es decir, tenían que tomar dinero prestado emitiendo bonos del gobierno para financiar gastos de bienestar a gran escala.²²

Confirmando la denuncia que Greenspan hiciera hace ya medio siglo, recientemente Jörg Guido Hülsmann ha advertido sobre los devastadores efectos de la estatización del dinero y la eliminación del padrón oro. Según Hülsmann, “el dinero papel ha financiado el crecimiento del gobierno a todo nivel, federal, estatal y local”, agregando que éste “se ha transformado así en el fundamento técnico de la amenaza totalitaria de nuestros días”.²³

El proceso de estrangulación de la libertad individual por la vía de la inflación funciona también en el sentido inverso: no es sólo el estado de bienestar, a través de sus crecientes gastos el que genera inflación, sino que la inflación lleva a su vez a una demanda por incrementar el tamaño y actividades del Estado. En efecto, las nefastas consecuencias de la inflación en la economía sirven de excusa perfecta a políticos para que incrementen los controles e intervenciones del gobierno –incluyendo en muchos casos la fijación de precios– de modo de ir en supuesta ayuda de aquellos afectados por la inflación. De este modo, la inflación creada por los gobiernos amenaza la libertad individual no sólo porque expropia la riqueza de los individuos y así los medios necesarios para perseguir sus fines, sino porque, en una perversa dinámica que se retroalimenta, reemplaza progresivamente los arreglos libres de los individuos por coerción estatal.

²² Alan Greenspan. *Gold and Economic Freedom*. 1966. Disponible en: <http://www.321gold.com/fed/greenspan/1966.html> Última visita: 25/11/2010.

²³ Jörg Guido Hülsmann. *Deflation and Liberty*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008, pág. 21.

Crashes y depresiones como resultado de la inflación

Los libertarios de la escuela austriaca de economía no sólo han advertido sobre la amenaza que la inflación implica para la libertad individual, al permitir la expansión del Estado de manera indirecta, sino que también al generar el ciclo de negocios que sume a los países en violentas crisis económicas, desacreditando injustamente al sistema capitalista. Como explicara Mises, cuando los bancos centrales incrementan la masa monetaria, las tasas de interés bajan, aumentando el flujo de crédito hacia la economía. Esto, a su vez, genera un *boom* en la actividad económica haciendo ver atractivos proyectos de inversión que, en ausencia de la manipulación monetaria, jamás habrían sido considerados viables por los inversionistas. De este modo se estimula el endeudamiento llevando a una mayor demanda por factores de producción y trabajo, los cuales suben de precio ya que la cantidad real de recursos en la sociedad no ha aumentado. Una de las consecuencias centrales de esta escasez de recursos es que, durante el *boom*, medios de producción que estaban siendo utilizados en áreas productivas de la economía son desviados y destinados a aquellas aéreas alimentadas por el espejismo inflacionario.²⁴

Este boom, alimentado por crédito artificialmente barato, no puede durar indefinidamente. En algún punto, la inflación creada por el estímulo monetario lleva a un aumento de las tasas de interés con el fin de evitar un colapso inflacionario del sistema económico. El incremento en la tasa de interés pone fin al *boom* artificial exponiendo las malas inversiones que ahora deben ser liquidadas. Los precios colapsan cuando los inversionistas caen en la cuenta de que no existía real demanda para sus proyectos ni los recursos suficientes en la sociedad para sustentarlos. La recesión comienza así con la liquidación de las inversiones inviables dejando a miles de personas desempleadas en un proceso cuyo resultado es la reasignación de recursos de áreas improductivas a áreas productivas de la economía. Una vez terminada la recesión, que viene a ser la cura de los males de tiempos del *boom*, el ciclo de negocios se reinicia con una nueva expansión artificial del crédito.

La pregunta que corresponde hacerse a la luz del análisis anterior es si acaso el ciclo de negocios y sus desoladores resultados son o no consustanciales al sistema capitalista, como se suele afirmar. Rothbard contesta:

²⁴ Ludwig von Mises. *The Austrian Theory of the Trade Cycle*. Richard M. Ebeling (comp.). *The Austrian Theory of the Trade Cycle*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008, pág. 27.

No, porque los bancos jamás podrían expandir el crédito de forma concertada si no fuera por la intervención y el incentivo del gobierno. Pues si los bancos fueran realmente competitivos, cualquier expansión del crédito de un banco rápidamente acumularía las deudas de ese banco en sus competidores, los que a su vez rápidamente exigirán el pago en efectivo de dichos créditos [...] Los bancos sólo pueden expandir confortablemente y al unísono cuando existe un Banco Central, es decir, un banco estatal que goza de monopolio y una posición privilegiada conferida por el Estado sobre todo el sistema bancario. Es sólo cuando los bancos centrales fueron establecidos que los bancos pudieron expandir por períodos prolongados de tiempo y el conocido ciclo de negocios hizo su entrada en el mundo moderno.²⁵

Mas allá de los estragos económicos, uno de los efectos más perversos del *boom* inflacionario es que provee de argumentos adicionales para expandir el tamaño del Estado, lo que no sólo es aceptado sino demandado por el público. Como explica Mises: “El *boom* produce empobrecimiento. Pero mucho más desastrosa es su destrucción moral” porque el público “no culpa a las autoridades por haber generado el *boom*”, sino que exige más inflación e intervención estatal para salir de la crisis.²⁶

Lo cierto es que nada puede hacerse para prevenir la recesión; es más, todos los intentos de intervenir con el fin de combatirla, tales como, mayores expansiones de crédito –léase mayor inflación– y mayor gasto fiscal, sólo pueden empeorar las cosas. En el corto plazo podrán crear una sensación aparente de alivio al revivir actividades insostenibles y mantener a flote empresas quebradas. Pero esto sólo puede hacerse distrayendo aún más recursos de sectores productivos de la economía, lo cual terminará generando una prolongada y aguda depresión. En su famosa obra *Precios y producción*, escrita en tiempos de la Gran Depresión, Hayek argumentó:

Combatir la depresión por medio de una forzosa expansión del crédito es intentar curar el mal con los mismos medios que lo causaron; como sufrimos de una producción distorsionada, queremos crear más distorsiones, un proceso que sólo puede llevar a una crisis mucho más severa tan pronto la expansión del crédito llegue a su fin. Es probablemente debido a este experimento, junto con los esfuerzos por impedir la liquidación una vez que ha llegado la crisis, lo que explica la severidad y duración de la depresión actualmente.²⁷

No hay duda de que la Gran Depresión, en cuyo origen se encuentra el *boom* inflacionario de los años veinte, sentó las bases para una mayor intervención

²⁵ Murray Rothbard. *Economic Depressions: their Cause and Cure*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2009, pág. 13.

²⁶ Ludwig von Mises. *Human Action*. San Francisco: Fox & Wilkes, cuarta edición, 1996, págs. 576-577.

²⁷ Friedrich von Hayek. *Prices and Production*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008, pág. 7.

del Estado en la economía norteamericana, ofreciendo los argumentos necesarios a Franklin Delano Roosevelt para convertir a Estados Unidos en un estado de bienestar. Reflexionando sobre ese episodio, Johan Norberg, en concordancia con Mises, ha sostenido que las crisis económicas, lejos de ser utilizadas para profundizar el capitalismo abriendo más espacios de libertad, históricamente han servido de pretexto para todo lo contrario.²⁸ El historiador David Kennedy ha reflejado lo anterior inequívocamente al señalar que el intervencionismo de Roosevelt, justificado en la Gran Depresión, no apuntaba a terminar con el capitalismo, sino a hacerlo más estable y a repartir sus beneficios de manera más igualitaria. Gracias a él, agrega Kennedy, los norteamericanos asumieron que el Estado tiene una responsabilidad sustancial en asegurar la salud de la economía y el bienestar de los ciudadanos.²⁹

De este modo, lejos de culparse al intervencionismo estatal y a la manipulación monetaria de la crisis económica, éstos son vistos como los salvadores, mientras el capitalismo es condenado como un factor problemático que requiere de permanente intervención. La verdad en tanto es que, tal como advirtieran Rothbard, Mises, Hayek y otros libertarios, ha sido la intervención estatal por la vía inflacionaria la responsable de la crisis económica. Aunque con otra perspectiva respecto al ciclo de negocios, Milton Friedman también atribuiría las depresiones a la intervención estatal: “La Gran Depresión, como la mayoría de los periodos de severo desempleo, fue producida por una mala administración del gobierno antes que por alguna inestabilidad de la economía privada.”³⁰

A modo de conclusión

Aunque parece ser ajeno a las preocupaciones de muchos intelectuales, el problema de la inflación se ha encontrado en el centro de la reflexión de liberales clásicos y libertarios por más de dos siglos. Ellos han argumentado convincentemente que el surgimiento espontáneo del dinero en el mercado fue un factor esencial en permitir el tránsito de sociedades cerradas y colectivistas hacia sociedades libres centradas en el individuo, constituyendo así uno de los fundamentos de la civilización moderna y de la libertad. Al mismo tiempo, la escuela liberal ha explicado cómo la destrucción

²⁸ Johan Norberg. *Financial Fiasco*. Washington DC: Cato Institute, 2009, pág. 112.

²⁹ David M Kennedy. *Freedom from Fear: The American People in Depressions and War*. Nueva York: Oxford University Press, 1999, pág. 236.

³⁰ Milton Friedman. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 2002, pág. 39.

del dinero mediante el proceso inflacionario expropia la riqueza de los individuos, distorsiona las relaciones económicas y reemplaza los arreglos voluntarios de las personas por coerción estatal. Particularmente Hayek ha hecho ver cómo la inflación permite soslayar el estado de derecho en cuanto garantía frente al poder estatal, agrediendo la esencia de la libertad individual.

Mises y Rothbard por su parte, con quienes en el pasado concordaría Greenspan, advirtieron que la creación de bancos centrales y la supresión del oro y la plata como medios válidos de intercambio, implicó el reemplazo de los medios de pagos establecidos por el mercado a través de siglos de evolución por constructos estatistas permitiendo la expansión sin límite de la masa monetaria y del Estado.

Otra consecuencia de las políticas inflacionarias es el ciclo de negocios y los colapsos económicos al estilo de lo que ocurrió en 1929 y 2008. En este caso, la amenaza para la libertad individual nuevamente es doble: por un lado, las crisis ofrecen pretextos para aumentar el tamaño e intervención del Estado, y por otro, el sistema de libre mercado se ve seriamente desprestigiado llevando al público a inclinarse por medidas estatistas que coartan la libertad individual y obstaculizan el progreso de las sociedades. El mejor ejemplo de ello lo constituye la Gran Depresión de los años treinta, la que permitió a Franklin Roosevelt la creación de un estado de bienestar que habría de extenderse en las décadas siguientes alcanzando proporciones insostenibles.

Bibliografía

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

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

---, y Friedman, Rose. *Free to Choose*. Orlando: Harvest/Harcourt, 1990.

Greenspan, Alan. *Gold and Economic Freedom*. 1966.

Hayek, Friedrich von. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

---. *Denationalization of Money*. The Institute of Economic Affairs, 1990.

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

---. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza, 1985.

---. *Prices and Production*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008.

Hülsmann, Jörg Guido. *Deflation and Liberty*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008.

Kelly, Kel. *The Case for Legalizing Capitalism*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2010.

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

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

Marx, Karl, y Engels, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam, 2009.

Mises, Ludwig von. “The Austrian Theory of the Trade Cycle”. Richard M. Ebeling (comp.), *The Austrian Theory of the Trade Cycle*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008.

---. *Human Action*. San Francisco: Fox & Wilkes, cuarta edición, 1996.

---. *The Theory of Money and Credit*. New Haven: Yale University Press, 1953.

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

R. A. Radford. “The Economic Organisation of a P.O.W. Camp”. *Economica* 12 (1945).

Rothbard, Murray. *The Mystery of Banking*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008.

---. *What has government done to our money?*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008.

---. *Economic Depressions: their Cause and Cure*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2009.

Smith, Adam. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund, vol. 2, 1981.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

a

e

d

i

e

a

Mención

La expiación anticapitalista

José Benegas



José Benegas es abogado, periodista y escritor. Master en Economía y Ciencias Políticas por el instituto universitario ESEADE (Argentina), es miembro del directorio del Interamerican Institute for Democracy de Miami, Estados Unidos. Conductor de radio y televisión, obtuvo menciones honoríficas en las ediciones III, IV y V de Caminos de la Libertad y el segundo premio en la VI edición. Su correo electrónico es josebenegas@gmail.com.

El escritor cubano Reinaldo Arenas se asombraba en su autobiografía *Antes que anochezca* de la existencia en Estados Unidos y en otros países de un ambiente intelectual de simpatía hacia el comunismo castrista, en el que se minimizaban los relatos sobre sus crímenes así como las nefastas consecuencias del sistema inhumano que lo había llevado al exilio. Lo que él llamó *izquierda festiva y fascista* se expresaba en aquel profesor de la Universidad de Harvard que conoció en un banquete y que le había manifestado: “Yo de cierta forma comprendo que tú puedas haber sufrido en Cuba, pero yo soy un gran admirador de Fidel Castro y estoy muy satisfecho con lo que él hizo en Cuba.” A lo que Arenas respondió: “Me parece muy bien que usted admire a Fidel Castro, pero en ese caso no puede seguir con ese plato de comida, porque ninguna de las personas que viven en Cuba, salvo la oficialidad cubana, puede comerse esta comida”, tras lo cual tomó el plato del profesor y lo arrojó contra la pared.¹

La investigación de Stéphane Courtois y de otros volcada en *El libro negro del comunismo* asigna a los Estados comunistas cien millones de muertos: 20 millones en la Unión Soviética, 65 millones en la República Popular China, un millón en Vietnam, dos millones en Corea del Norte, dos millones en Camboya, un millón en los regímenes comunistas de Europa oriental, 150,000 en Latinoamérica, 1.7 millones en África, 1.5 millones en Afganistán y unos 10,000 a causa de movimientos comunistas fuera del poder.²

¹ Reinaldo Arenas, *Antes que anochezca*, Tusquets, pág. 310.

² Stéphane Courtois, *et. al.*, *El libro negro del comunismo*, Planeta, 1998, pág 18.

El *glamour* del horror sobrevive a cualquier estadística; es independiente de los hechos, de las comprobaciones y las refutaciones. Puede alguien lograr un puesto en la universidad más prestigiosa del mundo, en el país que es símbolo del capitalismo, dejando de lado todo lo conocido sobre el comunismo, sin que eso tenga consecuencias sobre su carrera. Como un físico que pudiera ignorar las leyes y los avances de su ciencia y aún así conservar su prestigio, o incluso lograrlo y retenerlo como si éste de alguna manera dependiera de hacer alarde de esa conducta desajustada.

Aún hoy, a más de veinte años de caído el Muro de Berlín, hay alguna razón por la cual aquel sistema perverso está rodeado de impunidad en la consideración pública. Nada que tenga que ver con su realidad, con los resultados de acuerdo con la información disponible para cualquiera sobre la opresión de la población, el control policial del pensamiento o la pauperización de la vida de la gente. Algo que no está en el seno de ese sistema perverso sino fuera de él entre sus observadores.

Lo que otros llaman *izquierda caviar* es un fenómeno bien conocido de detractores del capitalismo que, sin embargo, podrían ser mostrados como buenos ejemplos de su éxito, porque disfrutaban de una vida que sólo es posible gracias a la colaboración entusiasta y llena de incentivos que es propia de esa forma de organización social basada en la libertad individual.

Pero, a la vez que es exitoso en el aspecto crematístico, al capitalismo se le disfruta en buena medida con vergüenza, la que a veces es racionalizada como una “ideología progresista” que elige mirar para otro lado y concentrarse en encontrar motivos por los que merecemos alguna forma de condena por el “mal capitalista” que “nos afecta”.

Lo que es habitual es que veamos esto como una gran contradicción. Hipocresía y oportunismo de traficantes, decía Arenas. Pero ésta parece una no-explicación, apenas la aplicación de un rótulo descalificador en lo moral que no nos permite saber por qué ocurre semejante cosa.

La hipótesis que ofrezco en este trabajo es que el problema se encuentra mucho más allá de la inconsistencia *ideológica* o de la ética personal, en mecanismos más primitivos de protección frente a la culpa que genera el beneficio personal no compartido con la tribu, explicación que requiere correrse del prejuicio de que los comportamientos son estrictamente racionales. La idea es que la mentalidad anticapitalista, en muchos casos, tiene que ver con mecanismos psicológicos que compensan la no aceptación del lucro individual que la apertura de una sociedad compleja de redes de individuos requiere. Existe un problema moral, pero no en aquella

“contradicción” sino mucho antes, cuando la persona detesta sus propias inclinaciones a través de su rechazo al capitalismo.

Mientras en la caverna el hombre sobrevivía actuando en función del grupo, en las sociedades complejas y abiertas la forma de producción, y por tanto de retribución, ocurre en relaciones cruzadas en las que las pertenencias quedan relegadas a los aspectos afectivos, salvo cuando interviene la política para alterar esa realidad y actualizar el espíritu tribal. Este último elemento también contribuye a alimentar el círculo del anticapitalismo como forma de expiación.

Podríamos decir que el profesor de Harvard del que hablaba Arenas no defiende sus manjares, a pesar de su simpatía por Castro, sino que expresa su simpatía por Castro para defender y disfrutar de sus manjares. Incluso si esa vez el mecanismo falló con el plato contra la pared, puede que haya necesitado utilizarlo después más veces.

Frente a este desafío, la defensa de un sistema de vida basado en la libertad requiere de una labor completamente diferente a la de la simple explicación de las bondades de un sistema en comparación con los horrores del otro. Cuanto más se muestran los beneficios del individualismo, más se contribuye a despertar el sentimiento culposos que luego se expulsa fuera proyectándolo en *ese mal materialista que separa al hombre de los sentimientos*. Se busca cualquier cosa que no funcione para atribuirla al sistema. Para denigrarlo se lo compara permanentemente con un paraíso en el que no falta nada y todos somos felices. Si no estamos en ese lugar es por “nuestro egoísmo”. Asumir al socialismo como el infierno que nos devolvió este error es más difícil que entender un problema económico o político; está más relacionado con el abandono de un falso edén “moral” que liberaría las culpas y daría lugar a la superación del tribalismo.

La economía puede explicar cómo la búsqueda del propio beneficio – llamémosla sin pudor “afán de lucro”, que ya está cargado de condena como parte de este problema– redundará en un producto social que mejora la situación de todos; cómo es que las personas, para progresar, deben necesariamente colaborar con otras. Se percibe desde un principio que se debe persuadir al grupo para que tolere los proyectos individuales. Cuando se quiere fundamentar moralmente al capitalismo de esta manera, por medio del “beneficio del conjunto”, fuera del justificativo del beneficio personal, se invita a una suerte de transacción política en la que pueda dejar de lado el atraco colectivo por razones de negocios. En el argumento está implícito que la situación por defecto es la colectivización y que la individuación

es la que necesita motivos convincentes. Con esa forma de pretender habilitar la libertad individual cada vez que se muestra el padecimiento de un individuo dentro del sistema, los mismos que ignoran el sufrimiento general en el socialismo, encontrarán que la causa de todo se encuentra en la ambición, el egoísmo y el capitalismo. Entonces también se le llamará “escuela económica” a un posicionamiento filosófico según el cual todo lo que “el capitalismo no soluciona” es producto de su mal y de la falta de ejercicio de la autoridad política, cuya mítica virtud es terminar con la incertidumbre protegiéndonos de nuestras ambiciones. Porque puestas las cosas de esta manera, el capitalismo cosificado es tratado como *causa* de todos los problemas que se puedan encontrar. Como si con la renuncia al uso de la fuerza tuviéramos que renunciar al paraíso, y por lo tanto hubiera que pasarle a la paz la factura de todas las dificultades.

Hace poco participé en una exhibición privada, con debate posterior, de la comedia de la década de los ochenta *Los dioses deben estar locos*, de Jamie Uys. El anfitrión planteó el primer interrogante antes de ponerla en pantalla: ¿es una película racista? La trama se desarrollaba en el desierto de Kalahari en África, pero no pude encontrar relación alguna con el racismo. En resumen, lo que vimos fue una parodia de la vida salvaje de una tribu feliz de bosquimanos que se encontraba aislada del mundo en un estado natural, en contraste con los códigos de la civilización bajo el cliché de que quienes nos rodeamos de comodidades en realidad nos vemos abrumados por ellas sin sentido. Aunque en mi interpretación, todo ello sin intenciones pontificadoras, apenas con un fin humorístico, utilizando una incompreensión entre los dos mundos a lo largo de toda la película, que el espectador podía apreciar pero los protagonistas no.

La tribu sin conflictos, dedicada a disfrutar de la vida sin estrés, recibe la llegada de un objeto desde el cielo, arrojado desaprensivamente por un piloto de un avión que pasa por el lugar. El objeto es interpretado como un regalo de los dioses. Algo milagroso que parecía servir para todo. Irrompible, transparente –aunque no era agua–, más duro que cualquier roca que hubieran conocido, mucho más eficiente para moler el grano que los morteros que acostumbraban a usar. Típico elemento cuya existencia sólo podía interpretarse como el fruto de un designio divino. Pero los espectadores podíamos reconocerlo con facilidad porque forma parte de nuestra cotidianeidad: se trataba de una simple botella de Coca-Cola.

El problema con los dioses era que exageraban la regla que dice que lo bueno, si breve, dos veces bueno, y sólo les habían regalado a nuestros

amigos bosquimanos uno de esos objetos prodigiosos. Por eso su posesión no tardó mucho tiempo en provocar peleas dentro de la tribu. La aldea feliz de buenos salvajes de pronto se vio invadida por la envidia y la codicia. Los bosquimanos conocieron así la violencia, de la que hasta entonces, según elección del guionista, no habían tenido noticia. Dejaron de sonreír en su pequeño paraíso para dar lugar a lo peor del ser humano. Xi, el simpático patriarca, llegó a la conclusión de que el envío de los dioses traía más problemas que beneficios, así que intentó sin éxito devolvérselos, arrojando una y otra vez la botella al cielo de donde había venido, suponiendo que la deidad responsable del error estaría dispuesta a aceptar devoluciones. Pero no había caso: el cielo enviaba cada vez la botella a la tierra de vuelta. Fue así que emprendió un largo viaje al fin del mundo para arrojar el elemento de la discordia. En ese viaje tomó contacto con la civilización, a la que él interpreta a su modo, a la vez que él es interpretado al modo de sus ocasionales interlocutores, y así se desarrolla la trama.

Terminada la película nos reunimos todos en el patio para intercambiar impresiones sobre lo que acabábamos de ver. El dueño de la casa abrió el debate con su interrogante sobre la posibilidad de que el film escondiera alguna forma de racismo. Opiné que la palabra racismo sería desproporcionada para el tipo de obra que acabábamos de ver, que a lo sumo alguien podría pensar que hubiera una mirada prejuiciosa, tal vez ofensiva, hacia la tribu, pero en realidad el ridículo lo hacían todos los personajes por igual. Sin embargo, viéndola treinta años después, lo que se nota es que en la década de los ochenta el nivel de control social llamado “corrección política” era menor y que los productores ni se habían planteado el problema; de otro modo hubiera quedado un producto sin sabor a nada o tal vez ni se hubiera hecho. Lo que me llamó la atención fue que la condena al racismo estaba preparada para aparecer aun sin acciones en concreto que lo expresasen –al menos nadie las pudo describir–, sólo porque estaba presente una tribu africana. Como si se estuviera en búsqueda de deudas morales donde no las había.

El tópico se agotó muy rápido, y el anfitrión identificó otro como el planteo central. La botella de Coca-Cola representaba, nos dijo, la irrupción del capitalismo en la vida feliz de los pobres salvajes como una vía a la corrupción de las costumbres. La presencia repentina de un elemento discordante que representaba el *materialismo* había logrado trastocar por completo sus relaciones y el amor había cedido su lugar a la envidia, el odio y la violencia, que hasta entonces les eran por completo ajenos. Una

persona mayor que se identificó como profesor, y que todos escuchaban como la autoridad que pondría marco general a la conversación, agregó en una larga exposición que esos hombres viviendo casi desnudos, y sin nada de lo que podríamos considerar comodidades de la vida moderna, eran el verdadero hombre, el esencial, el mismo que después se arruinaba en contacto con las cosas materiales y perdía la posición de niño frente a la vida, posición que, como enseñaba San Agustín, era la característica de las almas puras. La experiencia no ocurrió en la década de los ochenta; a lo mejor la explicación hubiera parecido anacrónica entonces, y ni hablar de los noventa. Fue en este inicio de la segunda década del siglo XXI en una de las ciudades consideradas más cultas de Latinoamérica.

La amiga que me invitó a la exhibición dudó de que los autores hubieran tenido otro deseo que el de parodiar esa vida salvaje, más que ensalzarla. Todos los demás estaban de acuerdo con el profesor y con el director del debate. La conclusión más obvia para ellos era que se trataba de una condena al capitalismo, que lo había arruinado todo.

Otra mujer afirmó que los bosquimanos habían visto la botella como “el mal”. Pero, agregué por mi parte, antes de que eso sucediera la habían visto como el bien. Muy a mi pesar, porque hasta entonces había decidido no intervenir ya que presentía que el ritual de expiación había comenzado y el resultado suele ser que el que denuncia la ceremonia se compra el papel del malo. Ya había vivido situaciones parecidas demasiadas veces. La mujer interrumpió su exposición y pidió que me explicara. Lo hice diciendo que, antes de rechazar la botella y tomarla como causante de conflictos, la tribu la había visto como una panacea. Era obvio, salvo para mis compañeros de discusión y para los bosquimanos, que una botella no es en sí ni el “mal” ni el “bien”. Tampoco semejante objeto es el capitalismo, ni el socialismo o cualquier otro ismo. Por lo tanto todo lo que la tribu hubiera puesto en ese objeto era algo que la propia tribu tenía, dejando de lado que todo era ficción y jugando con ella para encontrar una explicación a lo observado. La botella había actuado como un mero espejo de la ilusión y la desilusión depositada en ella. Pero no solamente por los bosquimanos, aunque esta parte me la reservé, sino también por nuestra propia tribu de comentaristas de cine. La agresión estaba en el grupo de la película antes de que la botella de Coca-Cola pudiera servirles como depósito. Antes de que le encontraran la última utilidad, que era la de chivo expiatorio para deshacerse con ella del mal por medio del rito del sacrificio.

La botella no tenía en sí misma carga moral alguna, pero sí quienes pretendían pensar sobre ella y su significado. Nada que esa botella significara

para mis compañeros de debate, ese “mal capitalista”, era propio de ella sino de ellos. Ni siquiera era propio de la compañía Coca-Cola, ni había el más mínimo motivo para sospechar que Xi y sus hermanos la relacionaran con alguna teoría de la dependencia internacional o cosa por el estilo. No lo dije porque entonces se hubieran querido deshacer de mí como de aquel objeto por sus propios “pecados capitalistas”, no por los míos.

Sin embargo, el comentario consiguió deshacer el efecto mágico, el ritual anticapitalista se disolvió, y para mi asombro los anticapitalistas dejaron las lanzas y el Ula Ula para hablar de cinematografía.

El episodio es apenas uno de tantos que se viven entre gente que disfruta de las bondades de la vida moderna, similar a la anécdota contada por Reinaldo Arenas. Personas que manejan automóviles, se comunican por teléfono celular, toman sus decisiones económicas realizando evaluaciones de costo-beneficio sin pensar en el bien de la humanidad y el universo, salvo cuando se juntan con otras personas a despotricar contra aquello que creen que está mal en ellos, pero depositándolo en otro lado. Extranjeros y empresas multinacionales, mejor aún para la expiación. Gente que no puede identificarse como *izquierda caviar*, apenas *fast food*; gente instruida pero no ideologizada, cargada de una culpa a flor de piel que construye una mirada tribal sobre una tribu desde una óptica pretendidamente más evolucionada.

Parecía un experimento armado para reforzar los supuestos de la corriente de la psicología evolucionista, que sostiene, como aplicación de las ideas de Darwin, que nuestro cerebro está aún conformado por módulos cuyas prioridades tienen que ver con el éxito reproductivo en un entorno de cazadores-recolectores, que es lo que el ser humano ha necesitado hacer la mayor parte de su existencia.³ Contexto en el cual los genes prevalecientes han sido aquellos mejor adaptados a una realidad completamente diferente a la actual. Puede que nuestros antepasados hayan logrado transmitir sus genes gracias a un espíritu tribal en el que las diferencias debieran dejarse de lado. Lo planteaba Friedrich Hayek en “El atavismo de la justicia social”,⁴ especulando con la posibilidad de que el sentimiento igualitarista tuviera origen en la situación anacrónica de los cazadores en grupo, para quienes la regla más consistente en el reparto de la producción común era la de la igualdad.

³ Para una explicación de la relación entre las conclusiones de la psicología evolucionista y la economía, véase el artículo de David Friedman “Economía y psicología evolutiva” http://www.indret.com/pdf/048_es.pdf

⁴ www.hacer.org/pdf/rev36_hayek.pdf

Puede que hayamos llegado hasta aquí por la victoria de aquellos genes tribales y que los que se sintieran más en deuda con el grupo fueran los sobrevivientes que lograron reproducirse; que estemos pasando por un periodo de adaptación a una realidad distinta frente a la cual se necesita nuestra atención sobre sentimientos que hoy resultan inútiles, que no tienen que ver con nada esencial en nosotros sino sólo con circunstancias que ya no son las que nos rodean.⁵

Llamémosle capitalismo, liberalismo, individualismo; hablamos de una forma de relación social donde el uso de la fuerza, salvo para defenderse, y el fraude están excluidos. Esta es la explicación racional. A menudo nos planteamos el problema de la imposibilidad de lograr que mucha gente “entienda” que el capitalismo no es un grupo de seres mezquinos tratando de destruir a codazos a los demás y “sólo pensando en ellos”.⁶ No lo es más de lo que lo puede ser el socialismo, o los salvadores que con actos de autoridad son llamados a librarnos de aquellos individuos. Pero se olvida tener en cuenta que intervienen también mecanismos más básicos que el de la razón y que el proceso está dado de tal modo que la facultad de “entender” no se pondrá en juego, porque impera el pensamiento mágico inconsciente.

El dispositivo de la expiación, de depósito de la culpa, acompaña a las sociedades humanas desde las culturas más primitivas y también se encuentra reactualizado en la tradición judeo-cristiana, como señala Thomas Szasz, quien lo describe con todo detalle en un capítulo de su libro *La fabricación de la locura*⁷ como la “expulsión del mal”. En el rito judío más antiguo, el Yom Kippur, se elegían dos chivos como medios para la purificación. Uno era entregado a Yabeh como ofrenda, el otro era cargado con todas las culpas del pueblo y se lo abandonaba en el medio del desierto, conduciéndolo allí entre insultos y pedradas para entregarlo al demonio Azazel como método de expiación. El segundo era llamado el *chivo expiatorio*. “El macho cabrío sobre el cual haya caído la suerte para Azazel, será presentado vivo delante del Eterno, para hacer expiación sobre él y enviarlo a Azazel, al desierto” (Levítico 16:10).

En el rito el macho cabrío carga simbólicamente las culpas de los otros. Pero, lejos de recibir agradecimiento por tan buen servicio, es objeto de

⁵ Paa Ayn Rand, nuestra época podría ser la del eslabón perdido entre el mundo animal y el hombre realmente conceptual. Véase “El eslabón perdido”. *Filosofía quién la necesita*, Grito Sagrado 2009, págs. 75-94.

⁶ Aunque ese era nuestro contexto original. Guerra y competencia por medio de la fuerza. Incluso el lenguaje utilizado para describir el comercio, una actividad por definición pacífica y colaborativa, suele asimilarse a lo bélico, hablando de “conquista de mercados”, como si nuestro dispositivo psicológico estuviera en contacto ficticio con tiempos remotos en lugar de estarlo con esa convivencia en paz.

⁷ Thomas Szasz, *La fabricación de la locura*, Kairos, 1974, págs. 269-288.

desprecio, insultos y abandono en el desierto. La culpa se exporta de algún modo y, en lugar de la autoflagelación, el dispositivo encuentra un *puching bag* que asumirá, hagamos justicia, lo que no le corresponde. Se trata del mismo procedimiento de “purificación” que llevará en otras culturas a los sacrificios humanos, y que se repite en la dinámica grupal sin una expresa característica mística y sin necesidad de llegar a hechos violentos. Papel que parece estar tocándole al “capitalismo maléfico” y a sus defensores, que no creen en los poderes omnímodos de una nueva deidad llamada “Estado”.

En el cristianismo nos encontramos con un tratamiento diferente a esa forma de reconducción de la culpa cuando Jesús sale en defensa de María Magdalena, apedreada por pecadores como ella, que no se animan a arrojar la primera piedra como se les propone, bajo la condición de estar libres de pecado ellos mismos. La responsabilidad entonces se presenta como individual, punto central en el que coincide con la tradición de pensamiento liberal. Todos pecamos una y otra vez, lo cual no nos libera de la culpa, pero sí nos obliga a aguantarnos la que nos corresponde sin expiarla a través de otros.

El caso más importante del cristianismo se encuentra en el propio sacrificio de la crucifixión, el cual ensalza la asunción de las culpas ajenas, colocando la cuestión en el lado inverso. El problema es que se trata de una exigencia que es mucho más difícil de cumplir, “cuánto más sufre la víctima propiciatoria y más vituperio toma sobre sí misma, más sentimiento de culpa engendra en aquellos que son testigos de su sufrimiento y más pesada es la labor que impone a aquellos que desean justificar su sacrificio”.⁸

Esta forma de lidiar con las propias fallas es la misma que utilizó ese grupo de cinéfilos como el tipo de vínculo que se encuentra establecido entre la sociedad capitalista y el “objeto” capitalismo, o las personas que estando inmersas en esa forma de vivir la rechazan y quienes entendemos racionalmente que nada hay de malo en eso. Es una situación cotidiana en reuniones sociales, en paneles sobre ecología en los que se explica cómo el capitalismo ha hecho enojar a la Tierra, que ejerce su venganza a través de múltiples cataclismos, el último de ellos, el terrible terremoto en Japón en marzo de 2011. Para los noticieros pareciera que ya ni existieran los fenómenos meteorológicos, todas son expresiones de desagrado de la Pacha Mama por algo malo que el hombre ha realizado. Entre estas visiones y el hombre primitivo pensando que no llovía por enojo de los dioses no hay diferencia alguna.

⁸ Thomas Szasz, *Ibid*, pág. 271.

Pero nadie deja las comodidades por las que se supone que la deidad Tierra nos está castigando; todo lo contrario, ni siquiera dejan de tomar Coca-Cola. La búsqueda y el depósito del mal es la forma en que se puede continuar gozando de todos los beneficios y deshacerse de la culpa. En gran medida el “capitalismo” como un espectro, y los “capitalistas” como las víctimas propiciatorias en aquel mito, ocupan el lugar de chivos expiatorios del “capitalismo” –en términos de afán de lucro y búsqueda de la propia felicidad– que llevan sus críticos en el interior y viven como algo a execrar.

Esto incide de modo crucial en la encrucijada de un capitalismo que extiende el bienestar y pierde adeptos, de un núcleo moral del capitalismo que no triunfa entre sus beneficiarios, y en por qué no logra comunicar lo que para la población en realidad es observable por sus propios ojos, como estaba disponible para aquel profesor que irritó a Reinaldo Arenas conocer los horrores de Castro y sus secuaces. Es raro, sólo si lo vemos desde un punto de vista racional, que la misma población que lo rechaza en su explicitación disfruta del capitalismo en su propia conducta. Observación que se verifica en la gente en general y con los gurúes rituales en el ambiente académico.

Imaginemos al chivo tratando de convencer a sus flageladores de su falta de responsabilidad ¿Qué otro efecto podría tener que el de aumentar la intensidad del castigo para ahogar la nueva culpa con la misma metodología? Chocan dos paradigmas que no tienen comunicación posible. Por un lado, la explicación jurídica, económica, institucional y sociológica de aquello que llamamos capitalismo (dejar de matarnos y robarnos, dejar de llamar a un tercero para que lo haga por nosotros). Por el otro, el campo de la magia que cura la falta de haber abandonado el colectivismo ancestral, aunque como forma de comunicación de esta época lo mágico se disfrace de argumentaciones. Uno y otro campo no se desmienten ni contradicen porque expresan cuestiones de naturaleza diferente. Lo que está en contradicción, las argumentaciones, no dirime la cuestión en este caso.

También podemos pensar que hay alguna falla fundamental en aquellos que defienden la organización social libre, sus imperfecciones, su ineficacia para transmitir un pensamiento, a veces también la inconducta personal o la soberbia para abordar a los interlocutores, que en muchos casos puede ser cierta. Sin embargo, tengo serias dudas de que el problema sea éste; pienso en realidad que se trata de una consecuencia más del lugar que ocupa aquel que se atreve a reivindicar la productividad, la ambición llevada adelante por medios lícitos y la palabra “maléfica”: *lucro*. Ese es el lugar del soberbio, el que tiene graves fallas y defectos, aquel en quien no

se puede confiar. Mismas fallas y defectos que, cuando se encuentran en cultores de la retórica anticapitalista, carecen de la misma carga moral y condena.

¿No son acaso los socialistas, los populistas, tanto o más soberbios, corruptos, abierta y descaradamente mentirosos en muchos casos desde sus posiciones de poder, exhibiendo un “buenismo” demagógico que a veces cuesta creer que pueda engañar a alguien? ¿Le han tocado a los liberales todos los soberbios, los tartamudos conceptuales? No parece verosímil. El rito de la auto-purificación para resolver la atribución del mal que hace el grupo podría no ser entonces una solución, sino una forma de aportar al proceso creando y ofreciendo chivos internos. Tiendo a creer que nada de esto se dirime ni en el campo de la argumentación ni en el de las características personales de quienes defienden una idea, como no son los pecados del chivo expiatorio –no porque no los tenga– los que lo colocan en el altar del sacrificio.

Por lo visto, lo que parecieran ser contradicciones de un anticapitalismo acomodado que reniega de lo que tiene, de lo que quiere y que vive una vida opuesta a sus principios declamados como axiomas, se comprende en lo psicológico si se ve como una forma de transferencia que, más que contradecir una convicción, la apuntala. Lo que en términos lógicos parecieran ser dos polos opuestos que pueden confundirse con una doble moral, en términos psicológicos aparece como una proyección. Si el deseo de comodidades capitalistas es vivido con culpa y esa culpa se niega, el proyectarla en otros es la consecuencia. El expiar las “impurezas” en víctimas propiciatorias es el proceso que asegura la integridad psicológica –no moral, como pretendemos quienes queremos manejarnos en ese plano– y posibilita permanecer en el mismo lugar. La hipocresía inquietaría; la proyección actúa como tranquilizante, al menos en lo inmediato. Por lo tanto, mostrar la hipocresía, desnudarla sin ir al fondo del asunto, podría no tener otro efecto que el de echar más leña al mismo fuego.

Laplanche y Pontalis, en su *Diccionario de psicoanálisis*, definen la proyección en psicología como la “operación por medio de la cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro (persona o cosa) cualidades, sentimientos, deseos, incluso ‘objetos’, que no reconoce o que rechaza en sí mismo. Se trata de una defensa de origen muy arcaico que se ve actuar particularmente en la paranoia, pero también en algunas formas de pensamiento ‘normales’, como la superstición”.⁹

⁹ Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, 1996, págs. 306.

La pregunta crucial que nos deja este problema es si se puede salir de ese juego. Para responderla habría que encontrar la manera de dismantelar el dispositivo. Dudo que aquella noche de la proyección de *Los reyes deben estar locos* haya cambiado algo en ese sentido. Porque la demonización de la Coca-Cola puede haber encontrado algún punto difícil de resolver, pero el origen de todo, que es la culpa frente a lo que se tiene y se quiere lograr, quedó intacta. Lo mismo que con el profesor de Harvard del principio. Ya habría otra oportunidad de asignarle a ese “mal en el hombre”, englobado bajo el rótulo de capitalismo, el origen de todas las desgracias.

Se pueden correr los objetos que cumplen el papel expiatorio, pero cambiarán por otros mientras la culpa permanezca. Culpa por tener, culpa por ganar, culpa por sacar provecho del esfuerzo, culpa por obtener beneficios particulares en lugar de grupales, culpa por haber abandonado la tribu y proyectar la vida en formas de vinculación más complejas donde la dimensión central es la individual. Podríamos decir que a esos quienes pensábamos que había que confrontar con argumentos, en realidad hay que librarlos de una mochila falsa para que no la conviertan en una mochila real a cargar por sus congéneres. Después de eso sería posible argumentar, no antes.

La diferencia entre quienes apedreaban a María Magdalena y los que apedrean al capitalismo es que, aunque compartan el sentimiento y el modo de deshacerse de él, los segundos no tienen deuda alguna que pagar por sacar provecho a la vida; los primeros se harían cargo del tipo de faltas que todos cometemos.

La definición de Laplanche y Pontalis para el sentimiento de culpabilidad es “un estado afectivo consecutivo a un acto que el sujeto considera reprensible, pudiendo ser la razón que para ello se invoca más o menos adecuada (remordimientos del criminal o autorreproches de apariencia absurda), o *también un sentimiento difuso de indignidad personal sin relación con un acto preciso del que el sujeto pudiera acusarse*”.¹⁰ La relación de la tradición cultural hispánica con el lucro es suficiente disparador de culpabilidad frente a la prosperidad. Cuando los sistemas públicos de enseñanza glorifican a personajes históricos suelen destacar, muchas veces de manera falsa, virtudes como el “desprendimiento” o el hecho de que hubieran muerto en la pobreza. La nobleza se coloca del lado opuesto a la obtención de “beneficios propios” y se la identifica con la preocupación permanente por los demás, el sacrificio por la patria.

¹⁰ Laplanche y Pontalis, *Ibid*, pág. 397 (las cursivas son mías).

Un escándalo surgió en la ciudad de Buenos Aires en la década de los noventa cuando un intendente autorizó el alquiler de parte del edificio de un colegio para instalar locales comerciales, lo que facilitaba recursos para arreglar las instalaciones para la tarea educativa. Fue visto por la opinión pública, gracias a los líderes de opinión, como una forma de mancillar la noble tarea de la educación con la “indigna” actividad del comercio. Enseñándole a los alumnos que algo malo hay en el intercambio de bienes y servicios y que tenían que evitar tener contacto con los “comerciantes”, formaban futuros participantes en debates sobre cine.

Esa culpa es una fuente inagotable de poder político. No sólo permite a los gobernados mantenerse autoflagelados, sino que los gobernantes se ven sin ningún tipo de límite a la hora de esquilmar a los productores. Después de todo, esos “otros males” son los mismos que están haciendo enfurecer a la “naturaleza”.¹¹

No sólo hay un “pueblo” castigando a los impíos elegidos, también hay sacerdotes de la expiación, con sus propias culpas y habitualmente enriqueciéndose a costa de los capitalistas. Son quienes invitan a la estigmatización, generan las teorías conspirativas del capital, las corporaciones y las multinacionales. Y también de los países que los defienden. Lo que llamamos “izquierda” es algo distinto a una forma de pensamiento socialista. Si se observan artículos en los diarios de personajes que responden a esa visión, es raro encontrar en realidad un contenido “ideológico”. Lo que se ve con más frecuencia es identificación de males y de malos, consignas a seguir, dogmas y mucho enojo con “el mal” donde quiera que esté. Donde no lo hay, se lo crea.

Quienes discuten al liberalismo muchas veces niegan que siquiera exista como tal, lo identifican como “neoliberalismo” o sostienen que es una forma de “derecha fascista”, cuando en verdad esta forma de clasificar arbitrariamente a otros y estigmatizar a la gente los asimila a ellos al fascismo. Esa izquierda, más que en una corriente de opinión, se ha convertido en una religión del estado. Una forma de pensamiento mágico que, cuando se retroalimenta, genera procesos autoritarios graves.

Cuando los Padres Fundadores en Estados Unidos quisieron separar la religión del Estado, pretendieron azuzar el peligro de juntar la cruz y la espada. La fuerza y el juicio moral fundamental. Todo el proceso fue para convertir el poder en una organización bajo la ley, no justificada por características, por méritos o por la mera fuerza de los gobernantes, sino como un instrumento servicial objetivo y mundano.

¹¹ Pocas cosas son tan artificiales como la idea de “naturaleza”, que es todo aquello que no es humano. Es como “lo otro”, el resto de la creación que “no somos nosotros”. Y nosotros al mismo nivel.

Con la perspectiva actual, sin embargo, nos encontramos con aquel poder mundano rodeado de superchería. Un “Estado”, escrito con mayúscula, que ocupa el lugar del proveedor, muy distinto a su concepción original. Gobiernos que lo conducen cuya función, según el pensamiento político más extendido, es la de “repartir riqueza” sin que haya preocupación acerca del detalle de que alguien debe producirla. La multiplicación de los panes en pleno siglo XXI de parte de una institucionalidad política que se supone secular. Como si la espada hubiera virado hacia lo mágico y se hubiera vestido de blanco al punto en que ya no se le reconoce como espada, lo que nos coloca otra vez en el punto de inicio.

El “aparato servicial” en que se convirtió la organización política está presente en la vida privada, regula desde las relaciones de familia hasta la distribución de las ondas de televisión, el modo en que se transmiten los bienes, los medios de intercambio, el crédito y la educación. Se esfuerza porque esa educación no incluya religión alguna. Es decir, en lugar de separarse él mismo de la religión, separa a la población de cualquier tipo de espiritualidad que no sea la que el mismo aparato místico propaga bajo la forma de, por ejemplo, nacionalismo. Y cuanto más presente está, más se cree en él y menos se imaginan sus verdaderos súbditos que es posible que no sea el *default* general de todas sus iniciativas. Después de varias generaciones, la población no recuerda que alguna vez ninguna de esas materias tenía relación con la política y temen que siquiera se mencione que podrían no estar controladas por el estado. “El Estado proveerá” es el dogma ¿El lugar de quién ha ocupando?

Soy bastante escéptico sobre la posibilidad de que estos estados nacionales, con su tamaño y distancia respecto de sus representantes, puedan ser secularizados por completo. Esta escala política es campo propicio para la magia. Separar al estado de la religión podría ser un propósito bien originado pero mal expresado si, como sospecho, la mística rodea al poder en todo momento y enseguida aparecen sacerdotes haciéndose cargo de las misiones sagradas, con un consiguiente beneficio personal también negado. El verdadero problema a resolver es que no haya “grandes templos políticos” en los que las masas depositen sus esperanzas y los políticos los aprovechen con su demagogia y simulación paternalista para cargar a los individuos de culpas y arrancar una espiral que sólo lleva a la omnipotencia de la autoridad. Pero eso podría ser objeto de un análisis aparte. Humanizar las instituciones en unidades políticas más cercanas a la gente y a las que sea menos fácil asignar posibilidades extraordinarias y producir el culto a la personalidad de sus conductores.

Para el propósito de este trabajo, el estado es el aparato que actualiza la demonización del capitalismo, que sospecha de él mientras la población lo ve como un Santa Claus. Pero, sobre todo, como un castigador. Cuando llega la hora de tomar represalias contra las víctimas propiciatorias del lucro, la política es la justiciera, como si en ella no hubiera aspiraciones personales, sobre todo desmedidas. Y almas pequeñas candidatas a jugar a una épica que pagan otros surgen como hongos.

Hay culpa. Hay sacerdotes. Se separó la religión explícita, pero el estado no es una organización racional a pesar de eso. “Quienes no pueden ser santos y son incapaces de superar esta aterradora visión, se sienten frecuentemente compelidos –en parte por una especie de defensa psicológica– a identificarse con el agresor. Si el hombre no puede ser bueno cargando sobre sus hombros la culpa de los demás, por lo menos puede serlo condenándolos. A través de la atribución del mal a Otro, el perseguidor se identifica a sí mismo como virtuoso”, decía Szasz.¹²

Si eso que, con el afán de encontrar una palabra, llamamos *izquierda* hizo de la culpa por el lucro su eje y el secreto de su crecimiento, creando el dilema de elegir entre ser impuro o ser agresor y puro gratis, gozando de todos los beneficios del “pecado”, la pregunta que cabría hacerse para imaginar una salida al juego que proponen es: ¿se justifica la culpa por el afán de lucro? ¿Una persona debe sentirse mal de manera automática por el sufrimiento de otras que no hubiera ella misma causado? ¿Nacemos en deuda con la sociedad, el estado, la patria, la humanidad?

Sé que la idea de resolver el juego expiatorio por esta vía no deja de ser otro intento extra-paradigmático de resolución desde lo racional de un proceso no racional, pero en este caso pretendo identificar el núcleo ideológico del ritual para discutirlo, en vez de hablar de lo que ya se entiende. Si hay culpa, se la paga; si no la hay, se lo deja en claro; esa es la intención. La respuesta sería que el afán de lucro, que no es otra cosa que la búsqueda de objetivos individuales por motivos individuales con independencia del bienestar del grupo, es causa eficiente de la moral y no una transgresión a una deuda de la que no podemos liberarnos.

La postura más consistente a ese fin es el *egoísmo racional*, sostenido por Ayn Rand como una forma directa de defensa moral del capitalismo, no ya desde su producto social o grupal sino liberando al hombre como persona de los “fines colectivos”, cuya mera existencia es muy dudosa. La declaración fundamental consiste en que ninguna persona puede ser

¹² Thomas Szasz, *Ibid*, pág. 272.

el medio para los fines de otra. Que el principal propósito en la vida es la búsqueda de la propia satisfacción y que ese, y no el *bien común*, es el origen de la colaboración y la buena voluntad entre los hombres. Liberar al hombre de una supuesta deuda con el colectivo que no es tal.

Ayn Rand puso la piedra basal de una ética consistente con la sociedad compleja de fines abiertos, individuales, de colaboración y coordinación de esfuerzos sin cruzadas, sin sacrificios de unos por otros, en la que no haya expiación ni víctimas propiciatorias.

En la introducción a la colección de ensayos *La virtud del egoísmo* explica que “el título de este libro puede suscitar el tipo de pregunta que me formulan de vez en cuando: ‘¿Por qué utiliza la palabra egoísmo para describir virtudes de carácter, cuando es incompatible con el concepto que tienen de ella muchas personas para las cuales no significa las cosas que usted desea expresar?’ A quienes me lo preguntan les contesto: ‘por la misma razón por la que usted le teme’”. El temor es justamente el desafío a la falsa fuente de legitimación subyacente implícita en esa palabra: el colectivo. “No estoy deseando el bien de la humanidad” es la afirmación más sincera y a la vez más escandalosa que pueda hacer una persona, pero no en Moscú en el siglo XVII, sino en cualquier ciudad occidental en pleno siglo XXI.

Tan desafiante es que, a la vez que lleva a muchas personas a afirmar cosas como “Ayn Rand me cambió la vida”, a otras les resulta inevitable intentar morigerar la provocación (al poder) acomodando un poco las palabras. Lo paradójico es que, si mi planteo es correcto, el efecto de sus argumentos no sería sólo el de una revelación racional que sirviera como una mejor explicación de por qué utilizamos reglas éticas que justifiquen esa frase sobre el cambio de vida, sino el de una liberación psicológica en un sentido más elemental.

El ser humano es una ruptura con el devenir meramente natural, el individuo humano también lo es. Desde la teoría de la evolución diríamos con distintas variantes que descendemos de los monos, pero en realidad lo hacemos de uno solo de ellos que se diferenció del resto.¹³ La ruptura no es enfrentamiento entre individuos, es individualidad, y la tolerancia a la individualidad es el secreto de la colaboración y la vida civilizada, no su ahogamiento o disolución forzada. La colectivización forzada es, en realidad, el fin de la colaboración y su reemplazo por la disciplina.

¹³ La mayoría de los estudios de biología evolucionista, señala Friedman en el artículo citado, indica que en la historia reproductiva los rasgos que benefician al grupo o a la especie, a costa del individuo que los lleva en sus genes, no serán seleccionados.

Por eso, cuando nos preguntamos una y otra vez cómo transmitir la bendición que significa vivir en una sociedad abierta, la respuesta está más cerca del objetivo que del medio o de las formas utilizadas. No es un producto social el justificativo de nuestra existencia libre sino nuestra afirmación personal ante el milagro de la vida. Señala Nathaniel Branden, discípulo díscolo de Rand, que es la autoestima la base psicológica del afecto, y la sumisión al grupo es lo contrario a la autoestima.

El hombre produce en colaboración, pero esa colaboración es parcial, con redes de personas distintas para la obtención de distintos beneficios. Se vende a unos y se compra a otros, que no siempre son los mismos. Cada uno de los bienes que nos rodean están hechos en colaboración con infinidad de personas en una cadena de aportes de valor que es imposible siquiera de reconstruir históricamente. Pensemos desde el hilo con el que están hechos los cordones de nuestros zapatos hasta el elemento con el que se imprimieron los caracteres en el teclado que uso para escribir. Ni siquiera tenemos contacto personal con la gran mayoría de las personas —con las que tenemos intereses comunes pero parciales— con las que intercambiamos valores. Este proceso complejo, que describió Leonard Reed en su artículo “Yo lápiz”,¹⁴ hace imposible que podamos establecer causalidad alguna entre el mal de unos y el bien de otros, mucho menos que podamos hablar de responsabilidad o culpa. En términos lógicos económicos se puede demostrar que, cuando las partes intercambian de modo libre en una transacción, ambas ganan en términos subjetivos, con lo cual no hay pesares que sean motivados por ganancias ajenas. Una cosa es aspirar a solucionar problemas de otros, para lo cual somos más falibles que para la solución de los propios, y otra distinta es tener una deuda.

En la tribu o en ciertas situaciones extremas podría parecer que lo colectivo se encuentra por encima del individuo y existen incentivos para que el grupo cierre filas en función de metas comunes, en general contra las aspiraciones de otros grupos; no se me ocurre qué cosa haya sido encarada como un trabajo de la “humanidad”. En definitiva, esa situación se mantiene mientras a los propios individuos, dadas las circunstancias, les convenga o se logre someterlos.

Una sociedad en la que unos reconocen a los otros como personas con fines propios, no obligadas a actuar en función de los primeros, y en la que éstos aceptan, también frente a su propia consciencia, que no están obligados a ser instrumentos de objetivos ajenos, sólo es la mejor

¹⁴ http://independent.typepad.com/elindependent/2005/12/yo_el_apiz.html

alternativa, no es que lleve a ningún paraíso ni puede ser comparada con nada parecido a eso. Al contrario, mientras sigamos imaginando paraísos en la tierra, viviremos en deuda con ellos y despreciaremos lo que podemos lograr en función de lo que no existe, que es el problema de las utopías.

Sospecho que mis compañeros de debate cinematográfico no tienen problema para entender que el celular de última generación que llevaban en el bolsillo, el aire acondicionado del automóvil en el que se desplazaron al lugar de nuestro encuentro aquella noche calurosa de verano, los camiones con mercaderías que vieron circular en su camino, el reproductor de DVD con el que vimos la película, y todo lo que nos rodeaba, era producto de la acción interesada de innumerables individuos que hacían todo eso posible. No padecían de ningún impedimento neurológico para comprender cuestiones económicas; probablemente valoren la libertad, al menos entendida en términos generales, sin poner del todo en crisis su núcleo moral. Pero es probable que nunca hubieran escuchado una lección de economía que les mostrara las maravillas que ocurren en el capitalismo y en la que se lo describiera como una forma de colaboración sin agresión. Para ellos es el mundo del lobo suelto en el gallinero, y es cuestión de encontrar al lobo y ahorcarlo un poquito, simbólicamente al menos –yo mismo hubiera podido hacer ese papel. Porque el problema es su propia relación culposa con el lucro, antes que el lucro ajeno, y la prioridad no era entender los secretos del proceso productivo sino quitarse de encima una deuda con el mundo que –¡buenas noticias!– no existe. Tampoco es problema para los fieles de la izquierda acomodada “entender” que la población sufre con la colectivización el colapso de la productividad y el empobrecimiento, porque su problema nunca ha sido hacer sentir mejor a las masas sino sentirse bien ellos mismos más allá de cualquier otra consideración.

La mitad del daño que se hace en este mundo se debe a personas que quieren sentirse importantes.

No es que intenten hacer daño –pero el daño que hacen tampoco les importa.

O no lo ven o lo justifican. Porque se encuentran absortos en la interminable batalla de pensar bien de sí mismos.

T.S. Elliot¹⁵

¹⁵ T.S. Elliot, *The Cocktail Party*, pág. 111, citado por Szasz, *Ibid*, pág. 289.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

a

e

d

i

e

a

Mención

Cuba: tres tiempos de libertad truncada

Miriam Celaya González



Miriam Celaya González nació en La Habana, Cuba, en 1959. Licenciada en Historia del Arte por la Universidad de La Habana, fue profesora de Literatura y Lengua Española e investigadora en el departamento de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología. Ha publicado ensayos académicos sobre arqueología y antropología en revistas especializadas. Desde 2004 se dedica al periodismo independiente y publica artículos de opinión sobre temas de política y sociología en medios digitales como *Cubaencuentro*, *Diario de Cuba*, *The Americano* y *Voces*. Es titular del blog *Sin EVAción*, alojado en los sitios desdecuba.com y vocescubanas.com. Su correo electrónico es avellanacg09@gmail.com.

Introducción: por un concepto general de libertad

Con el surgimiento de las sociedades clasistas, y en el transcurso de la historia ulterior, el problema de la libertad y su trascendencia ha tenido un lugar preeminente en la existencia humana. Como conjunción de una concepción abstracta de valores y el derecho concreto de su ejercicio, la libertad ha tenido para cada época histórica una definición particular debido a que ella es una forma peculiar del derecho humano estrechamente relacionada con procesos sociales específicos. Tal cualidad dialéctica determina que no exista un concepto único e inamovible para definir la libertad, sino que ésta asuma definiciones relativas a partir de múltiples factores, en dependencia de los tiempos, las condiciones sociales y las culturas, entre otros. No obstante, ciertos elementos como la dignidad, la responsabilidad, la moral, la conciencia, la ética, la expresión del pensamiento, la voluntad, la búsqueda de la verdad, el bien común, son consustanciales a toda definición de libertad en cualquier época.

Desde la antigüedad hasta el presente, filósofos, sociólogos y pensadores de las más diversas disciplinas han creado un complejo cuerpo teórico en torno al concepto de libertad, en el cual el denominador común es el hombre como centro y esencia de ese principio, ya sea en relación con otros hombres, con la naturaleza o con Dios. El siglo xx, tras las dos terribles conflagraciones mundiales, vio surgir una organización de naciones en cuyo seno se pactó el reconocimiento de derechos humanos universales,

cuyo principio cardinal es la libertad plena de los hombres. Universalmente reconocida como base y condición de todos los derechos, desde finales del siglo XX y durante el primer decenio del XXI, las nuevas tecnologías han venido insuflando un nuevo aliento a la libertad, que ahora se extiende y se redimensiona con la perspectiva del periodismo ciudadano, máxima expresión de participación humana en la construcción del concepto y del ejercicio de los derechos, una dinámica particular de estos tiempos. Blogs y redes sociales se han erigido como poderosas herramientas de libertad, fundamentalmente en sociedades cerradas, en regímenes dictatoriales y en longevas autocracias. Se trata de una democracia sin intermediarios, el principio del fin de los absolutismos políticos. La información es una necesidad de primer orden, de forma tal que hoy por hoy no se puede hablar de libertad allí donde no existe libre acceso a la información.

La nueva era constituye un desafío a los viejos preceptos elitistas, pero también eleva el listón a nuestros compromisos. Con el poder que nos confiere el uso de las nuevas tecnologías, ya no se justifica el reconocimiento de gobiernos que niegan a los individuos el derecho natural a la libertad. Dado que la libertad es derecho, también es conciencia y responsabilidad; un hombre no puede considerarse a sí mismo libre sin caer en el conflicto ético de ignorar el derecho a la libertad de otros hombres; porque así como no existe libertad colectiva sin libertad individual, los hombres libres aislados entre sí pierden la esencia humana.

Esto explica que los regímenes autocráticos que sobreviven en el planeta, e intereses de centros de poder o de sectores élite, se esfuercen por mantener un férreo control sobre la información y las comunicaciones. Las tecnologías, conjugadas con la voluntad y la autodeterminación de los hombres, son capaces de transformar la realidad y perfeccionar la democracia. Los hechos que están teniendo lugar en el norte de África así lo demuestran. En Cuba, los repuntes de sociedad civil independiente que se vienen produciendo desde varios años atrás han encontrado un espacio vital significativo en la blogósfera alternativa y están ganando terreno a la dictadura. Blogs, redes sociales y la voluntad de los individuos libres son el signo de un tipo nuevo de democracia que escapa a los controles de la ideología, de la política oficial, de la censura.

En este ensayo me propongo abordar el problema de la libertad en el devenir de la cubanidad desde una perspectiva histórica a fin de establecer los nexos necesarios entre esa naciente voluntad ciudadana, la historia de la que es heredera y el uso de la tecnología para alcanzar fines pautados

desde los orígenes de la nacionalidad. Evaluar el pasado desde el presente para proyectarnos hacia el futuro común, utilizar las tecnologías para lograr con una pacífica revolución tecnológica lo que no han podido las violentas revoluciones armadas.

Este ensayo es un análisis de la libertad en tres momentos de la historia de Cuba: la primera guerra de Independencia, o Guerra de los Diez Años (1868-1878); la segunda guerra de Independencia, o Guerra del 95 (1895-1898), ambas contra el poder colonial español; y la breve guerra de guerrillas librada desde diciembre de 1956 hasta el 1ro de enero de 1959, que trajo como resultado la toma del poder por una élite que ha devenido la dictadura más larga de este hemisferio.

Un objetivo de esta propuesta es establecer los motivos y aspiraciones en cada uno de estos eventos, relativamente distanciados en el tiempo, pero estrechamente relacionados por su importancia para los destinos de la nación cubana y para una comprensión cabal del presente en la isla: en la actualidad estamos asistiendo a la gestación de un cuarto momento de libertad mientras enfrentamos la más profunda crisis socioeconómica y política.

Finalmente se pretende analizar la situación actual cubana para definir las bases que permitirían el ejercicio pleno de la libertad, incorporando los componentes que han faltado en cada etapa impidiendo la realización de la utopía. En el caso de Cuba, se trata de una urgencia nacional. Es preciso estimular en los cubanos el espíritu cívico y de autodeterminación que permite el desarrollo de una conciencia de libertad. Es impostergable para nosotros colaborar en un empeño que coloque nuevamente a los cubanos en el seno de las sociedades democráticas del mundo. El futuro mediano nos enfrentará a una coyuntura definitiva: Cuba será democrática o dejará de ser.

Se parte del principio básico de que no existe libertad social en ausencia de las libertades individuales. El concepto de libertad no puede ser auténtico cuando dimana del discurso dictado desde el poder, porque ella es un valor universal e inherente a la naturaleza del hombre y, en consecuencia, no se subordina a ideologías sectarias ni a intereses políticos o de clases. La esencia prístina de su significación parte del reconocimiento de la libertad plena del individuo, y se materializa en el ejercicio que de ella hacen los hombres en su conjunto, en armonía con el orden socialmente aceptado, establecido y sistematizado a través de las leyes. La libertad no puede ser un bien social en tanto no constituya antes un bien personal, un atributo

connatural del individuo. Es por esto que, en pleno siglo XXI, la libertad continúa siendo una aspiración de los cubanos.

Cuba: 143 años en pos de la libertad

Pocos conceptos se han manipulado tanto como el de la libertad. En su nombre, o bajo su sombra, se han producido acontecimientos que han jalonado la historia y que no siempre han significado avance o prosperidad. Numerosas revoluciones desatadas bajo elevados principios libertarios han desembocado en ruina y destrucción, han tenido un elevado costo humano o han terminado erigiéndose en el verdugo de la libertad que supuestamente perseguían.

La historia muestra que los procesos libertarios han partido siempre de un principio imaginario generado por élites que se movilizan desde intereses que en mayor o menor medida afectan e implican a amplios sectores sociales. Sin embargo, en tales procesos se mantiene una diferenciación –no siempre claramente establecida– entre las aspiraciones de esos sectores, lo que hace necesario el establecimiento de un programa común consensuado que garantice la satisfacción de al menos las pretensiones básicas, esenciales, de los actores sociales implicados. De no existir tal consenso, no serían posibles las transformaciones sociales, o no serían permanentes los valores originados de esas transformaciones.

La insistente omisión de ese elemental principio ha estado presente en cada gesta cubana por la libertad: en las dos guerras por la Independencia de España y en la breve guerra de guerrillas del pasado siglo, que culminara con la ascensión al poder de una élite que poco después se erigiría en dictadura con carácter vitalicio. Paradójicamente, en cada ocasión se ha reforzado en el imaginario social la tendencia a considerar las revoluciones armadas como el vehículo indispensable para el logro de la libertad.

La primera libertad truncada: la Guerra de los Diez Años

1. Antecedentes mediatos e inmediatos

La segunda mitad del siglo XVIII vio nacer los albores de la nacionalidad cubana. Periodo signado por la Ilustración que propició el surgimiento de grandes personalidades de las ciencias médicas, naturales, filosóficas e históricas de nuestra historia, fue así también la cantera en la que germinó la simiente del pensamiento nacional, que comenzó a manifestarse en

medio de la ilustración y eclosionó fundamentalmente a impulsos del liberalismo que predominó desde la primera mitad del siglo XIX.

Félix Varela (1778-1853), el que nos enseñó a pensar, fue el primer cubano que se refirió a la patria con un sentido inclusivo y abarcador. Evolucionó progresivamente desde las ideas autonomistas y concluyó fundamentando la necesidad de la independencia y de la abolición de la esclavitud. Sin embargo, se oponía a las revoluciones por su violencia destructiva, por lo que vislumbró la educación de los cubanos como único camino posible para desarrollar el pensamiento emancipador que nos llevaría a la libertad. Basaba su método de enseñanza en el cultivo de la virtud humana, por lo que, en su largo desempeño como maestro, incluyó la ética en los estudios científicos, sociales y políticos.

El ideal moral que Varela transmitió tanto a sus contemporáneos como a sus discípulos tendría un gran influjo sobre otras figuras de primer orden en el pensamiento cubano de su tiempo y de las décadas siguientes. Entre ellas destaca José Antonio Saco (1797-1879), el político de mayor bagaje intelectual de la primera mitad del siglo XIX. Su extensa y profusa obra escrita avala su condición de hombre ilustrado y político avezado. Su pensamiento, a favor del desarrollo capitalista en Cuba, hizo de él un abolicionista convencido –no obstante responder esto a intereses económicos–, toda vez que la esclavitud constituía un obstáculo a la modernidad. Sustentadas en la solidez de su pensamiento económico, las ideas de Saco sirvieron de fundamento prácticamente a todas las corrientes políticas del siglo XIX.

Un relevante heredero del pensamiento de Félix Varela fue el también maestro José de la Luz y Caballero (1880-1862). Filósofo por formación, su principal relieve lo alcanzó como pedagogo; consagró toda su vida a la enseñanza, a la polémica y a la educación e imprimió un sello de profundo humanismo en el pensamiento nacional. Formar hombres fue su labor esencial. Fue maestro de Rafael María de Mendive, quien –ya en la segunda mitad del siglo XIX– ejerció una influencia definitiva sobre un joven discípulo, José Martí, destinado a convertirse en el más brillante pensador político cubano de todos los tiempos.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX habían acrisolado todas las condiciones para el estallido de una revolución independentista en Cuba. Durante el medio siglo anterior se habían desarrollado varias tendencias de pensamiento político y económico que –en un ambiente social en que habían surgido sentimientos e intereses nacionales diferenciadores de la metrópoli– dieron lugar a múltiples acontecimientos que reflejaban la

complejidad de la situación de la isla. Sectores abolicionistas, anexionistas, autonomistas e independentistas coloreaban el diapasón político en un país esclavista, con economía de plantación, que pugnaba por encontrar una vía a la modernidad en un mundo ya marcadamente capitalista.

La primera mitad del siglo se había estremecido con las mayores sublevaciones de esclavos, que en la década de los cuarenta se habían tornado frecuentes y acusaban un alto grado de organización. La región occidental de Cuba –la más rica de la isla, en la que se asentaban el mayor número de ingenios azucareros y las mayores haciendas y dotaciones de esclavos– fue el principal escenario de estas rebeliones, que acabaron aplastadas violentamente por las fuerzas militares del régimen colonial. Tanto el gobierno colonial como la clase dominante representada en los hacendados esclavistas más acaudalados, ante el temor de una sublevación general similar a la ocurrida en Haití, llevaron la represión y la persecución de los abolicionistas a un punto máximo.

En enero de 1844 tuvo lugar un proceso que pasaría a la historia con el nombre de Conspiración de la Escalera, cuya magnitud no tenía precedentes. El gobierno se propuso ofrecer un escarmiento, dirigido fundamentalmente a las capas medias de negros y mestizos libres, y desalentar definitivamente los intentos abolicionistas o separatistas, de influencia liberal, que venían tomando aliento en esos sectores mayoritarios de la población, embrión donde crecían con mayor fuerza los sentimientos de nacionalidad cubana. Según datos de la época tomados de la Comisión Militar de Matanzas, encargada del sumario, el 70% de los involucrados en dicho proceso, eran negros y mulatos libres (Torres-Cuevas, E. y O. Loyola), lo que ilustra el grado de compromiso nacionalista que se había alcanzado en ese sector social. Los implicados fueron castigados con la más fuerte y cruel represión que registra la historia colonial cubana. Las figuras más relevantes del movimiento fueron ejecutadas y se desató una ola de torturas y castigos corporales contra dotaciones completas de esclavos en el occidente de la isla.

Entre los ricos hacendados occidentales, cuyas fortunas se basaban fundamentalmente en la producción de azúcar y en el comercio, se encontraban algunos focos fuertes de anexionismo, corriente que se extendía a otras regiones de Cuba. Se trataba éste de un sector esclavista que veía amenazados sus intereses por la presión abolicionista inglesa, por lo que se inclinaban favorablemente a la anexión con Estados Unidos, en particular con los estados esclavistas del sur.

Esta tendencia se fortaleció hacia 1840 y hasta mediados de los cincuenta, alentada desde el exterior por la política expansionista del gobierno de Estados Unidos. La Doctrina del Destino Manifiesto, proclamada por el presidente James Knox Polk, venía como anillo al dedo a los intereses anexionistas sureños de ese país. En 1843 Edward Everett, político sureño, declaraba: “Yo deseo y creo que no está lejos el tiempo en que [...] la Gran Antilla añadirá otra estrella brillante a la bandera de nuestra Confederación” (*Centón epistolario de Domingo del Monte*, t V, Imprenta El siglo XX, La Habana, 1923-1957, pág. 136, citado en Torres-Cuevas y O. Loyola, 2001, pág. 191). Básicamente, los anexionistas se oponían a una guerra. Preferían una propuesta pacífica –como la compra de Cuba a España– para conservar la integridad de sus propiedades.

Con el estallido de la Guerra de Secesión (1861-1865), el apoyo de los anexionistas norteamericanos disminuyó drásticamente y los sectores de la alta burguesía insular que había cifrado sus esperanzas en la anexión se vieron forzados a buscar otros derroteros. Gana espacios entonces el movimiento reformista, que existía desde décadas anteriores –y que había sufrido varios fracasos–, apoyado esta vez por el gobierno de la isla que, ante la amenaza anexionista, decide crear alianzas con la oligarquía hispano-criolla. Un nuevo proyecto colonial con reajustes administrativos, políticos y económicos que llevarían a reformas favorables a esa clase poderosa, se vislumbró como nueva propuesta. Este tuvo su expresión plena en la fundación de una llamada Junta de Información, encargada de presentar ante las Cortes un paquete de reformas, bien estructuradas, favorables a la oligarquía criolla y a las clases altas de españoles acaudalados asentados en Cuba.

Sin embargo, la propuesta reformista no fue aprobada por la Corona. En 1867, lejos de favorecer las propuestas reformistas de los oligarcas criollos, España aumentó exageradamente los impuestos a un 10%, negó la rebaja de los derechos arancelarios sobre importaciones y mantuvo el proteccionismo comercial. En su lugar, dictó un Real Decreto que le permitía incrementar el ya gravoso impuesto en proporción con las necesidades de la Corona.

La aplicación de este decreto afectó especialmente a los pequeños y medianos productores, asentados en su mayoría en la región oriental de la isla, así como a otras formas de propiedad.

Al mismo tiempo, triunfaban los sectores conservadores en la política de la metrópoli y se desató una represión feroz contra los liberales y reformistas que repercutió fuertemente en Cuba. La opción reformista, como antes la anexionista, había fracasado.

El malestar general ante una fuerte crisis económica, con una significativa reducción de la zafra azucarera, se traducían en la resistencia al pago de los impuestos por parte de los sectores más perjudicados, y en el crecimiento de un sostenido sentimiento de rechazo al dominio español. Un estado latente de inconformidad, frustración y rebeldía se estaba generalizando en Cuba.

Al interior de la isla se desarrollaba simultáneamente un sentimiento genuinamente cubano anticolonial que se nutría de amplios sectores sociales y que se fortaleció a raíz de la amnistía política de 1861, en virtud de la cual retornaron muchos exiliados criollos a la isla.

Si bien en la mitad del siglo coexistían todas las tendencias políticas de la época, para entonces el independentismo se perfilaba como la única solución a los males de Cuba. El sector más radical de los liberales criollos comenzó a desarrollar un atractivo programa que propugnaba la instauración de un sistema republicano de Estado democrático y laico, con libertad de conciencia. Las bases de dicho programa contenían las ideas más avanzadas de su época y eran el modelo de la nación moderna que soñaban para Cuba.

Inspiradas en los principios de la Revolución francesa y en los procesos revolucionarios americanos, algunos puntos contenidos en aquellas bases permanecen hasta hoy sin realización en la isla. Baste una mirada fugaz para detectar aspiraciones de los independentistas que, después de tres revoluciones, continúan pendientes: soberanía del pueblo, *libertad de la persona*, libertad de conciencia, derecho de reunión, libertad de imprenta, juicio por jurado, igualdad social.

El ideario independentista circulaba clandestinamente por medio de folletos y otros documentos impresos, a través de las numerosas logias masónicas de toda la isla. Estos documentos propugnaban “la rehabilitación de las clases proletarias y la abolición de todo fuero, privilegio y división fundada en la nobleza de la cuna, el oficio o la riqueza” (Vicente Antonio de Castro. *Liturgias del Grado 18*, folleto sin datos ni fecha, citado en Torres-Cuevas, E. y O. Loyola, 2001, pág. 215), además de la división de poderes y las libertades individuales y colectivas. Fueron éstos los elementos que sirvieron de cimiento a la ideología de la Revolución de 1868.

El programa independentista, al incluir a todas las clases sociales, contemplaba dentro de su espíritu nacionalista la propuesta política más abarcadora, radical y profunda hasta entonces conocida, de ahí su rápida expansión y la fuerza que ganó en un breve periodo de tiempo. Como dato curioso que refleja la intensa actividad periodística que reinaba en la isla

durante aquel periodo y la relativa tolerancia del régimen colonial con los medios de prensa, en abierto contraste con la monolítica censura que sobre éstos impone el gobierno cubano en la actualidad, en 1867 circulaban en la isla medio centenar de periódicos en los que se publicaban ideas consideradas subversivas por España.

2. La Revolución de 1868

El centro-oriente cubano era el escenario más propicio para el inicio de la guerra emancipadora contra el gobierno colonial español. Los terratenientes regionales, sin vínculos ni compromisos con la oligarquía dominante compuesta por los grandes hacendados occidentales que controlaban la producción azucarera y el comercio, fueron los más afectados por el aumento de los impuestos de la metrópoli. Por otra parte, esa región no gozaba de los beneficios del intenso comercio del occidente.

Distantes del vórtice que acumulaba el poder, las riquezas y la administración de los destinos políticos y económicos de la colonia, el oriente cubano asimiló rápidamente el espíritu independentista proclamado por Carlos Manuel de Céspedes al iniciar el alzamiento el 10 de octubre de 1868 (Grito de Yara). El terreno para la insurrección, que se había venido abonando durante meses, rendía cosecha ahora a impulsos del radicalismo revolucionario.

Céspedes, al declarar la guerra a España, había dado la libertad a sus esclavos, quienes se sumaron al alzamiento. En los días siguientes, miles de cubanos libres de diferentes extracciones sociales y de todas las razas se incorporaron a la lucha armada, prácticamente sin armamento ni pertrechos de guerra, contando mayoritariamente con el machete, antes instrumento de trabajo y ahora casi única arma contra el ejército regular español.

En el Manifiesto del Diez de Octubre Céspedes explicaba las razones por las cuales los cubanos se separaban de España, y expresaba la intención de mantener la legislación española en su sentido liberal, conservando el aparato jurídico; proponía la abolición gradual de la esclavitud con indemnización a los propietarios y planteaba la concentración de las decisiones militares y civiles en un mando único, en la figura del propio Céspedes.

Como se puede apreciar, más allá de la improvisación dictada por la urgencia de las circunstancias, varios elementos del manifiesto evidencian males de origen que, más tarde, devendrían factores del fracaso de la gesta y contribuirían a la perpetuación de males seculares para la nación. El asunto del mando único sería duramente cuestionado por algunos jefes camagüeyanos de vocación

civilista, que habían abogado por la división de poderes en consonancia con los ideales republicanos. Por otra parte, la concentración de todo el poder en manos de un individuo equivalía a la aprobación de ese otro mal endémico, jamás erradicado, que ha signado toda la historia de Cuba: el caudillismo.

En noviembre de 1868 los camagüeyanos se incorporaron a la insurrección. En esta región se adoptó la modalidad de mandos militar y civil divididos. En febrero del siguiente año la insurrección ya alcanzaba a Las Villas, en el mismo centro de Cuba, y también los villareños dividieron el mando, como los camagüeyanos.

Desde el inicio, el ejército colonial hostigó a los insurrectos de Las Villas. La cercanía de esa región a los centros de producción azucarera de Matanzas era una verdadera amenaza a la riqueza que extraía España de su colonia. Los rebeldes villareños se vieron obligados a replegarse hacia el oriente, lo que eliminó la posibilidad de llevar la insurrección hasta occidente que, por otra parte, era la plaza fuerte del poder político y económico. Queda sobreentendido que la oligarquía esclavista occidental desde el principio rechazaba una revolución que resultaba lesiva a sus intereses. En los diez años de guerra, la llama de la insurrección no prendió en el occidente cubano.

La reacción española a la insurrección no se hizo esperar. Domingo Dulce, capitán general destinado a enfrentar la situación, se encargaría de renovar los cuerpos de voluntarios, que asolaron a través del terror las poblaciones más importantes de Cuba, incluida la capital; se embargaron las propiedades de los rebeldes y se declaró la guerra total de España contra los insurrectos, estableciéndose una estrategia de guerra que delimitaba la región de los campos insurrectos para aislar la revolución y evitar acuerdos con sectores reformistas de las ciudades.

Los independentistas mambises, entre los cuales se comenzaron a producir lamentables divisiones desde los propios inicios de la contienda, comprendieron la necesidad de crear un Estado capaz de unificar los intereses de todos los grupos revolucionarios. Fue convocada una Asamblea Constituyente (Asamblea de Guáimaro), de la que emergió la primera Constitución de Cuba, en la que prevalecieron los criterios de la división de poderes: Ejecutivo, Legislativo y Judicial.

Pese a sus limitaciones o incongruencias, derivadas de la inoperancia de un aparato gubernamental tan complejo para condiciones de guerra, la Constitución de Guáimaro estableció claramente la intención abolicionista radical de la guerra, al declarar en uno de sus artículos que todos los

habitantes de la República eran enteramente libres. En los años siguientes, la Cámara de Representantes, como Poder Legislativo de la República en Armas, desarrolló una extraordinaria labor cívica en medio de la guerra, dictando las leyes revolucionarias destinadas a sustituir el orden judicial español, por las que se regirían los territorios bajo control mambí. En diciembre de 1870, una circular del Ejecutivo insurrecto declaraba la abolición de la esclavitud, quedando desde entonces indisolublemente unidos en la legalidad los dos principales ideales del programa de la guerra: independencia nacional y abolición de la esclavitud.

En 1873 el gobierno de la República en Armas y el mando militar determinaron que se imponía la necesidad de llevar la insurrección hasta occidente. Esperaban extender la guerra de liberación incluyendo en ella a todo el territorio nacional, arruinar la economía colonial, obstaculizando con ello el financiamiento de las campañas militares de España contra los propios cubanos y— a la vez— abolir la esclavitud en occidente, incorporando con esto grandes masas de esclavos liberados a las tropas independentistas. En enero de 1875, con el general Máximo Gómez al frente de las fuerzas mambisas, se inició la Invasión a Occidente, gesta que finalmente fracasaría por las actitudes regionalistas de muchos líderes locales de la región central, entre otros factores subjetivos. En 1876, ante la imposibilidad de cumplir la misión invasora, Gómez abandona las operaciones militares. No había logrado avanzar más allá de Las Villas.

En 1877, la guerra se encontraba en un punto de estancamiento. A la falta de recursos y al aislamiento de los insurrectos, se sumaban el caudillismo, el regionalismo y las indisciplinas de los jefes, que desmoralizaban y contagiaban a las tropas, cundiendo la desunión. Múltiples movimientos sediciosos se estaban produciendo entre las filas mambisas, liderados por jefes locales, resquebrajando la disciplina y barriendo los pocos vestigios de unidad que pudieran sobrevivir después de nueve años de contienda desigual. Las fuerzas revolucionarias se debilitaron en grado máximo y la dirección política y militar se encontraba en franca crisis. Como colofón, el gobierno español había designado a Cuba para su pacificación a un militar de academia, Arsenio Martínez Campos, quien ya había cumplido una importante función en la pacificación de la convulsa España tras la restauración borbónica.

Martínez Campos tenía muy claros sus objetivos para acabar con la guerra en Cuba mediante una estrategia inteligente. Para cumplir su cometido comenzó por desechar la barbarie que los jefes españoles

aplicaban tanto sobre los insurrectos como sobre la población pacífica. En lugar de matar a los prisioneros, se limitó a capturarlos, mientras devolvía a los pueblos y ciudades las familias mambisas de la manigua. El nuevo jefe español tenía a su favor múltiples factores: además de las divisiones entre los cubanos, antes citadas, el desgaste de tantos años de guerra en condiciones muy difíciles para los patriotas hacía que muchos vislumbraran como inútil la continuidad del sacrificio y se resignaran a la rendición.

Hacia marzo de 1877, la estrategia de Martínez Campos había sido tan eficaz que ya la región de Las Villas estaba pacificada y la guerra se había definido irreversiblemente a favor de España. Las disposiciones del estrategia español asestaron un golpe demoledor a la insurrección al ofrecer numerosas garantías a la parte cubana. Algunas de estas disposiciones, que a continuación se enumeran brevemente, explican por sí mismas el efecto que tuvieron en el ánimo de los cubanos, exhaustos y desencantados, arruinados muchos y empobrecidos todos, sin posibilidades reales de continuar una guerra ya perdida:

- Indulto a todos los desertores del ejército mambí.

- Prohibición de torturas, represalias o condenas a muerte de los “presentados”.

- Indulto a los cubanos encarcelados por causas políticas y suspensión de los destierros por esa misma causa.

- Cese de los embargos de bienes a insurrectos y posible devolución – previa investigación– a los acogidos al indulto.

- Entrega de cinco pesos oro a los que se presentasen armados y de veinte pesos a los que entregasen además un caballo útil.

- Entrega de recursos de subsistencia a los presentados y sus familias.

Las dos últimas disposiciones que se mencionan revestían una importancia nada despreciable en un país que atravesaba por una grave crisis económica. El espíritu de capitulación se extendía en el campo mambí y ya se percibía la aceptación, por las fuerzas cubanas, de un pacto que no contemplaba los ideales principales por los que tantos se habían desangrado en los campos de batalla y en las duras condiciones de la manigua.

Si las fuerzas mambisas estaban ya condenadas a la derrota desde el año anterior, la estrategia pacificadora de Martínez Campos fue el golpe de gracia. El 10 de febrero de 1878 se firmó el Pacto del Zanjón y se dio oficialmente fin a la primera guerra entre cubanos y españoles. Los cubanos habían perdido la guerra sin obtener la independencia o la abolición de la esclavitud; tampoco hubo concesiones sustanciales por parte de España. El

mínimo logro fue que se otorgara la libertad a los esclavos negros y chinos que habían luchado en el ejército insurrecto, un punto que ya se había hecho efectivo en la manigua a través de las leyes mambisas.

Algunos grupos de rebeldes se mantuvieron todavía por breve tiempo en el oriente cubano tratando de mantener las hostilidades, pero fueron rápidamente vencidos y acabaron por rendirse completamente en junio del propio año 1878.

La Revolución había terminado. El empeño cubano por la libertad nacional tras diez años de violenta contienda había quedado trunco, pero ya estaba sembrada la semilla de la rebeldía y había surgido un autóctono sentimiento de cubanidad.

La segunda libertad truncada: la Guerra del 95

1. Antecedentes generales

El periodo entre guerras estuvo matizado por el estado latente de rebeldía de un considerable sector de los más diversos estratos sociales. En agosto de 1879, y hasta mediados de 1880, se produjo en Cuba lo que se conoció como Guerra Chiquita, breve alzamiento protagonizado por un conocido jefe mambí, veterano de la Guerra Grande (1868-1878); un prematuro y fallido intento por reiniciar la lucha por la independencia, que constituyó un fracaso militar, pero tuvo una significación particular al propiciar el vínculo a las viejas generaciones independentistas de un joven que cumpliría un papel fundamental en el estallido de la Guerra del 95, y cuyos ideales se convertirían en el paradigma de libertad de toda la historia posterior cubana: José Martí Pérez (1853-1895).

La tea incendiaria aplicada por los mambises en la Guerra de los Diez Años para arruinar la economía colonial, había arrasado con la región centro-oriental. Las vías de comunicación estaban destruidas total o parcialmente, mientras pueblos enteros quedaron empobrecidos o abandonados por sus habitantes. La economía de la isla pasaba por una aguda crisis y había que reconstruir el país, por lo que España excusó del pago de impuestos durante un periodo y los aligeró en la importación de instrumentos de trabajo agrícola, semillas y ganado.

La precaria situación centro-oriental desató la necesidad de inversiones de envergadura, lo que impulsó una marcada penetración de capital extranjero, fundamentalmente inglés y norteamericano, imprimiendo un nuevo matiz económico a la Cuba finisecular.

En la región occidental, que no había sufrido los embates de la guerra, se impulsó la producción de azúcar y tabaco mediante la introducción de tecnologías industriales más eficientes que aumentaban la capacidad productiva, así como se incrementó la explotación del ferrocarril. Se desarrollaron los grandes latifundios cañeros que tendrían una significación fundamental en el siglo XX, tanto en el aspecto económico como en el sociopolítico.

En el plano social, a la vez que se fortalecía la poderosa oligarquía burguesa y se impulsaban formas capitalistas de producción en sustitución del modo esclavista, la clase humilde se engrosaba, nutriéndose tanto de pequeños propietarios arruinados por la imposibilidad de competir con los grandes productores, como por masas de antiguos esclavos (la abolición se produjo definitivamente en 1886), y comenzaba también a aumentar sensiblemente la masa obrera en los nuevos ingenios y en las fábricas de tabaco.

La Constitución española de 1876 (Constitución de la Restauración) permitía la existencia de partidos. Con la firma del Pacto del Zanjón, esta medida se aplicó en Cuba, lo que propicia el auge de la corriente autonomista, agrupada en el que se denominó Partido Liberal Autonomista (PLA), con una representación de brillantes intelectuales cubanos en su seno, entre los que destaca Rafael Montoro (1852-1933). A la vez, se constituyó un partido formado por conservadores, mayoritariamente españoles residentes en la isla, conocido como Partido Unión Constitucional (PUC). Más tarde se crearía también el Partido Reformista.

Los autonomistas mantenían una postura crítica ante el colonialismo, por lo que tuvieron una gran influencia en la sociedad cubana durante este periodo, con representación en casi todo el territorio nacional, principalmente en la región occidental. Sus ideas circulaban a través de cinco periódicos, tres de los cuales tenían un corte muy polémico y alto vuelo intelectual.

La historiografía cubana ha restado valor a los autonomistas y ha anulado su labor, presentándolos injustamente como oportunistas al servicio de España o traidores a la causa independentista. Con el carácter excluyente que ha caracterizado las opiniones a la hora de analizar la historia nacional, tendiente a descalificar al diferente, no pocos investigadores se cuestionan la cubanía de los miembros de aquella corriente, aludiendo a su origen – mayoritariamente burgués –, basando su juicio en una supuesta “traición” y a que su ideología nunca representó a las masas.

En realidad, las ideologías nunca se han generado desde las masas. Los partidos, por su parte, tal como lo indica su propio nombre, representan corrientes políticas de un sector y no constituyen organizaciones de masas, lo que no niega su mayor o menor influencia en la sociedad. La pertenencia a una u otra clase social, por demás, no puede ser óbice para pertenecer a la nación. El hecho de que los autonomistas constituyeran un sector moderado que rechazaba los métodos violentos de los independentistas o que no representaran a los sectores humildes de la población, no justifica que no se reconozcan sus aportes en materia cívica y su participación en los sentimientos de nacionalidad cubana.

Esto no niega que los independentistas, sin duda, calaron profundamente en el imaginario popular cubano. La guerra había aportado héroes y había exigido sacrificios inmensos de numerosas familias. Figuras como Ignacio Agramonte, Carlos Manuel de Céspedes, Antonio Maceo y Máximo Gómez, se erigieron en verdaderas leyendas populares. La guerra había implicado en alguna medida a todo el territorio insular y había dejado una huella profunda en la conciencia nacional creando un apego inédito a la tradición heroica. Después de 1868, Cuba, como cualquier otro país de América, contaría con su propia tradición guerrera, y así la idea de libertad quedó indisolublemente ligada a la de Revolución.

En lo sucesivo, como lo han demostrado los hechos, concebir el sentimiento de libertad sin violencia se convertiría en una herejía nacional.

La organización de la Guerra del 95: el ideario martiano

No es posible concebir la continuidad de las luchas independentistas al margen de José Martí, su líder por excelencia, organizador de la nueva campaña redentora y máxima expresión de la política en Cuba.

Martí caracterizó brillantemente las causas del fracaso de la Guerra de los Diez Años, trazó las bases para el éxito de una segunda y decisiva gesta libertaria y estableció la definición de la República que debía surgir una vez lograda la independencia. Su frase *Yo quiero que la Ley primera de la República sea el culto de los cubanos a la libertad plena del hombre* no sólo sintetiza el ideal supremo y profundamente humanista del respeto al derecho del individuo como condición imprescindible de la libertad que debía lograrse, sino que constituye hasta hoy el signo fundamental de la frustración nacional.

La literatura histórica describe profusamente la denodada y extensa labor de José Martí, epítome de sacrificio, virtudes cívicas y patriotismo para generaciones de cubanos. No es posible transcribir en tan poco espacio

la capacidad organizativa y la nutrida obra política y literaria de Martí. Baste resumir su desempeño en esos años de exilio, donde los emigrados cubanos fueron la base fundamental de la que se nutrió la nueva gesta. Durante ese tiempo maduraron las ideas políticas de Martí y se convirtió en un verdadero agitador de la conciencia nacional, aunando voluntades y sentimientos patrios; reunió a los veteranos de la guerra anterior y a los que se sumaban al movimiento independentista; creó el Partido Revolucionario Cubano (PRD), organizado en clubes, sin aspiraciones políticas electorales sino como vehículo para organizar la guerra; fundó el periódico *Patria*, no vinculado orgánicamente al PRC; recaudó los fondos necesarios para el inicio de la insurrección y logró establecer la unidad de acción de todos los jefes de la pasada contienda, ampliamente reconocidos dentro de la isla. Finalmente acordó con los principales líderes todo el programa de la guerra y la concepción integral del un plan de alzamiento.

La Guerra del 95

El 24 de febrero de 1895 (Grito de Baire) estallaba la segunda guerra de independencia cubana, encabezada por el veterano Máximo Gómez como jefe militar supremo. En un importante encuentro que reunió a Martí, a Gómez y a Maceo en territorio nacional el 5 de mayo del propio año –conocido como Reunión de La Mejorana– se evidenció la persistencia de un viejo mal que había lastrado la guerra anterior. Mientras Maceo se empeñaba en magnificar el elemento militar en el proceso de liberación, Martí, apoyado por Gómez, abogaba por un equilibrio entre las acciones militares y la estructura civil, sin interferencias mutuas. Maceo sostuvo su desacuerdo con otorgar importancia a los factores civiles.

Pocos días después, el 19 de mayo, caía en combate José Martí, un acontecimiento nefasto para los destinos de la guerra y de la futura República.

La guerra se extendió rápidamente por todo el oriente cubano, donde habían calado más profundamente los sentimientos independentistas del 68. Dos meses después de su inicio se había extendido a la región central.

En agosto de 1895, desde el centro hasta el oriente, el país estaba en guerra y se imponía la creación de un Estado Nacional insurrecto, que quedó instaurado con la nueva Constitución de la República en Armas (Constitución de Jimaguayú), la cual tuvo la representación de todas las regiones que estaban en guerra. A diferencia de la Constitución de Guáimaro, en la Asamblea Constituyente de Jimaguayú estaban presentes no sólo capas élites de la sociedad, sino también los sectores intermedios. Allí

se pusieron en evidencia las contradicciones entre regiones y generaciones que habrían de matizar el transcurso de la contienda y, al final, constituirían un obstáculo en el desarrollo de la guerra. Dichas contradicciones se relacionaban fundamentalmente con la estructura civil y sus funciones, y se manifestaban en tres vertientes diferentes: una, que propugnaba la instauración de la estructura definida en la Constitución de Guáimaro (de probada ineficacia durante la guerra anterior); la segunda, que proponía la unificación del mando militar y civil en un solo hombre (propuesta que se adhería a las ideas de Maceo y a la que se oponía Gómez por ver en ella la amenaza de una dictadura); y la tercera vertiente, impulsada por la joven generación de camagüeyanos, que defendían la propuesta martiana de un equilibrio entre acciones militares y civiles sin interferencias mutuas.

Se lograron acuerdos, pero no se solucionaron definitivamente las diferencias, lo que trajo graves consecuencias al ulterior desarrollo de las campañas de guerra. Como elemento positivo quedaron el acuerdo de convocar a una nueva asamblea de representantes que revalidara o modificara la Constitución si al cabo de dos años no se había ganado la guerra, y la unificación de las fuerzas.

Ese mismo año de 1895 daría inicio a la Invasión a Occidente, como estrategia de Máximo Gómez para extender la guerra a todo el país y aumentar su intensidad, obligando al ejército español a luchar en varios frentes, y destruir toda fuente de ganancias a España arrasando la economía. Ese empeño llevó a Antonio Maceo hasta el extremo occidental de Cuba y al propio Gómez hasta La Habana –si bien más tarde se replegaría nuevamente hacia el centro del país– y constituyó una verdadera hazaña militar, pese a que no cumplió el objetivo de sumar el occidente a la guerra. Fue una acción rápida y sorpresiva que causó el asombro de los adversarios y alentó la esperanza en una pronta victoria. Varios miles de patriotas cubanos combatieron desigualmente contra más de 150 mil soldados del ejército regular español y le infligieron un sorprendente número de bajas. Era una proporción tan desventajosa para las fuerzas cubanas que sólo una férrea voluntad de liberación y una solida fe en la dirección de la revolución podía lograr semejante arresto de heroísmo.

Sin embargo, desde los inicios de 1896 comenzaron a agudizarse los conflictos entre el mando militar y el gobierno civil. Pese a las aspiraciones libertarias de todos los implicados en la guerra, las diferencias de clases, los conflictos generacionales, la persistencia de fuertes prejuicios raciales que afectaban la unidad y violentaban la cadena de mando y los nombramientos oficiales, la tendencia a ignorar las disposiciones del general en jefe por

parte del gobierno, las constantes violaciones de la legalidad establecida y la obstrucción de la labor de los jefes militares en las zonas de operaciones, amenazaba seriamente el destino de la segunda guerra.

El desacuerdo entre la máxima autoridad militar —en la persona del general en jefe, Máximo Gómez— y el Consejo de Gobierno tomó proporciones irreconciliables. En diciembre del propio año la Revolución sufrió un golpe irreparable con la muerte en los campos de occidente del General Antonio Maceo, jefe militar altamente experimentado, de probado valor e insustituible, líder militar, respetado y hasta venerado por sus hombres, con el que la guerra perdía uno de sus más sólidos pilares. Meses antes había muerto, también en combate, su hermano, José Maceo, otro veterano valeroso que dirigía las huestes mambisas en zonas del oriente. El propio Máximo Gómez, asolado por la pérdida del héroe, junto al cual había perecido su propio hijo, Francisco Gómez Toro, tenía la percepción de que la revolución había muerto.

Durante 1897 se desarrollaron varias campañas de guerra. Gómez demostró en ellas su brillante desempeño como estratega, desplegando una guerra de desgaste sobre el ejército colonial. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que se trataba de una guerra de guerrillas. El Ejército Libertador no ocupó poblaciones ni se apropió de territorios sobre los cuales establecer una plaza fuerte, sino que se movía por la campaña hostigando a las fuerzas coloniales o huyendo de ellas. Las condiciones de la vida de campaña eran precarias y la falta de recursos hacía todavía más difícil la situación de los insurrectos, por lo que puede afirmarse que —si bien Máximo Gómez no tenía otra opción que la estrategia que había elegido por la cual aprovechaba la movilidad de las fuerzas mambisas dispersas en grupos relativamente pequeños— el desgaste era mutuo.

Así como las fuerzas españolas controlaban todo el occidente de Cuba y la totalidad de las poblaciones del país, incluyendo las más asediadas por los insurrectos, éstos hacían de los campos centro orientales el escenario fundamental de sus operaciones militares. En la zona oriental otro destacado jefe militar, Calixto García, también sostenía una ofensiva constante sobre el ejército colonial, amparado en la accidentada topografía, caracterizada por sus montañas y lo intrincado de su manigua, que dificultaban los movimientos de las gruesas tropas españolas.

A finales de 1897, en cumplimiento de lo acordado en Jimaguayú, se convocó a una nueva constituyente que se reunió en La Yaya, Camagüey (de la que emergió la Constitución de La Yaya). En esta ocasión, aunque

se mantuvo la estructura de gobierno aprobada en 1895, se introdujeron modificaciones que extendían los poderes civiles, permitiendo la interferencia del gobierno en el ejército, en detrimento de la autoridad de los jefes militares. Esta disposición afectaría el desempeño del ejército insurrecto, dirigiéndolo a un peligroso punto de estancamiento.

El inicio de 1898 muestra un panorama poco halagüeño, tanto a las fuerzas mambisas como a las coloniales. Desde el punto de vista económico, la isla estaba nuevamente arruinada, los mambises apenas contaban con recursos suficientes para mantenerse en la manigua y la inhumana política de reconcentración de campesinos en los poblados y ciudades –instaurada por el entonces capitán general Valeriano Weyler para impedir el apoyo a los insurrectos– había ocasionado un número indeterminado de muertos por hambre y enfermedades entre la población, a la vez que ofrecía un panorama desolador de la otrora fértil campiña cubana. La Revolución tampoco había recibido un apoyo determinante desde las repúblicas latinoamericanas, inmersas en sus propios conflictos regionales. Desde el punto de vista político, no se había logrado incorporar a la región occidental de Cuba, plaza fuerte del autonomismo, ni extender a ella el escenario de la guerra. Por otra parte, numerosos males que constituían lacras del coloniaje y permeaban la psicología y la cultura se ponían de manifiesto, incluso dentro de las filas de combatientes que compartían el mismo destino: el racismo y el regionalismo, además de las marcadas diferencias sociales que mantuvieron una especie de segregación enmascarada a todo lo largo de la guerra.

La parte española no tenía mejores perspectivas. La guerra hispanocubana resultaba extremadamente costosa, la metrópoli atravesaba por una fuerte crisis socioeconómica y las potencias europeas le negaban créditos para el sostenimiento de la contienda en las Antillas o para paliar la situación dentro de su propio país. Muchos españoles se cuestionaban el precio de retener a Cuba, mientras miles de familias lamentaban la pérdida de al menos uno de sus miembros, sacrificado en una contienda casi fratricida, sin visos de terminar, sólo sostenida por la insensata tozudez de la Corona.

Y, como si no bastara con estos males, otra amenaza volvía a cernirse en el horizonte: el gobierno de Estados Unidos parecía considerar que había llegado el momento de intervenir en la guerra contra España.

Conocidas voces dentro de las filas mambisas percibían el peligro de una intervención norteamericana en los asuntos de la guerra. “Se habla mucho entre nosotros de lo que hacen por nosotros los hombres del Gobierno de

los Estados Unidos y no hay quien no ponga la esperanza en la solución pronta de todos nuestros anhelos gracias a la intervención norteamericana. No tengo yo tanta fe en estas cosas. Creo firmemente que todos tenemos que conseguirlo por nuestro propio esfuerzo.” (*Diario de soldado*, de Fermín Valdés Domínguez. Tomado de Dupotey Hiram “Gómez, Calixto y el Marqués en el Diario de Valdés-Domínguez”, Centro de Información Científica y Técnica, Universidad de La Habana, Colección Documentos, 5 de mayo de 1972, pág. 84).

Otros documentos evidencian la ingenuidad política de algunos jefes mambises a inicios de 1897 con relación a las intenciones norteamericanas. Según lo refleja Fermín Valdés Domínguez, jefe de despacho del general en jefe Máximo Gómez, éste escribió en un texto dirigido al Consejo de Gobierno a propósito de las preguntas que le hiciera el reportero de un diario norteamericano: “Debo contestar por escrito a las preguntas siguientes, pero quiero y debo hacerlo razonándolas: ¿Acepta Ud. para Cuba la autonomía de Canadá garantizada por el Gobierno de los Estados Unidos? De ninguna manera, pues ni esos son mis ideales, ni son las aspiraciones del Pueblo Cubano y ni eso daría la paz moral que necesita Cuba para su prosperidad en todo sentido. ¿Piensa Ud. que la guerra pueda concluir sobre la base de independencia, pero pagando Cuba a España muchos millones de pesos, sirviendo de árbitros en este asunto los americanos y saliendo fiadores? Creo que esto es lo que debe hacerse, pues es lo más hermoso y humano para todos, pero esto debería ser lo más pronto para evitar más sangre y que se arruine la Isla y nosotros poder cumplir, pues con escombros no haremos dinero pronto, – y en cantidad suficiente– y todavía es tiempo de salvar mucho, pero a la larga no quedará ni una gota de producción” (*Idem*, pág. 85).

En un intento desesperado por mantener a salvo sus intereses en Cuba, España había enviado un nuevo capitán general, portador de un Real Decreto (noviembre de 1897) mediante el cual la monarquía autorizaba la implantación de un régimen autonómico en Cuba y Puerto Rico. Sin embargo, era demasiado tarde para tratar de encontrar un arreglo político entre la colonia y la metrópoli. Poco o nada podrían hacer los autonomistas que, sin suficiente arraigo social, estaban atrapados entre el poder colonial caduco y arruinado y la situación de insostenibilidad de la guerra de la que ya se vislumbraba el fin, fuera por las armas mambises o por las norteamericanas. La monarquía española, como era habitual, reaccionaba con varios años de retraso; de haber decretado la autonomía después del final de la Guerra Grande o durante los años de tregua entre

las dos guerras de independencia, quizás la historia hubiese tomado otro giro y, al menos por un tiempo, se hubiese mantenido el control colonial en Cuba.

Por su parte, los sectores oligárquicos integristas, agrupados el PUC, presentaron una fuerte oposición al Real Decreto, que veían como un “triumfo” de sus rivales, los liberales autonomistas, aliados con los reformistas. Este sector, que constituía un factor importante debido a que detentaba el poder económico en la isla, no se había implicado en la insurrección independentista; tampoco apoyaría ahora a los autonomistas.

A finales de 1897, después de tres años de combates mambises, de la muerte de tantos patriotas, de la reconcentración de Weyler, entre otros múltiples factores, la autonomía no era viable. Con o sin intervención, la partida estaba a favor de la independencia.

2. La intervención norteamericana en la guerra hispano-cubana

El 20 de junio de 1898 se produjo el desembarco de tropas norteamericanas en la zona sur oriental de Cuba, cercana a Santiago. Simultáneamente, buques de guerra norteamericanos bloqueaban el occidente de la isla impidiendo el acceso por mar. Por su parte, las tropas mambisas de oriente, al mando de Calixto García mantuvieron un cerco sobre la ciudad de Santiago después de ocupar los poblados de los alrededores y se unieron a los norteamericanos en los combates de tierra. El 4 de julio, Día de la Independencia norteamericana, la armada naval estadounidense que bloqueaba la bahía de Santiago entabló un desigual combate con la escuadra naval española cuando esta intentaba salir por el estrecho canal marítimo y en apenas una hora la destruyó por completo.

La rendición de España fue inmediata, y el 12 de agosto de 1898 se firmaba el armisticio entre España y Estados Unidos, excluyendo del acto a los cubanos que habían sostenido la guerra anticolonial durante tres años. El protocolo de paz que se firmó en Washington no incluía el reconocimiento a la libertad de Cuba ni al gobierno de la República en Armas. El Tratado de París, firmado también sólo por España y Estados Unidos el 10 de diciembre del propio año, arrancaba a la monarquía ibérica todos los territorios restantes (Cuba, Puerto Rico, Guam y las Filipinas) de lo que había sido un gigantesco imperio. No hubo representantes de esos pueblos.

Los independentistas cubanos, hasta el final de los acontecimientos, fueron incapaces de superar sus divisiones y unificar la voluntad libertaria que los había llevado a la guerra. La Asamblea de Representantes de los

independentistas no se reveló como fuerza integradora nacionalista apta para colocarse a la altura del momento y –debilitada por sus divisiones y conflictos internos– no fue siquiera reconocida por el gobierno norteamericano. El PRC fue disuelto y, poco después, se disolvía también el Ejército Libertador, dejando los destinos de Cuba en manos del gobierno de Estados Unidos. Habían terminado las guerras de independencia, pero la libertad, tal como la habían soñado los cubanos, se había truncado nuevamente.

El gobierno de Estados Unidos, desde la intervención en la guerra, proyectaría su influencia sobre el futuro sociopolítico y económico de la isla hasta tal punto que la historia de Cuba no podría explicarse al margen de las relaciones con el poderoso vecino. Después de la ocupación norteamericana, que se prolongó hasta mayo de 1902, fecha que marca el nacimiento de la República, los cubanos tenían ante sí un nuevo reto: si querían ser verdaderamente libres, debían crear la base esencial para la realización plena de la libertad: los ciudadanos.

La tercera libertad truncada: la Revolución de 1959

I. Antecedentes

Puesto en retrospectiva, el proceso revolucionario que trajo como colofón la instauración de la actual dictadura cubana no está exento de contradicciones. A finales de la década de los cincuenta Cuba mostraba un creciente auge económico, ocupaba un ventajoso lugar entre las economías de la región y una actividad comercial intensa. En relación con otros países hispanoamericanos, pese a haber llegado a la Independencia con mucho más retraso, la isla exhibía indicadores de salud y educación comparativamente superiores a la mayoría de ellos. ¿Qué determinó, entonces, el estallido de una rebelión, eminentemente local, llamada a revertir la realidad del país de manera radical en todos los órdenes?

El periodo republicano que sucedió a la primera intervención norteamericana encierra todas las claves que explican las características de una nación que, a medio camino entre su adolescencia y su definitiva madurez, no estaba lista para comprender cabalmente sus riesgos. La etapa republicana fue, por demás y en su conjunto, un periodo convulso. La salida de las tropas norteamericanas de la primera Intervención no supuso el fin de la injerencia de ese país en la política cubana. El tutelaje se había “legitimado” a través de la Enmienda Platt, apéndice a la nueva Constitución (1901), que –entre otras atribuciones vergonzantes– otorgaba al gobierno de ese país el derecho de intervención en Cuba. De hecho,

se produjeron varias intervenciones norteamericanas en las primeras dos décadas de la República; no obstante, es justo reconocer que fueron los cubanos quienes solicitaron el arbitraje estadounidense en cada ocasión, en una manifiesta incapacidad de resolver los conflictos internos del país.

Finalmente, en 1934 quedaría derogada la Enmienda Platt, aunque nunca desapareció la dependencia de la política nacional a las relaciones con Estados Unidos.

En los 57 años transcurridos entre 1902 y 1959 surgieron estructuras cívicas importantes. Existían sociedades independientes o autónomas con las más disímiles funciones, que abarcaban distintos sectores sociales y representaban intereses de diversa índole; entre ellas se cuentan sociedades educativas, religiosas, de salud, económicas, intelectuales, sindicales, femeninas, deportivas, culturales y otras.

En 1940 se había instaurado una Constitución considerada entre las más avanzadas del mundo que, *de jure*, garantizaba todas las libertades individuales y colectivas de las que podían gozar los ciudadanos por igual. *De facto*, la realidad sociopolítica era muy distinta. La corrupción administrativa, instaurada casi a la par que la República, permeaba todos los niveles políticos y se perpetuaba como una enfermedad endémica en los estratos superiores. El orden se había visto repetidamente violentado a través de fraudes electorales, intentos de reelecciones ilegítimas y golpes de estado. Las profundas diferencias sociales marcaban un cisma abismal entre la oligarquía nacional y los estratos humildes de la sociedad. Los altos índices económicos no se correspondían con los bajos índices sociales debido a una deficiente redistribución de la riqueza y a la ausencia de programas gubernamentales suficientes para paliar la pobreza, el analfabetismo, el desempleo y otros males. El contraste entre la ciudad y el campo –herencia secular de los tiempos coloniales– reflejaba los efectos de una economía deformada por la desproporción de las relaciones de propiedad. A despecho de su prohibición, refrendada en la Constitución, grandes latifundios se extendían por todo el territorio en manos de unos pocos propietarios (oligarquía agraria criolla y compañías extranjeras, mayoritariamente norteamericanas), mientras una gran masa campesina carecía de recursos y de posibilidades, sobreviviendo en condiciones miserables de existencia.

En la República se formó una amplia clase media formada fundamentalmente por intelectuales, comerciantes y propietarios de inmuebles, que representaba un significativo sector de intereses nacionales y que tuvo una importancia relevante en el proceso revolucionario de 1956-59.

Como si el cuadro social no justificara de manera suficiente el surgimiento de una rebelión, en marzo de 1952 un golpe de Estado militar echaba por tierra la Constitución y colocaba en el poder a Fulgencio Batista, un ambicioso oficial de origen campesino, que selló de esta manera el naufragio de la República. A partir de este momento, en secuencia casi vertiginosa, se sucedieron acontecimientos violentos que precipitaron el fin de la dictadura de Batista y favorecieron la llegada al poder de la revolución de 1959, que se encargaría de acabar por completo con todo vestigio de libertad ciudadana hasta entonces conocido.

La respuesta elegida para dar respuesta al golpe militar de 1952 –que, como las dos asonadas anteriores protagonizadas por el propio Batista, no habían ocasionado muertes, presidio ni persecuciones– fue la violencia.

En 1953 se produjo el ataque al Cuartel Moncada en Santiago de Cuba, la segunda fortaleza militar del país, por parte de fuerzas revolucionarias a las órdenes de un joven hasta entonces desconocido, Fidel Castro, quien desde entonces emergería como caudillo de la revolución que alcanzó el poder en 1959.

El asalto, que había sido planeado precipitadamente y cuyos protagonistas no tenían conocimientos ni entrenamiento militar suficiente, fue un fracaso y desató una represión sangrienta contra muchos de los participantes capturados. Los más afortunados, que pudieron huir –el líder entre ellos–, fueron apresados, juzgados y encarcelados brevemente. Tras una amnistía política, Castro y sus compañeros marcharon al exilio, organizaron una expedición que desembarcó en el sur oriental de Cuba y mantuvieron una relativamente corta guerra de guerrillas en las montañas orientales.

Simultáneamente, la situación revolucionaria permeaba otros sectores e incrementaba la violencia en las ciudades. Se había organizado el Directorio Revolucionario, que incorporaba jóvenes universitarios a manifestaciones de protesta en la capital y que en marzo de 1957 protagonizó un audaz y suicida asalto al Palacio Presidencial para eliminar al dictador “en su propia madriguera”. La respuesta del gobierno fue nuevamente sangrienta.

En otras ciudades crecía la actividad clandestina de apoyo a los rebeldes que permanecían alzados en las intrincadas montañas de Oriente. Las células revolucionarias urbanas agrupadas en el que se conoció como Movimiento 26 de Julio (en homenaje a la fecha del asalto al Moncada) constituían una red que recolectaba fondos, compraba las armas, medicinas y otros pertrechos para la guerrilla, y llevaba a cabo acciones terroristas de sabotaje. En 1957 y 1958 la represión gubernamental se había

recrudecido, se aplicaban asesinatos, torturas, detenciones y persecuciones que mantenían un estado de temor sin precedentes y ofrecían argumentos a la necesidad de la revolución.

En 1958 –siguiendo la tradición de las guerras de Independencia– el Ejército Rebelde desarrolló una invasión hacia occidente, provocando la huida del país de Fulgencio Batista y dando paso a un nuevo periodo de la historia de la isla. En enero de 1959 los cubanos, masivamente, daban una bienvenida apoteósica a la génesis de la que sería la dictadura más larga que haya conocido el mundo occidental. Se imponía nuevamente la opción revolucionaria como vehículo de libertad para un pueblo que –sin siquiera aperebirse de ello– había tenido la opción de ser libre por medio de las estructuras cívicas republicanas. Súbditos o esclavos durante la Colonia, faltos de autodeterminación y de conciencia a lo largo de la República, la mayoría de los cubanos no había logrado nunca alcanzar la condición de ciudadanos, lo que indica la inutilidad de las instituciones en ausencia de conciencia cívica, responsabilidad, cultura de derechos y autoestima.

2. La revolución de 1959

Todo poder absoluto requiere de una absoluta ausencia de libertades. Para lograr ese peculiar estado de consenso social a favor de una especie de “esclavitud subconsciente”, el poder requiere de la creación de una definición nueva de libertad colectiva, según la cual ésta es la forma superior y definitiva de realización humana: el individuo no puede realizarse sino a través de la colectividad, es decir, el individuo deja de ser entidad libre y se difumina en la masa.

Con la llegada de la Revolución al poder, rápidamente fueron eliminados los poderes políticos y las instituciones de administración republicanas, se decretó un nuevo Consejo de Ministros y se proclamó la Ley Fundamental de la República (febrero de 1959) que puso en manos de ese Consejo tanto los poderes ejecutivos como los legislativos. La estructura institucional republicana desapareció de golpe y en su lugar surgió un sistema político emergente, que en sus primeros años buscaría legitimarse a través de la movilización de las masas populares, del vínculo directo entre el líder y esas masas y del impacto de varias leyes y propuestas populares de carácter radical (Ley de Reforma Agraria, Ley de Reforma Urbana, nacionalización de empresas extranjeras, campaña de alfabetización, entre otras) que calaban profundamente en el espíritu nacional y constituían la realización de viejas aspiraciones de amplios sectores de la población, fundamentalmente los más humildes.

La extrema complejidad del proceso revolucionario y su impacto a lo largo de más de diez lustros impide un análisis más completo en unas pocas cuartillas. La revolución penetró todas las esferas de la vida pública y personal de los cubanos y eliminó cualquier opción alternativa. Para obviar hechos históricos y fenómenos sociales propios de la radicalización del proceso que harían demasiado extensa la relación, me propongo esbozar la estrategia revolucionaria que condujo a la desaparición de las libertades individuales y creó el nuevo concepto de “libertad colectiva”, dictada y manipulada desde el poder. Dicha estrategia, para su breve y forzosamente incompleto análisis, la dividiré en tres categorías generales a partir de manifestaciones de libertad que existieron en el periodo republicano – libertades que son esenciales a las sociedades democráticas– y sobre las cuales maniobró hábilmente el poder revolucionario para consolidar el control absoluto de la sociedad. Estas categorías son: *libertad de acción*, *libertad de pensamiento* y *libertad económica*, y a través de ellas se contrastan hechos y consecuencias que evidencian la vocación dictatorial congénita de la revolución cubana.

Libertad de acción: Fue suprimida a través de la eliminación de las instituciones administrativas y cívicas del periodo republicano y la implementación del nuevo orden sujeto a la administración revolucionaria. Por orientación directa del líder, se crean “organizaciones revolucionarias de masas” que representarían el apoyo popular a la revolución (en sustitución de esas instituciones y leyes depuestas), que multiplicaban el poder de convocatoria del gobierno desarrollando una impresionante capacidad de movilización y vigilancia. Desaparece la libertad de asociación que refrendaba los intereses de individuos y grupos durante la República, y en su lugar, se crean “sindicatos” subordinados a los intereses revolucionarios, con una estructura altamente centralizada. Algunas organizaciones nacidas desde los primeros tiempos del régimen son los Comités de Defensa de la Revolución (CDR), la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), las Milicias Nacionales Revolucionarias (cuerpo paramilitar popular para combatir a los grupos armados desafectos al proceso que se alzaron en zonas montañosas), la Central de Trabajadores de Cuba (CTC) y otras de orientación política que en poco tiempo se definieron en la línea marxista que tomó el gobierno en su alianza estratégica con la entonces Unión Soviética.

Libertad de pensamiento: El principio de su desaparición podría considerarse a partir del fin de la prensa libre y la concentración de los medios de difusión,

de las imprentas y de las editoriales en manos del poder revolucionario. El gobierno tenía una clara conciencia de las fuerzas cívicas que se pueden mover a través de las opiniones de los medios. Decenas de periódicos que circulaban en la isla desde el periodo republicano, e incluso desde la Colonia, fueron clausurados; la información pasó a ser del control absoluto del poder, en manos del caudillo, y la opinión ciudadana fue secuestrada a favor de los intereses político-ideológicos de su gobierno. Durante el Congreso Revolución y Cultura, celebrado en 1961, quedaba definitivamente censurado el pensamiento, tal como fue expuesto en las “Palabras a los Intelectuales”, discurso de clausura a cargo de Fidel Castro, en una conocida frase que transparenta el carácter excluyente y sectario del nuevo gobierno: “dentro de la revolución, todo; fuera de la revolución, nada”.

Libertad económica: Con las nacionalizaciones de los años 1959-61, que no sólo despojaron de sus propiedades a las grandes empresas extranjeras, sino que también fueron intervenidas y “nacionalizadas” cuantiosas propiedades de empresarios cubanos, comenzó un proceso de supuesta “socialización” de propiedades que en realidad constituyó una “estatización” que concentró toda la riqueza, las tierras y los recursos naturales en manos del gobierno. Se nacionalizó la Banca, lo que permitió al Estado el control de los fondos. Este proceso definió también el primer gran éxodo de cubanos propietarios despojados, que marcharon principalmente a Estados Unidos con la intención de retornar a la isla “cuando los americanos resolvieran el problema interviniendo en Cuba”. Este primer gran éxodo se componía fundamentalmente de representantes de la alta burguesía y de la clase alta-media. Finalmente los restos de libertad económica fueron asfixiados con la Ofensiva Revolucionaria de 1968, que liquidó la pequeña propiedad privada, afectando a amplios sectores de la población que vivían de pequeños negocios individuales o familiares. Lo que iba a ser un Estado proletario se había convertido en Estado propietario absoluto de individuos, bienes y capital,

No obstante la inestabilidad política que había vivido Cuba desde la génesis de la nacionalidad, por primera vez el poder secuestraba de un golpe todas las libertades. En su lugar, e invocando un estereotipado concepto de “libertad”, amparado en un nacionalismo enfermizo, mal entendido y peor aplicado, se había institucionalizado la extinción del ciudadano cubano.

Es interesante constatar cómo en los inicios del proceso revolucionario de 1959 las organizaciones de masas –estructuradas desde el poder– reflejaban la espontaneidad y entusiasmo de sus miembros. Ese carácter espontáneo se

sustentaba en un engañoso sentimiento de libertad colectivo que se nutría de la ingenua suma de libertades individuales, nunca bien consolidadas, de quienes veían en la revolución la posibilidad real de impulsar cambios sociales en Cuba. En consecuencia, esas individualidades se subordinaron a un supuesto interés del bien colectivo tras el cual se ocultaba en realidad el interés de las nuevas élites dominantes. Se estaba gestando un poderoso mecanismo que funcionaría como controlador de la voluntad popular y anularía al individuo.

Paulatinamente, a medida que se institucionalizaban los poderes dictatoriales, dejó de fluir la comunicación entre el pueblo y el gobierno, que se había refrendado durante la década anterior en las grandes concentraciones donde informalmente se “aprobaban” las leyes por aclamación de las masas.

La sociedad comenzó a anquilosarse en el mero papel de vigilante al servicio de la represión silenciosa del gobierno, erigiéndose como veladora de su propia cárcel.

La relación de purgas y otros castigos que bajo la forma de “medidas educativas” incluían desde la pérdida del puesto de trabajo o de estudios hasta la reclusión en una granja de producción agropecuaria o cañera, o la cárcel, se aplicaron profusamente durante los años sesenta y setenta contra todo el que manifestara el menor cuestionamiento a la revolución o a sus dirigentes, o contra el que los buenos revolucionarios animaran cualquier suspicacia. Eran los años de las Unidades Militares de Apoyo a la Producción (UMAP), de las tenebrosas “granjas” de trabajos forzados y de las reclusiones en remotas cárceles, sin acceso a las comunicaciones con el resto de la isla y casi siempre privados del derecho a recibir visitas familiares en los centros de reclusión. Una etapa que a la luz de hoy podríamos llamar, para ser conservadores, “estalinismo atenuado”. El miedo sustituyó al entusiasmo, y con esto la dictadura había asegurado su perpetuación.

Durante los años setenta y parte de los ochenta Cuba vivió bajo la tutela socialista de la Unión Soviética y los países de Europa del Este. La política nacional se subordinó a las directrices de Moscú, se reforzó la beligerancia política contra el gobierno de Estados Unidos como recurso ideológico para mantener la cohesión “del pueblo” con su gobierno frente al enemigo externo —lo cual fue facilitado por las erradas políticas de ese país hacia el gobierno cubano— y se legitimó la voluntad dictatorial a través de la Constitución Socialista de 1976, estableciéndose una parodia

de democracia que refrendaba en la Ley de Leyes una dependencia sin precedentes: la fidelidad a una potencia extranjera, la Unión Soviética, una audacia que no habían imaginado siquiera los peores gobiernos republicanos con relación al tutelaje norteamericano.

Con el súbito desplome del socialismo europeo, Cuba enfrentó la peor crisis económica de su historia. Rápidamente colapsaron los servicios sociales que habían sustentado una relativa estabilidad social al interior de la isla, se incrementó exponencialmente el éxodo –que se había sostenido a todo lo largo del periodo– y se desató una irreversible crisis de fe en el sistema y en el liderazgo revolucionario. Fue un periodo de eclosión de numerosos grupos opositores que se han mantenido bajo diferentes denominaciones y propuestas en el escenario nacional.

Falta ya del abrumador apoyo popular que le permitió consolidarse en el poder, y a contrapelo de toda lógica política, la dictadura cubana comenzó a autolegitimarse a través de su propio discurso y su propia ideología, reacomodada a un sistema cerrado a toda renovación. Es precisamente ese carácter autocrático y atascado el portador del fin del sistema. Incapaz de recrearse a sí mismo, el régimen cubano está atrapado dentro de sus propias limitaciones. Una revolución que en su momento se asumió –y fue masivamente apropiada– como solución de los problemas nacionales y portadora absoluta de la libertad social, va a desaparecer con el lamentable signo de haber destruido hasta los tímidos atisbos de civilidad que existieron en la etapa republicana, dejando a la nación en el mayor estado de indefensión ciudadana.

Si, en un principio, para muchos la revolución era un proceso eminentemente “sensorial” –la gente sencillamente *sentía* la revolución con una carga emotiva signada por el triunfalismo y la fe– con el paso del tiempo un gran sector de la población –fundamentalmente intelectuales y profesionales– comenzaría a racionalizar el proceso. Se abrían paso la decepción y el escepticismo, se ampliaba el sector de los inconformes y cobraba fuerzas el disenso.

En el momento actual, la propia dirección de la Revolución ha mostrado tener conciencia del fracaso de su modelo, pero incapaz de abrir las posibilidades a las alternativas que, naturalmente, conducirían a su propio colapso, se propone “renovarlo”. Un Frankenstein recompuesto con piezas muertas, y animado artificialmente a partir de la extorsión al pueblo; del aumento desproporcionado de los impuestos, de la elevación exagerada de los precios de los productos de primera necesidad, de los

servicios, de la energía y de los combustibles; del gravamen a las remesas que llegan de los familiares del exterior; del encarecimiento irracional de los servicios de emigración y de las limosnas que –bajo la forma de “subsidios”– recibe la dictadura de sus aliados.

En este panorama ha surgido en los últimos cuatro años un fenómeno sui generis: la blogósfera alternativa, como alternativa de libertad de expresión ciudadana que potencia la opinión y trata de restablecer los puentes cívicos dinamitados por medio siglo de dictadura. En poco más de tres años el fenómeno *blogger* cubano ha logrado despertar el interés y la solidaridad de gran cantidad de sectores democráticos de todo el mundo y, con la lentitud propia de una sociedad desinformada y huérfana de tecnología, sin acceso a internet, está comenzando a penetrar la opinión pública nacional. Los blogs, un fenómeno en crecimiento, constituyen un punto de enlace entre nuevos grupos de sociedad civil independiente de Cuba, entre cubanos de dentro de la isla y de la diáspora y entre la Cuba oculta y censurada con el mundo. Estamos ante un nuevo momento de libertad, esta vez sin una revolución violenta, y se precisa de la voluntad de todos los hombres libres y de buena voluntad de nuestro país y del mundo para lograr el parto feliz del que nazca para los cubanos un Estado de Derecho.

Conclusiones

La historia de Cuba demuestra que el logro de las libertades y de los derechos están condicionados, no sólo a su necesidad y a sus realidades concretas, sino a las capacidades y a la voluntad de los individuos para hacerlos posibles. Múltiples factores subjetivos relacionados con nuestra historia, tradiciones y cultura, han impedido la realización plena de las libertades a través de las revoluciones armadas. En cada caso, la insuficiente solidez de las bases sociales ha determinado el fracaso de los procesos y el naufragio de la libertad. Esto señala que la violencia no es necesariamente “el camino”, una interpretación distorsionada de nuestra historia que magnifica la violencia por encima de las soluciones cívicas de largo aliento.

La irresponsabilidad, la baja autoestima, el escapismo como vía de solución al conflicto existencial, la simulación, la ignorancia del pasado y de las enseñanzas de la historia, la ausencia de cultura cívica, la dependencia de políticas de gobiernos extranjeros, la tendencia a la improvisación y a las “emergencias” para eliminar efectos y no causas, las exclusiones raciales, sociales y de género y la inexistencia de un destino común como nación,

nos indica que tampoco la mera formulación de seis Constituciones, por sí mismas, son capaces de formar ciudadanos.

El proceso revolucionario cubano, autodenominado heredero de las tradiciones de lucha decimonónicas por la Independencia, subordinó sistemáticamente las libertades individuales al concepto de libertades colectivas dictado desde el poder; eliminó el Estado de Derecho en Cuba e instauró un sistema centralizado que se rige por la voluntad de una clase básicamente militar. El temor inculcado tras décadas de control y represión, enmascarados en supuestos fines de defensa de la libertad frente a un enemigo extranjero –la excusa más expedita y recurrente del régimen para reforzar su dominio con impunidad–, ha sido su arma más efectiva. Un papel especial en los controles oficiales lo ha tenido el monopolio de la información.

Hoy la tecnología pone en manos de los cubanos una herramienta de libertad con la que no contaron nuestros predecesores. Las tecnologías de la informática y las comunicaciones son vehículos de las verdades plurales e incluyentes de nuestras voces frente a la falda verdad monolítica oficial; esta es la revolución pacífica y conciliadora que requiere la época, y tendremos que reunir inteligencias y voluntades para burlar el cerco de censura oficial si queremos crear las bases sociales para consumir la libertad, largamente relegada.

La potencial efectividad de las redes sociales y de la blogósfera se evidencia en la saña con que el gobierno cubano trata de descalificar a los blogueros de la isla, asociándolos con supuestos intereses injerencistas del gobierno de Estados Unidos, a la vez que ha desatado una campaña desinformativa y tergiversadora sobre los “efectos negativos” que dimanarían del libre flujo de información dentro de Cuba. El uso de las tecnologías de la informática y las comunicaciones está dando la batalla de estos tiempos contra el autoritarismo y a favor de la democracia, tal como ha estado ocurriendo en los actuales levantamientos populares de la región norte africana. Es una nueva oportunidad que en un futuro mediato pudiera influir definitivamente en el destino de los cubanos.

Bibliografía

Abad, Diana; María del Carmen Barcia y Oscar Loyola. *Historia de Cuba II. La Guerra de los Diez Años. La Tregua Fecunda*. La Habana: ENPES, 1989.

Bobes, Velia Cecilia. *Los laberintos de la imaginación: repertorio simbólico, identidades y actores del cambio social en Cuba*. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2000.

Castellanos Martí, Dimas Cecilio. *Desentrañando claves*. La Habana, 2009 (inédito).

Dupotey Fideaux, Hiram. *Gómez, Calixto y El Marqués en el Diario de Valdés Domínguez*. La Habana: Universidad de La Habana, Centro de Información Científica y Técnica, Colección Documentos núm. 5, 1972.

Torres-Cuevas, Eduardo. *En busca de la cubanidad*. 2 tomos. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2006.

---, y Oscar Loyola Vega. *Historia de Cuba. 1492-1898. Formación y liberación de la Nación*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación, 2002.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

a

e

i

d

e

a

Mención

La destrucción del Estado en Bolivia

J. Lizandro Coca Olmos



J. Lizandro Coca Olmos nació en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, en 1975. Se graduó de la carrera de Ciencias Políticas en la Universidad Mayor de San Simón. Miembro del Instituto Libertad Democracia y Empresa (ILDE), participó en la redacción de la propuesta de estatuto autonómico para el gobierno autónomo de Cochabamba, de la Federación de Entidades Empresariales Privadas de Cochabamba, así como en la elaboración de una propuesta de Carta Orgánica para el municipio de Cercado, de la alianza política Todos Por Cochabamba. Desde 2007 participa como analista político en programas de radio y televisión y es columnista de diarios bolivianos. Actualmente es profesor de filosofía y asesor de la agrupación política Consenso Popular. Su correo electrónico es contacto@lizandrocolmos.com.

Según Francis Fukuyama, la construcción del Estado es el proceso de creación de nuevas instituciones gubernamentales y el fortalecimiento de las ya existentes. Dicho proceso requiere de al menos cuatro pasos, a saber, diseño y gestión de la organización, diseño del sistema político, base de legitimación, y factores culturales y estructurales.

Fukuyama ve la construcción del Estado como:

uno de los asuntos de mayor importancia para la comunidad mundial, dado que los Estados débiles o fracasados causan buena parte de los problemas más graves a los que se enfrenta el mundo [...] si bien es cierto que poseemos amplios conocimientos sobre construcción del Estado, también es mucho lo que nos queda por aprender, especialmente en lo que respecta a la transferencia de instituciones fuertes a los países en desarrollo. Sabemos cómo traspasar las fronteras internacionales para hacer llegar los recursos, pero las instituciones públicas requieren, para su buen funcionamiento, unos determinados hábitos de pensamiento y se rigen por complejos mecanismos que no admiten ser trasladados (Fukuyama 2004: 9).

Si éste es el proceso de construcción de estatalidad, el proceso contrario, dado por la carencia de características culturales y estructurales necesarias para su buen funcionamiento y consolidación, la destrucción del sistema gubernativo, la deslegitimación del sistema político, y la ruina de las estructuras de gestión y organización, tendría que llamarse destrucción del Estado.

Cayetano Llobet¹ utiliza la palabra “desinstitucionalización” para describir la destrucción del sistema gubernativo, dada en Bolivia por la proliferación de acefalías en varias instituciones fundamentales del Estado desde el año 2002.

Tribunal Constitucional y Corte Suprema se jalen de los pelos, sin que ninguno de los dos tenga ni siquiera al conjunto de sus titulares. En el caso de la Suprema con la mitad de sus magistrados y sin posibilidad de elegir a un Presidente. ¿Será que están por consultar al Consejo de la Judicatura, mejor dicho, a sus dos sobrevivientes cuestionados? No, no es manicomio... es absoluta desinstitucionalización del Estado (Llobet 2004: ¿Manicomio?...).

La deslegitimación tanto de las instituciones como principalmente del sistema político (cuyas principales instituciones son los partidos), para el que Llobet utiliza la palabra “desagregación”, está dada por la búsqueda ciudadana de cualquier camino no institucional que le permita resolver sus problemas y plantear sus demandas.

Unos, porque se oponen al aumento de tres centavos en la gasolina, otros, porque no quieren pagar impuestos y desean mantener su maravilloso régimen simplificado, los que quieren ingresar a las normales —¡mejor si es sin examen!—, los que piden incremento de presupuesto, ¡no para mejorar la calidad de la enseñanza y de la investigación sino para pagar sueldos!, porque ahora ya sabemos que todo se va en sueldos... ¡y para financiar el heroico combate contra el imperialismo yanqui! Todo mezclado, en aras de consagrar el inmenso despelote nacional y salpicado de irracionalidades como la de botar basura en la calle ¡“porque le pagan a la barrendera para que limpie”!, aquí en La Paz o asaltando algún mercado en Santa Cruz. Es peor que manicomio... ¡es desagregación social! (Llobet 2004: ¿Manicomio?...).

Este proceso no es ni corto ni fácil de revertir, y sus señales continuarían viéndose y profundizándose en los sucesivos gobiernos, y muy especialmente durante los tres primeros años de la presidencia de Evo Morales.

Recordando seis columnas de advertencia

Pero ¿cómo coincide esta idea de destrucción del Estado, de proceso inverso al que plantea Fukuyama, con lo sucedido en Bolivia en los últimos años?

Para responder esto he elegido seis columnas mías que fueron publicadas a mediados del primer mandato de Evo Morales como presidente de Bolivia. Y por lo tanto, con el suficiente tiempo como para valer como advertencias... aunque nadie haya querido oírlas.

¹ Llobet es un reconocido analista político boliviano que militó en la izquierda nacional.

El contexto de las seis columnas es un conjunto de hechos que pusieron en evidencia la verificación de que efectivamente nos encontrábamos en un proceso de destrucción del Estado. Declaraciones de políticos, hechos y acciones civiles y oficiales y otros elementos sirvieron para verificar y, además, advertir de los peligros de la profundización de dicho proceso.

*

*Permítanme unas sugerencias*²

Tengo que pedir disculpas por no haberme percatado con anterioridad de la tremenda lucidez de nuestro primer mandatario. “*Estar sometidos a las leyes es perjudicarnos, aunque digan que nuestros decretos son inconstitucionales, no importa*”. “*Ministros, les digo que no hay que esperar las leyes, hay que seguir trabajando con decisiones políticas y si demandan de inconstitucionalidad nuestros decretos, será el pueblo el que juzgue*”: palabras textuales del presidente de la República en una nota de prensa del 11 de agosto pasado.

¿Cuántas personas estarán sintiendo lo acertado de las palabras de Evo Morales? Empezando por los estudiantes de colegios y universidades que tienen que sufrir atados por la ridícula norma de tener que dar exámenes para aprobar sus cursos, y continuando con los ladrones y asesinos a quienes pretendemos obligar a respetar leyes que les prohíben ejercer sus nobles tareas.

Tiene usted toda la razón, señor presidente. Permítame sugerirle algo que parece no habersele ocurrido: ya que estar sometidos a las tontas leyes nos perjudica ¿por qué no aprueba una constitución por decreto y espera a que el pueblo juzgue? Nos ahorramos dinero, tiempo y tener que lidiar con las minorías *contrarrevolucionarias* (como diría el “compañero Álvaro”).

Y tengo más sugerencias. Para las autoridades de la media luna: ¿por qué no se declaran departamentos autonómicos de una vez, en lugar de esperar a que las absurdas leyes se los permitan? Total, si declaran sus medidas como inconstitucionales, no importa: ¡lo dijo el presidente! Y los ciudadanos de cada departamento juzgarán lo hecho por sus autoridades.

Es más: ¿por qué no redactar cada comunidad indígena o campesina, cada ciudad, cada pueblo, su propia constitución? De todos modos, sabemos que no nos vamos a poner de acuerdo en nada y que la constitución nueva, venga de quien venga, no va a estar al gusto y antojo de cada republiqueta.

² Columna publicada el 15 de agosto de 2007.

Hay que seguir el consejo del presidente, dejar de lado las leyes, y gobernar a través de decretos, ordenanzas y directivas autonómicas.

Eso sí, don Evo Morales, hay que ser honestos y admitir cuán fascinante fue el desempeño de anteriores gobiernos, que lograron terminar sus mandatos tratando de respetar las estúpidas leyes. Con algunas excepciones, como cuando Goni puso en vigencia los contratos con las petroleras sin hacerlos aprobar, uno por uno, con el Congreso de la República, y escondiéndonos los anexos de los mismos. Pero, claro, el ex presidente Sánchez de Lozada se habrá dado cuenta, igual que usted, de que las leyes no son más que el invento de algún cretino que buscaba perjudicar a los nobles gobiernos.

También hay que agradecer a los cándidos e ingenuos que, creyendo que las leyes importan, le devolvieron su curul cuando usted era diputado. Esos son los mismos incautos que, a través de las necias leyes, instauraron el voto universal, abolieron el ponguaje y permitieron la estructuración de una democracia liberal que le permitiera a usted ser hoy Presidente Constitucional de la República... Perdón, creo que eso de "Constitucional" ya no importa, ¿verdad?

¿Cómo no nos dimos cuenta, después de tantos años de democracia, de que nuestro problema son las leyes? ¿Cómo fuimos tan ciegos al no ver que nuestro atraso, nuestras diferencias y todas nuestras miserias no podían hallar soluciones por culpa de las irracionales leyes?

Ahora sí creo que el presidente Morales merece ser postulado al premio Nobel de la Paz. Habrá ganado dicho título por uno de los más misteriosos y recónditos descubrimientos. La inutilidad de las leyes.

¡De verdad! Esto puede iniciar toda una corriente filosófica, la estructuración de nuevas teorías, debates y análisis en el área de la ciencia política y la ciencia jurídica. Podemos bautizar la nueva corriente con el nombre de "La Escuela de Evo".

Y quienes se quejen y exijan el cumplimiento de tan ilógico invento, innegablemente serán enemigos de los procesos de cambio, habrán sido descubiertos y tendremos que deshacernos de ellos de algún modo... O tal vez, como dijo el presidente, simplemente ellos no importan.

*

Esta columna fue fruto de una declaración del presidente Evo Morales en Tarija, en la que desnudaba lo que algún tiempo después confirmaría en una nueva declaración en Cochabamba: que las ataduras legales e institucionales

no pretendían respetarse durante su gobierno, puesto que se constituirían en trabas para el “proceso de cambio” que lleva adelante.

La profunda dosis de sarcasmo del escrito denota una indignación y sorpresa que, con el pasar del tiempo (y esto es peligroso), se van perdiendo, dado el hecho de que nos estamos acostumbrando a este tipo de imposturas.

Si las instituciones de un Estado son normas, normas para la administración, normas para la legislación, normas para la constitución de los órganos, etcétera, es decir, leyes, entonces, que la primera autoridad del órgano ejecutivo de un Estado diga que “Estar sometidos a las leyes es perjudicarnos, aunque digan que nuestros decretos son inconstitucionales, no importa”, no es exactamente la mejor manera de recuperar o tratar de construir fortaleza institucional para un país.

Cuando el presidente instruye a sus ministros que violen la ley a través de decisiones políticas, y afirma que “el pueblo juzgará”, hace referencia a un gobierno en el que alguien puede tener poder ilimitado siempre y cuando consiga la aprobación del “pueblo”. Quiero refutar ambos puntos, el de por qué la democracia no debe ser el gobierno del pueblo y el de por qué nadie debe detentar un poder ilimitado.

Democracia como gobierno para la libertad

La democracia, dentro del conjunto de sistemas de gobierno, hoy es vista como la que mejor preserva la libertad. Sin embargo, para que la democracia sirva a esta importante causa debe cumplir ciertos requisitos fundamentales. En primer lugar, no puede ni debe ser el “gobierno del pueblo” (entendiéndose “pueblo” como la sociedad civil) o de la “mayoría”. La primera, y la más absurda interpretación de estas nociones, sería que el pueblo o la mayoría, literalmente, gobiernan en un régimen democrático; esta idea no es más que una falacia, puesto que nunca, en ningún régimen de gobierno, ha gobernado el pueblo; ello en términos prácticos sería imposible. El pueblo utiliza el mecanismo del voto para elegir representantes que (ellos sí) habrán de gobernar en su nombre. Entonces, quienes gobiernan son los dirigentes de los partidos políticos, los burócratas y los líderes, pero no el pueblo.

La segunda interpretación, más razonable y práctica, pero muy peligrosa, es que las decisiones del pueblo, o la mayoría, serían soberanas y, por lo tanto, aunque ellos no ocupasen concretamente las magistraturas del Estado, quienes lo hicieran deberían acatar todo lo que aquellos instruyeran. Esta es la posición de los demócratas a ultranza.

¿Cuál es la posición liberal respecto de estas nociones de la democracia? En palabras de Hayek, la diferencia entre los liberales y los demócratas es que para los primeros la principal preocupación es “la limitación del poder coactivo de todos los gobiernos, sean democráticos o no, mientras el demócrata dogmático sólo reconoce un límite al gobierno: la opinión mayoritaria” (Hayek 1959: 141). El problema de que el único límite del gobierno sea el de la opinión mayoritaria es que se le otorga a la mayoría un poder ilimitado, fácilmente capaz de degenerar la democracia en una tiranía de la mayoría sobre la minoría:

El liberalismo considera conveniente que tan sólo sea ley aquello que acepta la mayoría, pero no cree en la necesaria bondad de todo lo por ella sancionado. Ciertamente, su objetivo consiste en persuadir a la mayoría para que observe ciertos principios. Acepta la regla de la mayoría como un método de decisión, pero no como una autoridad en orden a lo que la decisión debiera ser. Para el demócrata doctrinario, el hecho de que la mayoría quiera algo es razón suficiente para considerarlo bueno, pues, en su opinión, la voluntad de la mayoría determina no sólo lo que es ley, sino lo que es buena ley (Hayek 1959: 142).

Entonces, si bien el liberalismo no desdeña la posibilidad de participación y decisión mayoritaria, definitivamente no comparte la idea de *vox populi, vox dei*³ de los demócratas doctrinarios. En un régimen democrático donde el único límite del poder coercitivo del gobierno sea la opinión mayoritaria, siempre existe la posibilidad de que aparezca un político “cavernícola que no puede entender razón alguna por la cual su tribu no tiene el derecho de aplastarle la cabeza a cualquier individuo si así lo desea” (Rand 1961: 119).

Como refutación final a la tesis de que la democracia debería ser el gobierno del pueblo o de la mayoría, las siguientes dos citas de Karl Popper:

Quizá la objeción más fuerte contra la teoría del gobierno del pueblo sea que favorece una ideología irracional, una superstición: la superstición relativista y autoritaria de que el pueblo (o la mayoría) no puede no tener razón y no puede obrar injustamente (Popper 1995: 208).

Somos demócratas no porque la mayoría siempre tenga razón, sino porque las tradiciones democráticas son las menos malas que conocemos. Si la mayoría (o la “opinión pública”) se decide a favor de una tiranía, un demócrata no tiene que suponer que por ello se ha puesto de manifiesto una incongruencia fatal en sus opiniones. Más bien debe comprender que la tradición democrática no es lo suficientemente fuerte en su país (Popper 1994: 203).

³ *Vox* latina que significa: *La voz del pueblo es la voz de Dios*.

Entonces, ¿cuál es la democracia que defendemos los liberales? La democracia como forma de gobierno que se opone a todo tipo de tiranía, incluso la de la mayoría. En palabras de Popper: “las democracias no son gobiernos del pueblo, sino ante todo instituciones preparadas contra la dictadura. No permiten ningún dominio semejante al dictatorial, ninguna acumulación de poder, sino que intentan limitar el poder del Estado” (Popper 1995: 190). En otras palabras, la principal virtud de la democracia es que se constituye en la forma de gobierno que permite de mejor manera limitar el poder del Estado y de esa forma proteger la libertad individual.

La batalla por limitar el poder de quienes gobiernan

La democracia debe ser vista como un instrumento, un arma más para defendernos de la interminable batalla por limitar el poder de quienes nos gobiernan.

El nacimiento del constitucionalismo, inicialmente con la Carta Magna de Juan sin Tierra, que era más una lista de derechos y libertades que el monarca debía respetar, y perfeccionado posteriormente tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, tenía como objetivo limitar el poder del Estado, consagrando libertades y derechos de los individuos y definiendo los límites de las acciones del poder gubernativo.

En *Derecho, legislación y libertad* se puede leer sobre ello:

Cuando Montesquieu y los padres de la Constitución norteamericana articularon la concepción de una constitución limitadora que se había desarrollado en Inglaterra, establecieron un modelo al que el constitucionalismo liberal ha venido conformándose desde entonces. Les animaba, sobre todo, la idea de proporcionar una adecuada salvaguardia institucional a la libertad individual, sirviéndose para ello del artificio de la separación de poderes (Hayek 2006: 15).

Dichas libertades no eran inventos de legislador alguno, sino fruto del descubrimiento de normas de recta conducta desarrolladas a lo largo de la evolución de las civilizaciones. Es decir que inicialmente los legisladores no creaban leyes, sino que las descubrían y plasmaban en las normas escritas.

No es casual que nosotros empleemos el mismo término de “ley” para designar tanto las invariables leyes que gobiernan la naturaleza, como las normas que regulan la conducta humana. Unas y otras se concebían al principio como algo que existe con independencia de la voluntad humana. Aunque las tendencias antropomórficas de todo el pensamiento primitivo atribuyeron ambos tipos de ley a la creación de algún ser sobrenatural, esas leyes eran concebidas como verdades eternas que el hombre podía tratar de descubrir pero que no podía modificar (Hayek 2006: 99).

“Lo que conocemos como aparato jurídico se ha desarrollado siempre a través de un esfuerzo para asegurar y realizar un sistema de reglas ya observadas previamente” (Hayek 2006: 126).

En palabras de Hayek, siendo incuestionable que el sistema de reglas no debe su existencia al plan deliberado de ningún legislador, entonces “es el resultado de un proceso de evolución a lo largo del cual el desarrollo espontáneo de las costumbres y la aportación deliberada de los particulares dentro de un sistema ya existente han ejercido una constante interacción” (Hayek 2006: 130).

De esta forma es que las libertades individuales no son concedidas ni mucho menos inventadas por los legisladores, y más bien son descubiertas por ellos o por los individuos, y luego simplemente reconocidas como tales. Es paradigmático el ejemplo de la *common law* inglesa basada, más que todo, en las tradiciones de reglas de recta conducta social.

Fue Inglaterra el único país que conservó la tradición medieval y edificó sobre las “libertades” medievales el moderno concepto de libertad bajo la ley. Ello se debió en parte al hecho de que Inglaterra no llevó a cabo una recepción global del derecho romano tardío y, con ella, la concepción del derecho como creación de algún legislador; [...] Lo que impidió este desarrollo [el de una monarquía absoluta muy centralizada] fue la tradición, profundamente arraigada, de una *common law* concebida, no como fruto de la voluntad de alguien, sino más bien como una barrera a todo poder, incluido el del rey (Hayek 2006:112).

Pero fueron los norteamericanos quienes, basados en el modelo inglés, aportaron el constitucionalismo dentro de la teoría política y social. En el conflicto independentista norteamericano, los colonos fundamentaban sus razones en los privilegios a que era acreedores como ciudadanos británicos. Sin embargo, el descubrimiento de que la Constitución británica, por basarse más que todo en la *common law* y no en un documento escrito, no podía invocarse con éxito contra las pretensiones del parlamento “llegaron a la conclusión de que tenían que edificar los cimientos que faltaban y consideraron como doctrina fundamental que ‘la constitución permanente’⁴ era esencial para el gobierno libre y que significaba gobierno limitado” (Hayek 1959: 240).

Entonces, la idea contraria, de que una constitución tendría como fin el de darle al soberano, cualquiera que éste sea (rey, presidente, pueblo, etcétera), voluntad ilimitada, y que ha servido para justificar el poder absoluto de

⁴ En *Los fundamentos de la libertad* se explica que el término “constitución permanente” hace referencia a que dicha norma debe regir las acciones de gobierno de manera continua y sin excepciones.

los monarcas, de las asambleas democráticas, y hoy de esa colectividad de personas, sin límites ni definiciones claras, llamada “pueblo”, convertiría a las constituciones en un instrumento para el ejercicio del poder, y no para su limitación.

Sólo con una constitución limitadora:

el Estado está sometido en todas sus acciones a normas fijas y conocidas de antemano; normas que permiten a cada uno prever con suficiente certidumbre cómo usará la autoridad en cada circunstancia sus poderes coercitivos, y disponer los propios asuntos individuales sobre la base de este conocimiento (Hayek 1944: 105.)

Y eso es precisamente a lo que se llama “Estado de derecho”.

Para Francis Fukuyama, “La labor de la política moderna ha consistido en domar el poder del Estado, orientar su actividad a propósitos considerados legítimos por las personas a las que sirve y regular el ejercicio del poder con el Estado de derecho” (2004: 16). A lo que se debería agregar que debe hacerse siempre respetando la libertad individual.

La poca o nula predisposición a respetar los límites que el sistema jurídico impone a cualquier gobierno fue nuevamente ilustrada por otra frase del presidente Morales, en una concentración del año 2008 en Cochabamba: “Cuando algún jurista me dice: ‘Evo te estás equivocando jurídicamente, eso que estás haciendo es ilegal’, bueno, yo le meto por más que sea ilegal. Después digo a los abogados: ‘si es ilegal, legalicen ustedes, ¿para qué han estudiado?’”

La cultura del cumplimiento de la ley, sin la búsqueda de atajos ni preferencias, es uno de los puntos flacos de la cultura política boliviana, y en el que tarde o temprano, si queremos progreso y desarrollo en libertad, tendremos que trabajar seriamente.

*

*Estado débil = ciudadanos en las calles*⁵

El presidente tiene que darse cuenta, esperemos que más temprano que tarde, de que la profundización de la debilidad de las instituciones del Estado es sumamente peligrosa para todos, incluido él.

En Arani, provincia cochabambina, muere un normalista a causa de un impacto de arma de fuego. El presidente niega que se le haya ordenado a

⁵ Columna publicada el 3 de octubre de 2007.

las FFAA utilizar armamento letal, y agrega, que si el proyectil provino de un arma de la institución castrense las FFAA pueden abandonar al gobierno de Evo Morales.

Más allá de declaraciones demagógicas de Morales, el fondo del problema pasa por un absoluto desprecio del gobierno hacia la institucionalidad. Es cierto que no podemos cargarle todo el muerto de la desinstitucionalización a Evo Morales; éste es un proceso que, según Cayetano Llobet, empieza, o por lo menos da una primera señal de alarma, en el año 2000, con la “guerra del agua”, pero que posiblemente se fue incubando desde el retorno de la democracia y, entre otras cosas, a causa de nuestra cultura política deficiente. Pero sea como fuere, lo que sí le podemos recriminar al gobierno del MAS es el no haber hecho nada por restituir las vías institucionales para la convivencia en sociedad, y más bien estar profundizando su debilidad a través de absurdos e irresponsables ataques a las instituciones que no actúan de manera sumisa y complaciente a su régimen.

La posibilidad de resolver conflictos, interpelar al poder gubernativo, plantearle problemas, demandas y soluciones, a través de canales institucionales, no sólo no está funcionando, sino que se está convirtiendo en el último de la lista de recursos en el imaginario de los ciudadanos. ¿Por qué? Preguntaremos nosotros ¿para qué? Si los canales regulares no funcionan, nos responderá la gente.

Este proceso se constituye en un círculo letal para la vigencia del Estado. Primero las instituciones no funcionan muy bien, luego los ciudadanos acuden, en algunas ocasiones, a recursos extra-institucionales para resolver sus problemas. Como los ciudadanos empiezan a dejar de utilizar vías institucionales para la consecución de sus metas, éstas pierden importancia, los gobiernos no las fortalecen, otros ciudadanos ven que los canales extra-institucionales dan mejores resultados, y más gente decide acudir a las movilizaciones, y se comienza a formar el poder de las calles. Esto, evidentemente, debilita aún más a las instituciones, convence aún más a la población de su ineffectividad, y alienta aún más la utilización de recursos irregulares.

Este es un proceso que nos puede llevar a la destrucción del Estado, institucionalmente hablando, pero que implica la destrucción de los términos de convivencia pacífica y ordenada dentro de cualquier sociedad. Hoy, en Bolivia, todos acudimos a mecanismos extra-institucionales para resolver nuestros problemas porque las vías regulares no funcionan. Los corporativismos no sólo están de moda sino que además gobiernan,

convencidos de que las instituciones no sirven. El MAS, a través del poder del Estado, hace grandes esfuerzos por arruinar la institucionalidad; es el Estado destruyéndose a sí mismo.

La mayoría de los conflictos que vivimos día a día se podría resolver en instancias formales, como se hace en los países institucionalmente fuertes. El Estado es una máquina administrativa y política que, cuando funciona bien, administra de manera eficiente y resuelve divergencias sin necesidad de que los ciudadanos tengan que salir a las calles y enfrentarse con las fuerzas del orden o entre ellos.

El problema es que el señor Evo Morales y sus colaboradores son unos completos desubicados; creen, por fortuna, que la debilidad del Estado no les afecta a ellos, que solamente perjudica a los opositores, oligarcas y contrarrevolucionarios (como diría el compañero Álvaro). Si fuera así, las movilizaciones ciudadanas provendrían solamente de dichos sectores de la población. Pero innegablemente, también estamos presenciando movilizaciones de sectores afines al gobierno y/o otrora afines a él.

La fortaleza del Estado, por otro lado, nos beneficia a todos. Los ciudadanos podemos trabajar tranquilos sabiendo que nuestros asuntos con el poder gubernativo se discuten a través de tribunales, partidos políticos, congreso, consejos municipales, consejos departamentales, defensorías, normas legales, etcétera, y el gobierno puede trabajar tranquilo, sabiendo que los líos en las calles serán casos anecdóticos de alguna ocasión en que las instituciones cometieron un error, porque su comunicación con la gente es muy fluida, y funciona muy bien, a través de las instituciones de la democracia liberal.

Alcance vs. fuerza

¿Cuál es esa fuerza del Estado necesaria para consolidar su construcción?

Para entender con mayor claridad la diferencia entre *alcance* y *fuerza* del Estado se debe poner en blanco y negro a qué se refiere cada término:

Max Weber (1946) definió el Estado como “una comunidad humana que reivindica (con éxito) el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio determinado”. La esencia de la estatalidad es, en otras palabras, la aplicación de las leyes: la capacidad última de enviar a alguien con uniforme y pistola para que imponga el cumplimiento de las leyes del Estado (Fukuyama 2004: 22).

Así, la *fuerza* del Estado “consiste en el poder del Estado o la capacidad de los Estados para programar y elaborar políticas y aplicar las leyes con

rigor y transparencia” (Fukuyama 2004: 23), en contraposición con el *alcance*, que “consiste en las diferentes funciones y objetivos que asumen los gobiernos” (Fukuyama 2004: 23).

Entonces, la *fuerza* y *alcance* del Estado son dos variables que no se determinan mutuamente –es decir, independientes entre sí– y que sin embargo nos permiten posicionar a los diferentes Estados del mundo dentro de determinadas posiciones y tener una idea del por qué de su condición de Estados fracasados o exitosos.

Haciendo uso de un par de ejes coordenados podemos verlo gráficamente:

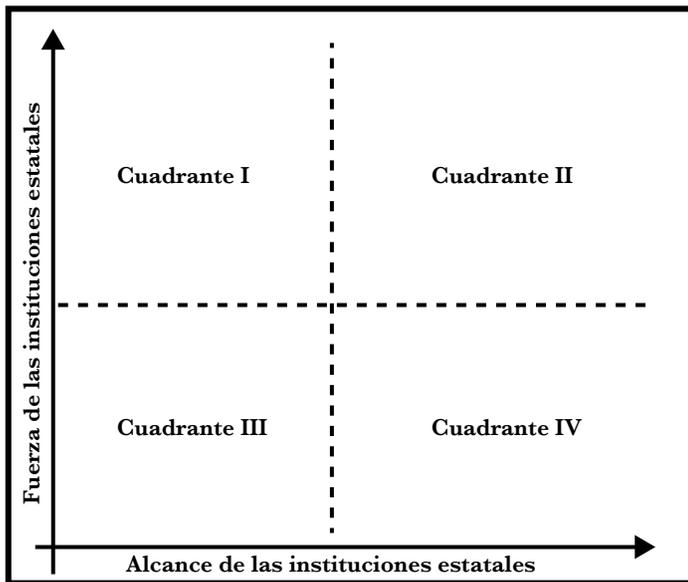


Gráfico 1: Fuerza y alcance del Estado

Fuente: Fukuyama 2004: 28.

Para los economistas, lo ideal es estar situado en el cuadrante I, que combina un reducido *alcance* del Estado con una gran *fuerza* institucional, siempre y cuando no se acerque demasiado al origen del eje X (alcance), lo que implicaría el abandono de sus funciones mínimas, como la garantía de la ley, el orden o la propiedad.

Según Fukuyama, “muchos europeos sostienen que la eficiencia al estilo estadounidense se obtiene a costa de la justicia social y, en lugar del cuadrante I, prefieren estar situados en el II” (Fukuyama 2004: 28), que conjuga un mayor *alcance* con mucha *fuerza*.

El peor lugar a ocupar es el cuadrante IV, en el que un Estado incapaz de hacer cumplir las leyes asume una serie de actividades adicionales a las básicas que, de todos modos, nunca pudo cumplir correctamente.

Por el mismo hecho de tener un alcance reducido, un Estado en la posición III puede generar menores fracasos y traumas (especialmente en materia económica) que un Estado que se sitúa en el cuadrante IV.

Explicado el sentido que tiene el elemento *fuerza* del Estado, y las implicaciones de que ésta se vea muy reducida, sólo queda mostrar hechos que confirmen la franca debilidad institucional del Estado boliviano.

Además del acontecimiento acaecido en Arani, y mencionado en la columna, para la fecha de publicación de la misma, ya se habían dado hechos como el enfrentamiento del 11 de enero en Cochabamba después de la quema de la prefectura tres días antes; el 26 de abril, un grupo de mineros afines al MAS ataca a dinamitazos la sede del Tribunal Constitucional; después de cinco días de cerco, el 23 de julio se enfrentan pasajeros y transportistas contra campesinos en Tarija; el 30 de agosto renuncia el prefecto de Chuquisaca a causa de la represión practicada contra sus ciudadanos; el 4 de septiembre el gobierno interviene con policías el Tribunal Constitucional para evitar el ingreso de cuatro de sus cinco magistrados.

Posteriormente, el 18 de octubre el gobierno ocupa militarmente el aeropuerto de Santa Cruz, lo que deriva en nuevos enfrentamientos; el 24 de noviembre, la Asamblea Constituyente aprueba en grande el texto oficialista dentro de un liceo militar, protegida por cercos policiales y militares, y con el trágico resultado de tres chuquisaqueños muertos.

Son los acontecimientos más relevantes, solamente del año 2007, lo que implica que se está omitiendo gran cantidad de marchas, paros y bloqueos que sucedieron, y que hicieron del gobierno de Evo Morales, hasta agosto de 2008, el gobierno con mayor cantidad de conflictos sociales después de los de Carlos Mesa y Hernán Siles,⁶ que son, precisamente, los gobiernos más débiles y abandonados que hemos tenido desde el retorno de la democracia.

Todas estas señales confirman y consolidan el factor “desagregación social” de un Estado desinstitucionalizado que va rumbo a su destrucción.

⁶ Véase “Derrumbe de la ‘res-publica’” de Jorge Lazarte, pág. 169.

De tener un Estado fuerte, que logra el cumplimiento de la ley en todo ámbito, y por lo tanto hace funcionar sus instituciones con aceptable eficiencia, los conflictos sociales causados por los caminos extrainstitucionales que utilizan los ciudadanos para resolver sus problemas o hacerse escuchar, no serían tan concurridos como lo vienen siendo. Si las vías regulares no funcionan, porque la debilidad estatal impide que funcionen, al ciudadano no le queda más alternativa que salir a las calles.

*

Reglas⁷

Cuando hablamos de *Estado de derecho* o de *institucionalidad* nos referimos a las reglas de convivencia que organizan y regulan el funcionamiento de la sociedad boliviana. Por eso la gente no se equivoca cuando incluye dentro de la institucionalidad a organizaciones político partidarias, órganos del Estado y normas todas (que incluyen procedimientos) principalmente.

Cuando se habla del respeto a dicha institucionalidad no solamente se hace referencia al ciudadano común (que posee un poder político y económico pequeño), sino también a los ciudadanos que, circunstancialmente, ostentan algún tipo de poder adicional, político y/o económico, capaz de determinar el destino de muchos bolivianos.

A primera vista, pareciera que solamente en los segundos pesa la responsabilidad de llevar adelante, a través del respeto y buen funcionamiento institucional, al Estado boliviano. Y se podría pensar que los primeros, al ser su influencia marginal, pueden darse la libertad de transgredir las pequeñas reglas de juego que enmarcan sus acciones (leyes de tránsito, impositivas, obligaciones ciudadanas, etcétera).

Sin embargo, y antes de abordar la importancia del cumplimiento de las leyes por parte de los ciudadanos gobernantes, quiero insistir en la evidencia del error de dicha visión. Una sociedad sin cultura de respeto al Estado de derecho, no puede reclamar por sus malos gobernantes, puesto que son elementos de la misma sociedad los que forman agrupaciones políticas y posteriormente, accediendo a instancias de poder gubernativo, ponen en buen o mal funcionamiento la maquinaria estatal.

Pero es evidente que quienes peores males pueden causar a los Estados son los ciudadanos a los que, habiendo jurado cumplir y hacer cumplir las leyes, se les otorgan poderes adicionales para que en representación

⁷ Columna publicada el 7 de noviembre de 2007.

nuestra, administren y pongan en marcha las instituciones republicanas.

Por eso no debería ser de “oligarcas” reclamar que nuestro presidente respete las decisiones tomadas por los bolivianos en el referéndum del gas, y si quiere cambiarlas, pedir que lo haga a través de un nuevo referéndum. Tampoco que los actos gubernamentales sean respaldados por leyes de la república y no por vulgares decretazos.

Tampoco tendría que ser de “contrarrevolucionarios” (como diría el “compañero Álvaro”) indignarse porque un senador del partido oficialista, junto con toda su parentela, construyen su mansión dentro del Parque Tunari.

Por otro lado, no debería ser de “cholos masistas” pedir que se admita que en el oriente boliviano, así como hay tierras muy bien trabajadas, también hay tierras de engorde y hasta mal habidas, y que por lo tanto (a través del cumplimiento de la ley y no de tomas ilegales) éstas deberían ser revertidas al Estado.

Tampoco debería ser de “indios de mierda” indignarse por la violencia fascistoide de la Unión Juvenil Cruceñista. Ni de “pro imperialistas” reclamar al Estado (tan quejón contra las oposiciones) que utilice las leyes y los procedimientos pertinentes para castigar a los culpables de una u otra acción violenta.

No somos ni “macacos masistas” ni “blancoides derechistas” los que queremos que en las investigaciones y juicios de febrero y octubre de 2003, y enero de 2007, se incluya a todos, moros y cristianos, porque la responsabilidad no es algo que solamente se le tenga que exigir al gobierno. Ser gobernante no implica que se pueda usar la fuerza indiscriminadamente. Pero ser parte de los movimientos sociales tampoco implica tener la libertad de transgredir las leyes, hacerse firmar un armisticio, y desembarazarse de los posibles excesos que uno haya cometido.

Le hemos hecho creer a la gente que nuestras normas, nuestras instituciones, todo el andamiaje gubernativo, es deficiente, y que era necesario “refundar” el país para solucionar nuestros problemas, sin primero haber intentado utilizar de manera rigurosa y cabal dicha institucionalidad. No se lo hizo antes y no se lo está haciendo ahora.

Nuevamente la analogía del la esposa infiel sobre el sofá, cuyo marido descubre in fraganti y, como solución, decide vender el sofá. Nosotros pensamos que, cambiando el viejo sofá por un sofá plurinacional, la mujer se va a convertir en una santa. ¡Qué ingenuos! La mujer continuará violando las leyes, revolcándose en la corrupción, y abandonando su casa al desorden porque el problema es ella, que no respeta las reglas del matrimonio.

La naturaleza del Estado de Derecho

Para Hayek, el derecho está formado por:

reglas que gobiernan la conducta de los individuos en sus relaciones con los demás, que son aplicables a un número desconocido de casos futuros y que contienen prohibiciones que delimitan el ámbito protegido de cada persona (o grupo organizado de personas). [...] Estas reglas logran el efecto pretendido de asegurar la formación de un orden abstracto en la actividad humana sólo mediante su aplicación universal, al tiempo que su aplicación en un caso particular no puede decirse que tenga un objetivo específico distinto del que tiene el sistema normativo en su conjunto (Hayek 2006: 116).

Las reglas de convivencia de la sociedad, entonces, se deben aplicar de manera universal. Aplicarlas selectivamente, desde el punto de vista temporal o subjetivo, sería equivalente a cometer una injusticia.

La poca predisposición a cumplir las leyes, sin embargo, es una causa y no un efecto de la destrucción de un Estado. Sobre los factores culturales y estructurales que juegan un papel fundamental dentro de la construcción de Estados, puesto que en base a ellos se consolidan o no las instituciones, Fukuyama hace una interesante observación:

probablemente tampoco pueda atribuirse el éxito de Japón en la puesta en marcha de una política industrial a la existencia de un determinado conjunto de instituciones formales. Ya destacué anteriormente que, debido a una serie de razones, la calidad institucional de los Estados de Asia oriental era superior a la de sus homólogos en Latinoamérica. [...] En Japón, Corea y Taiwán, la calidad institucional de los organismos de planificación económica de la posguerra no se logró gracias a ningún manual de instrucciones tecnocrático, sino al arraigo de una tradición burocrática mandarina específica de cada país, que se remontaba a muchos siglos atrás. La actitud de las élites que gestionaron esos organismos fue determinante para el éxito final, puesto que la idea de que el poder del gobierno brinda una oportunidad para llevar a cabo oportunidades predatorias de captación de rentas podría haberse extendido y, sin embargo, no fue así (Fukuyama 2004: 52).

Las actividades predatorias de captación de rentas del Estado han sido, lamentablemente, moneda corriente de nuestras administraciones. Ese elemento, conjugado con el carácter intolerante, poco propenso al diálogo y poco democrático en la cotidianeidad de la sociedad boliviana, hace de la misma una fábrica de muy malos políticos, empresarios y élites en general, lo que, consecuentemente, impide el proceso de consolidación de las instituciones, por muy avanzadas que éstas sean.

Popper también resalta la importancia de los factores culturales y estructurales para el buen funcionamiento y consolidación de las instituciones cuando dice que “las instituciones solas nunca son suficientes si no están atemperadas por las tradiciones” (Popper 1994: 203).

En el mismo sentido, para Jorge Lazarte, “Un comportamiento colectivo como una forma de respuesta a determinadas situaciones políticas, tiene una relevancia enorme cuando se trata de situaciones democráticas en la medida en que puede o no haber correspondencia entre una y otras” (Lazarte 1993a: 131).

En la fecha de publicación de la columna, algunos días antes de la aprobación del texto constitucional del MAS, todos los actores políticos afirmaban que sus acciones estaban enmarcadas en la ley y que exigían que el otro las enmarcara de la misma forma. Sin embargo, los ejemplos expuestos en la columna muestran, en ambos bandos, en menor o mayor magnitud, una total falta de disposición a respetar las reglas y una peor disposición a admitirlo.

*

*Legitimidad*⁸

El tema de la institucionalidad atropellada por posturas legitimistas ha profundizado el proceso de desinstitucionalización, llevando a Bolivia al borde de un nuevo proceso que yo llamo de “destrucción del Estado”.

Hoy permitimos que las ilegalidades sigan en pie porque supuestamente serían “legítimas”. Un ejemplo de ello es que en el diálogo entre gobierno y prefectos, cuando se habla de “compatibilizar” los estatutos autonómicos y el texto constitucional del MAS, estamos hablando de compatibilizar ilegalidades (que supuestamente serían legítimas), que no por volverse muy compatibles serán menos ilegales. Seguramente, y si se logra compatibilizar dos textos con visiones muy diferentes de desarrollo, crearán el conjunto de mecanismos necesarios para que los ciudadanos “legalicemos” lo que, en buena letra, nunca debió llegar hasta donde ha llegado.

La *legitimidad* es una noción a la que se está acudiendo demasiado en la política boliviana. Hasta los ciudadanos la utilizan como justificativo para transgredir las leyes. Si un criminal es descubierto in fraganti por uno o más ciudadanos, la Constitución le(s) confiere el poder de arrestarlo para llevarlo ante una autoridad competente. Pero si la experiencia nos

⁸ Columna publicada el 23 de enero de 2008.

demuestra que, en general, los criminales salen de la cárcel más fácilmente de lo que entran, y dado que el crimen cometido por este sujeto pudo haber sido atroz, ¿cuán legítimo será que hagamos justicia por nuestras manos y lo linchemos?

El cultivo excedentario de coca es ilegal (por ejemplo, el caso Chapare) y el robo de vehículos también (por ejemplo, el caso Tiquipaya), pero cuando la “comunidad” se beneficia de dichas actividades ¿será legítimo emboscar a las fuerzas del orden que trabajan para hacer cumplir las leyes? y, más bien, aunque legal, ¿se podrá considerar ilegítimo el accionar de las instituciones del orden?

Creo que si bien escuchar la “voz del pueblo” o a la opinión pública es fundamental, no se debe asumir que las decisiones de la masa son leyes automáticas, puesto que la masa, como cualquier grupo de seres humanos, se puede equivocar. ¿Qué haríamos si la masa exige que un gobierno democrático se transforme en totalitarismo?

Inicialmente, puede que crean que es una decisión correcta, hasta pueden pensar que es beneficioso para la sociedad, pero los líderes, como personas con mayor conocimiento y experiencia en los asuntos del Estado, tendrían la obligación de prevenir y proteger a la masa de decisiones que, aunque propias, podrían terminar perjudicando a la misma masa.

Si bien en muchas ocasiones hemos tenido que apelar a salidas políticas (por ser supuestamente legítimas) para evitar desastres mayores (por ejemplo, octubre de 2003) es importante que estemos conscientes de que es negativo optar solamente por salidas políticas. Recordemos, además, que una de las principales fuentes de legitimidad es precisamente la legalidad. El año pasado Evo Morales dijo que las leyes no importaban, e instruyó a sus ministros a actuar sin esperar la aprobación de leyes que le otorguen legitimidad legal a sus acciones. En el primer lunes del diálogo entre presidente y prefectos, el prefecto de Oruro dijo (sobre las transgresiones legales de la AC) que no era pertinente “estancarse” con la legalidad.

Entonces, y ya que la nueva y primordial fuente de legitimidad es el poder en las calles, estaríamos involucionando a la época en que el más fuerte era quien mandaba. Aunque en este caso estemos hablando de una fuerza colectiva, en los hechos el Estado, como conjunto de instituciones y normas, estaría quedando en segundo plano frente al(los) movimiento(s) social(es) más fuerte(s). El poder de esas instituciones y normas es extinguido a la vez por el ejercicio del verdadero poder en las calles y porque el resultado eficaz de ese nuevo poder hace que la gente no crea más en el poder del Estado para garantizar la vida en sociedad. Así pues, de no tomar cartas

en el asunto y continuar en el actual proceso, podríamos entrar en la fase de “destrucción del Estado”.

La legitimidad no es, necesariamente, otorgada porque la masa así lo vocifere. Tenemos que entender que la voz del pueblo es fundamental, pero definitivamente no es la voz de Dios. Nadie tiene la voz de Dios, ni individual ni colectivamente, y siendo así, lo mejor es que combinemos las inquietudes del pueblo con los conocimientos adquiridos en democracia, con los estudios de los profesionales e intelectuales, con la experiencia de los agentes económicos; en fin, un esfuerzo conjunto por entendernos mutuamente y encontrar una salida integral, legal y, consecuentemente, legítima del atolladero en el que estamos.

La legítima legitimidad

Para Weber existen tres tipos puros de dominación legítima; también se suele hacer referencia a ellas como fuentes de legitimidad. Las de carácter racional, tradicional y carismático. Las de carácter racional, también llamadas legales, descansan “en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad” (Weber 1993: 198).

En las mentes de los que creen en la democracia como gobierno de la mayoría, la única ley de la democracia es que las mayorías mandan y las minorías acatan. Entonces, para ellos, una decisión o acción, que cuente con el apoyo mayoritario, poseería la legitimidad o la legalidad de la única regla democrática que ellos reconocen.

En este caso, la afirmación de Weber podría interpretarse como que la autoridad de la mayoría (que posee esa autoridad por ser tal), o sus decisiones, cuentan, *per se*, con la legitimidad suficiente como para ser consideradas ley.

Pero dicha afirmación sólo podría ser válida si se tomara como cierta la idea de democracia como gobierno de la mayoría. En un subtítulo anterior ya expuse las refutaciones a tal visión, en favor de un concepto de democracia como mecanismo de protección de la libertad, y que funciona en base a principios generales comunes a la sociedad.

De ello se deduce que, tanto en ámbitos nacionales como en ámbitos de menor rango, el hecho de contar con mayorías no implica que ciertas decisiones sean legítimas, puesto que ellas podrían contravenir normas o principios que precisamente hacen posible la existencia del orden social.

“Si los movimientos sociales lo dicen, entonces es legítimo.” Esta premisa da lugar a la posibilidad de que cualquier consigna, por más descabellada

que fuera, se convierta en ley y, lo que es peor, deslegitima la autoridad de las instituciones y las normas de convivencia social, impulsando a los individuos a crear organizaciones con la fuerza suficiente como para lograr ser escuchadas y poner en vigencia su propia ley.

De esta manera se pone el “clamor colectivo” por encima de la institucionalidad, generando un sinnúmero de clamores, ambiguos y contradictorios entre sí, y sacando de vigencia el derecho.

Ningún Estado funciona en base al “clamor colectivo” y es, más bien, el clamor colectivo el que se canaliza y se filtra a través de las instituciones llegando, de manera coherente y racional, al poder gubernativo, como demandas y reivindicaciones ciudadanas.

En este punto se debe resaltar que lo expuesto no implica la total inutilidad del clamor colectivo; para Karl Popper, por ejemplo, el mito del *vox populi vox dei*:

tiene un núcleo de verdad oculto. Puede expresarse del siguiente modo: A pesar de la información limitada de que disponen, a menudo muchos hombres comunes son más sensatos que sus gobiernos; y si no más sensatos, inspirados por intenciones mejores o más generosas (Popper 1994: 198).

Es verdad que legitimidad y legalidad no vienen a ser sinónimos, puesto que, en algunas ocasiones, los resultados de la aplicación de determinada norma pueden no contar con la aceptación de las personas. Sin embargo, eso no significa que se deban desechar las normas sino que, siempre y cuando en su espíritu se mantengan respetuosas de los principios de libertad individual, justicia como ecuanimidad e igualdad ante la ley, éstas deberán evolucionar y adaptarse para contar con el beneplácito de la sociedad.

En un Estado en que la institucionalidad funciona pueden existir demandas ciudadanas de modificar una norma, pero estas demandas también son canalizadas a través de instituciones y son hechas, además, para conservar el funcionamiento de la vida social dentro de los marcos institucionales. De ahí a desechar las vías institucionales porque éstas supuestamente no sirven, y empezar a hablar de gobernar desde las calles, hay mucha diferencia.

*

*La destrucción del Estado*⁹

Francis Fukuyama llama *construcción del Estado* al proceso a través del cual se establece y consolida institucionalidad constitucional y democrática en un país. La instauración de dicha institucionalidad es el primer paso de un largo y difícil camino de posterior consolidación de la misma. Y es que una cosa es crear instituciones en base a normas de funcionamiento y organización, y otra muy distinta es lograr que marchen correctamente y que las sociedades sientan que su existencia es fundamental para garantizar la convivencia pacífica.

En 1985 los bolivianos, en unos casos, rescatamos las pocas instituciones que nos quedaban después de un largo periodo de dictaduras militares; en otros, tuvimos que reconstruirlas de los escombros que nos quedaban; todo para conseguir reiniciar nuestra vida en sociedad con un mínimo de estabilidad política y económica. Se puede decir que lo que hicimos fue reconstruir el Estado boliviano. Posteriormente, con las primeras reformas en el gobierno de Jaime Paz Zamora, principalmente a la CPE, la ley electoral, ley de partidos, y otras, iniciamos un proceso de consolidación institucional.

Lamentablemente, desde el año 2000, con la “guerra del agua”, se ha dado inicio a un proceso contrario (de desinstitucionalización) que crece como una bola de nieve, y que lejos de haber terminado con la crisis de octubre de 2003, ha sido profundizado por el gobierno de Evo Morales al punto de introducirnos en una nueva etapa. La etapa que vivimos hoy es la de la *Destrucción del Estado*. Hoy casi no existe un solo sector político en Bolivia cuyas acciones no vulneren la institucionalidad por lo menos un poco. Por supuesto que también hago alusión a la oposición política del gobierno. Debo decir que entiendo la lógica de sus acciones, porque en un partido de ajedrez en el que el adversario comienza a mover a los peones como si fueran reinas, sería muy estúpido, si no se quiere perder la partida, continuar aplicando los movimientos clásicos (los normales, en realidad). Sin embargo, si es que no es tarde ya, creo que es necesario caer en cuenta de que detener este proceso es una tarea urgente, puesto que después de la Destrucción del Estado, ya sin ninguna institucionalidad, sin reglas y sin límites, lo que queda es el estado de barbarie. La salvación del Estado boliviano solamente será posible si todos hacen un alto en sus acciones. No va a funcionar si solamente lo hace la oposición o solamente el oficialismo.

⁹ Columna publicada el 18 de junio de 2008.

¿Cree que soy un apocalíptico agorero? Hoy tenemos precios que suben constantemente en los mercados y un gobierno que no quiere verlo, lógicamente eso ha hecho que los maestros se movilicen contra el “gobierno hambreador”, los mineros también están movilizados, los transportistas preparan medidas de presión, fuerzas armadas irregulares llamadas “ponchos rojos” se hacen con el control aduanero, grupúsculos fascistoides supuestamente juveniles y cruceñistas siguen funcionando en Santa Cruz, movimientos de oposición evitan que el presidente visite varias regiones del país, pero los campesinos de Cochabamba también le han prometido palo al prefecto si se acerca a las provincias, grupos supuestamente afines al gobierno hacen huir de Desaguadero a ministros y militares, en Tarija los ciudadanos de Yacuiba eligen a su propio prefecto, y los chaqueños pretenden crear un nuevo departamento, la coca excedentaria supera en un 200% lo que permite la ley y se cultiva en todos los lugares posibles, la fabricación de droga se ve tanto en zonas rurales como urbanas de cualquier ciudad de Bolivia, la producción de gas ya no alcanza para la Argentina, necesitamos conquistar mercados y generar empleos pero el gobierno prohíbe las exportaciones por razones políticas, ya son más de seis meses que por la irresponsabilidad del vicepresidente y los parlamentarios estamos sin Tribunal Constitucional, y sin ese tribunal ya hemos pasado por la aprobación del textucho del MAS en la Asamblea Constituyente, por tres referéndums por estatuto autonómico, para el 22 el de Tarija, luego la elección de prefecto en Chuquisaca, y hasta puede que acudamos al referéndum revocatorio del 10 de agosto sin Tribunal Constitucional.

Si cree que soy un apocalíptico agorero, usted está ciego, porque ésta es la *Destrucción del Estado*. Después, se viene el estado de barbarie. Y lo peor de todo es que dudo muchísimo que al presidente y sus ministros les interese en lo más mínimo evitar que continuemos como vamos, cada vez más profundo en este abismo que, además, no tiene fondo.

Y el Estado destruido

En la introducción de este ensayo ya se ha argumentado bastante sobre la teoría de la Destrucción de Estado, pero es bueno recalcar que si bien, como ya se dijo, el fenómeno de la desagregación social se ha profundizado y extendido durante el gobierno de Evo Morales, no es ni mucho menos una creación de éste.

Ya en 1993 Jorge Lazarte daba cuenta de la poca identificación de la ciudadanía con instituciones tan valiosas para la democracia como los partidos políticos y, por el contrario, de su preferencia por otro tipo de organizaciones, la mayoría extra-estatales, a la hora de hacer llegar sus demandas al poder gubernativo. En las “Encuestas de opinión política sobre democracia, partidos y reforma del sistema político” se puede apreciar:

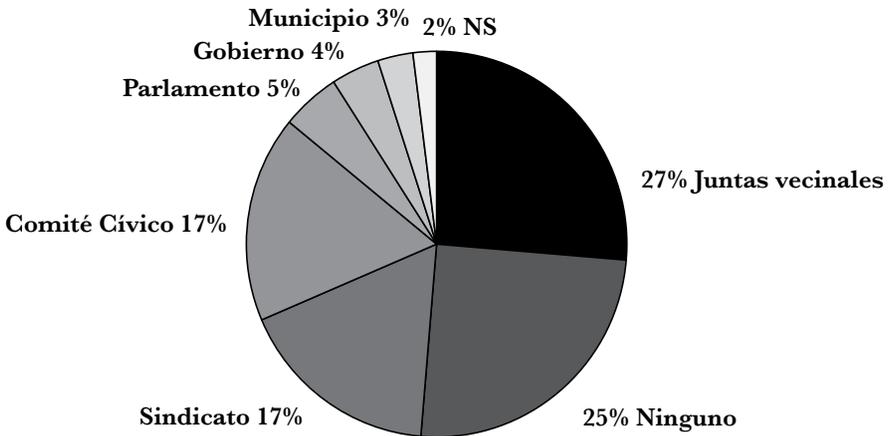


Gráfico 2: ¿Dónde son tomadas en cuenta sus opiniones?

Fuente: Lazarte, 1993b: 6.

De acuerdo con el gráfico 2, las personas que consideraban que en las juntas vecinales, el sindicato, o el comité cívico, instituciones extraestatales no manifiestamente políticas, sumadas a las que decían que ninguna de las opciones tomaba en cuenta sus opiniones, sumaban el 86%. Mientras que quienes pensaban que sus opiniones eran tomadas en cuenta en instituciones del Estado como el parlamento, el municipio o el gobierno, apenas el 12%.

Entonces, nunca existió una sólida identificación ciudadana con las instituciones democráticas como parte del proceso de consolidación institucional; la tarea siempre estuvo pendiente, y los importantes avances en ese sentido a través de varias reformas al sistema político no fueron suficientes.

Sin embargo, si se observan los acontecimientos descritos en el penúltimo párrafo de la columna que, nuevamente, son los hechos más relevantes y no

todos, se puede ver la profundización dentro del proceso de destrucción del Estado, en base a la deslegitimación del sistema político y las instituciones estatales (desinstitucionalización que causa desagregación), en el periodo objeto de análisis de las columnas.

Los individuos, ni dirigentes ni ciudadanos, no creen en nada, ni en los partidos, ni en las instituciones, ni en las leyes. Ese Estado, que no es otra cosa que un conjunto de normas, no funciona, está casi completamente desinstitucionalizado; por lo tanto, los ciudadanos ya no se sienten parte de él, no se identifican con él porque nos les brinda ninguna respuesta y menos certezas. Es un Estado que existe formalmente, que existe en los papeles, pero que en los hechos ha abandonado a su sociedad.

Quienes deberían hacerse responsables de lograr que el Estado sea algo tangible para la gente, algo que verdaderamente funcione y resuelva problemas, se encargan de debilitarlo aún más. Ni funciona ni existe voluntad para hacerlo funcionar, lo que causa la desagregación, y en palabras de Cayetano Llobet, “En las sociedades desagregadas y caóticas, el largo plazo no existe” (2008: ¡Mañana...!), puesto, que al haber sacado de vigencia las reglas dentro de una sociedad, las posibilidades de previsión respecto de lo que harán o dejarán de hacer el Estado, los dirigentes, los sectores sociales, o los mismos individuos, son casi nulas, y por lo tanto no es posible para ningún individuo planificar nada más allá del corto plazo, puesto que el contexto en que se desenvuelve cambia drástica, constante y regularmente.

Algunas conclusiones

Las declaraciones de Evo Morales manifestando su desdén por las leyes y la institucionalidad, lejos de ser torpezas del presidente, en realidad son un testimonio del accionar presente y futuro del gobierno. Cuando no se cuenta con una mínima voluntad política para restituir las vías institucionales, la destrucción del Estado se acelera, cosa que fue desde un principio su intención.

No es suficiente con que las leyes sí importen, sino que se debe lograr que las instituciones funcionen correctamente. Para ello se requiere un esfuerzo general basado en ciudadanos que reconozcan el lugar y la importancia de las instituciones y canalicen sus demandas a través de ellas, y en políticos que las hagan funcionar eficientemente, alentando a que los ciudadanos las utilicen con mayor regularidad.

Una acción legítima no es aquella que conviene a un individuo o grupo en particular, sino aquella que se ejecuta dentro del marco del respeto a la libertad individual, la igualdad ante la ley y la justicia. En otras palabras, una acción enmarcada dentro de los principios de un Estado republicano moderno adquiere legitimidad por sí misma.

Las actitudes y acciones del gobierno de Evo Morales, si bien no iniciaron, han profundizado el proceso de destrucción del Estado, llevándolo casi a la ruina total, y empujando a los ciudadanos a acudir a las calles o a organismos internacionales, para hacer llegar sus demandas o solucionar sus problemas.

Nunca tuvo ningún sentido destruir o reemplazar unas instituciones por las que no se han hecho los esfuerzos suficientes para lograr su buen funcionamiento. Si las distorsiones y la poca fuerza institucional del Estado boliviano se deben, principalmente, a la mala cultura política de la sociedad boliviana y sus élites, entonces no habrá institucionalidad alguna que logre implementarse y consolidarse efectivamente.

Bibliografía

Fukuyama, Francis. *La construcción del Estado*. Barcelona: Ediciones B, 2004.

Hayek, Friedrich. *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión Editorial, 2006.

---. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial, 1944 (4 ed. 2006).

---. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1959 (7 ed. esp. 2006).

Lazarte, Jorge. *Bolivia: Certezas e incertidumbres de la democracia/Procesos de ruptura y crisis de la izquierda*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1993a.

---. *Bolivia: Certezas e incertidumbres de la democracia/Problemas de representación y reforma política*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1993b.

Llobet, Cayetano. Biblioteca de artículos [www.cayetanollobet.com].

Popper, Karl. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, 1994.

---. *La responsabilidad de vivir*. Barcelona: Paidós, 1995.

Rand, Aynd, y Nathaniel Branden. *La virtud del egoísmo*. Buenos Aires: Grito Sagrado, 1961 (ed. esp. 2006).

Weber, Max. *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1993.

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

a

e

d

i

e

a

Mención

**La paradoja social:
la colectividad versus la persona**

María Rocío Estremadoiro Rioja



María Rocío Estremadoiro Rioja es boliviana. Realizó una maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Salamanca, España, y es candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos por la misma universidad. Docente en distintas universidades, es columnista en varios periódicos. En 2010 ganó el I Concurso de Ensayo Político organizado por la Fundación Boliviana por la Democracia Multipartidaria. Ha publicado ensayos en revistas especializadas y está en proceso de edición de un libro. Su correo electrónico es rocio_estrema@hotmail.com.

I. Introducción

La palabra *paradoja* proviene del griego y significa algo así como lo que está “más allá de lo creíble”. Refleja la existencia de contradicciones lógicas en razonamientos que, en un primer sentido, parecen obvios. La recurrencia a paradojas es cotidiana en las llamadas ciencias exactas, como las matemáticas y la física. Por ejemplo, el célebre científico Stephen Hawking alude a ciertos planteamientos de la física cuántica y la relatividad del tiempo que conllevan la paradoja de un viaje al pasado para detener a nuestros padres antes de procrearnos.

Sin embargo, no es este tipo de paradojas sobre las que se quiere reflexionar. Más allá del asombro del estudio del cosmos o del intento de entender el por qué de nuestra existencia, este ensayo gira en torno a cuestiones más mundanas y terrenales en las que estamos y seguiremos, seguramente, enmarañados los cientistas sociales. Esto es un intento por comprender el minado campo de la convivencia humana, sus facetas y características, que, similarmente a las otras ciencias, parece presentar paradojas irresolubles.

Una de ellas tal vez sea la madre de todas las paradojas sociales. La que se ha presentado a lo largo de la historia de la humanidad, sin contar las formaciones sociales, las estructuras económicas y las culturas: la constante contradicción entre los intereses de grupo y el libre albedrío individual. O dicho de otra forma: la conjugación del bien común con los derechos individuales,

lo que nos permitiría ser, por un lado, “sociedades evolucionadas”, pero, por otro, “seres libres y racionales, dueños de su destino”, todo dentro de las utópicas búsquedas de la humanidad para ser lo mejor posible.

Esta es una ecuación fundamental que, a pesar de distintos experimentos de sistemas sociales, organizacionales o políticos y de procurar marcar los marcos jurídicos y las estructuras estatales, no ha podido resolverse aún, más todavía en las convulsas y desiguales formaciones sociales latinoamericanas.

En las últimas décadas, en algunos países de América Latina se intentan agregar los llamados “derechos colectivos”, entendidos como derechos de grupo, tratando de ligar las lógicas que facultan la primacía de los derechos individuales, que han marcado el ordenamiento jurídico de herencia republicana demo-liberal, a otras concepciones y formas de concebir la libertad y la propiedad, entre otros aspectos.

De ahí que en países como Ecuador, Colombia o Bolivia se hayan presentado reformas constitucionales procurando impulsar Estados capaces de reconocer y proteger sus diversidades, principalmente culturales, a través de la incorporación de derechos diferenciados y del denominado constitucionalismo “multicultural”. Estas mutas se han establecido mediante cambios constitucionales que promueven el multiculturalismo y la interculturalidad,¹ y la conjugación de cierta igualdad de oportunidades entre los ciudadanos y los distintos colectivos que cohabitan en esos Estados.

Bolivia posiblemente es el país que más ha avanzado en este intento, al cumplir un quinquenio de los procesos políticos iniciados desde que Evo Morales accedió al poder en 2005. La actual Constitución Política del Estado, vigente desde 2009, es el principal producto de aquellos avances. Puede resumirse en una tentativa de reconocimiento de un Estado plurinacional,² sumada a una propuesta de nuevo ordenamiento territorial asentado en la creación de autonomías que permitan un Estado relativamente descentralizado y la inclusión de una serie de derechos diferenciados para los pueblos indígenas.

¹ “El multiculturalismo reclama un Estado capaz de abarcar formas diferentes de pluralismo cultural (Kylmicka, 1996) que reconozca naciones, culturas o religiones, pero respetando un marco de derechos fundamentales” (Sartori, 2008). La interculturalidad parte de una crítica al multiculturalismo. Indica que mientras este último se centra en el reconocimiento del derecho a la diferencia, pero incorporado sin alterar mayormente el orden establecido, la interculturalidad plantea transformaciones profundas en el Estado que cambien la relación de los grupos étnicos con el resto de la colectividad y aseguren su inclusión como sujetos en la toma de decisiones” (Walsh, 2002). Estremadoiro, 2010.

² Se entiende por Estado plurinacional a aquel Estado donde, en su territorio, convive más de una nación, definida como una colectividad que comparte ciertos rasgos sociales comunes, como una misma lengua, historia, cultura, etcétera.

Una de las reformas relevantes es el reconocimiento del pluralismo jurídico como la convivencia de dos formas de justicia con igual jerarquía: la justicia ordinaria, inspirada en el derecho procesal y romano demo-liberal, y la llamada “justicia consuetudinaria” o “comunitaria”, practicada informalmente en algunas jurisdicciones rurales y/o indígenas, enmarcada en sus propios “usos y costumbres”.

En este escenario de reconocimiento de la pluralidad de formas de ejercer y buscar justicia social emerge, como paradoja, la creciente ola de casos de linchamiento. A título de “justicia comunitaria” se están cometiendo los más atroces crímenes e injusticias contra seres humanos.³ La mayor parte de estos crueles sucesos suele confrontar a personas desprotegidas con una colectividad desbocada, como metáfora del eterno enfrentamiento de la comunidad contra el individuo.

Hasta hace poco tiempo los imaginarios y discursos que procuraban justificar estas prácticas de “defensa de la comunidad” lo hacían apelando a un Estado ausente que desprotegía a los ciudadanos frente a delitos comunes. Hoy en día, ya logrado el reconocimiento de la justicia consuetudinaria, el linchamiento y actos similares son justificados como práctica de esta nueva modalidad de ejercer justicia, aunque todas las jurisdicciones, la ordinaria y la indígena, los prohíban.

En otras palabras, el experimento de convivencia de esta faceta del derecho colectivo (en este caso la justicia comunitaria) como complemento de los derechos individuales de primera generación y segunda generación (enmarcados en la justicia ordinaria) no remedia contradicciones profundas y, lo que es peor, parece no resolver en buen término la convivencia de las diferencias en un Estado tan complejo como el boliviano.⁴

Por ello, tomar el caso de Bolivia es también metafórico. Es un país que históricamente se ha constituido en base al desplazamiento y sometimiento de gran parte de su población (de origen indígena) y que, por ello, presenta una formación social fuertemente estratificada, mayormente en base a criterios étnico-raciales. Ello conllevó la primacía del ordenamiento jurídico demo-liberal republicano, cuyo catálogo de derechos, en un inicio, fue restringido oficialmente por el Estado oligárquico del siglo XIX. De igual

³ Y no sólo contra humanos. En noviembre de 2007 los “ponchos rojos” (una especie de cuerpo de choque del gobierno de Evo Morales, autoidentificados como aymaras) ataron dos perros y, luego de golpearlos salvajemente, los decapitaron. Se supone que los canes representaban al entonces prefecto del departamento de Santa Cruz y al presidente del Comité Pro Santa Cruz (instancia cívica), a los que amedrentaron de este modo, en una coyuntura de fuerte enfrentamiento entre las autoridades de ese departamento y el gobierno central por el tema del alcance de las autonomías.

⁴ Por lo menos a partir de un análisis, que por la cercanía temporal de los cambios constitucionales, no deja de ser preliminar.

forma, después de la Revolución de 1952, aunque se reconocieron derechos universales, no ampararon en la práctica a la mayor parte de esa población sometida.⁵ Se supone que los recientes cambios constitucionales vendrían a saldar esa omisión. Empero, si antes se criticaba que la primacía de los derechos individuales vulneraban los derechos colectivos, ahora parece suceder lo contrario.

Por otra parte, aunque todavía no existen estudios oficiales, en Bolivia cada año se registra un número alarmante de linchamientos que, lamentablemente, catapultan al país como un ejemplo ilustrativo para tratar este tema.

Así, el objetivo de este trabajo es analizar algunos casos de linchamiento u otras formas de ajusticiamiento que violan derechos humanos fundamentales en Bolivia, vistos no sólo como metáfora del enfrentamiento extremo entre persona y colectividad, sino como una reflexión sobre hasta qué punto el ser humano es capaz de construir un Estado donde convivan armónicamente los derechos y libertades individuales y los derechos colectivos. Igualmente, abordaremos las reformas que reconocen el pluralismo jurídico como un intento de complementar ambas lógicas procesales en el campo de la aplicación de justicia. Para ello, antes de entrar al caso estudiado, se tomarán algunos acercamientos teóricos sobre la dualidad individuo-colectividad, sondeando los conatos a los que mayormente ha recurrido la humanidad para resolver el dilema.

II. *Dogville*: un preámbulo necesario

Mediante el séptimo arte, una manera magistral para metaforizar la dualidad entre la persona y la colectividad, o, mejor dicho, cuando la colectividad ejerce el poder que le permite asimilar/destruir al individuo, es el film *Dogville*, escrito y dirigido por el cineasta danés Lars Von Trier.

La película, basada en una canción de la obra de Bertolt Brecht *Ópera de perra gorda*, que también presenta cuestionamientos similares, conduce al espectador a un pequeño pueblo de Estados Unidos donde perduran, en un encierro asimilado, el sentido de “comunidad” y la fuerte cohesión propia de los lugares pequeños y aislados.

Si bien el film es una dura crítica a la formación social estadounidense, como aclara el director, *Dogville* podría ser cualquier pueblo del mundo porque simplemente es una metáfora de la convivencia humana.

⁵ Antes de la Revolución de 1952, los derechos civiles y políticos estaban restringidos en base al sexo, la renta y el grado educativo (hombres con ingreso mínimo y que supieran leer y escribir). A partir de la Revolución, se universalizaron estos derechos a todo ciudadano con mayoría de edad, aunque su cumplimiento es motivo de mucha crítica.

La protagonista es una mujer llamada Grace, quien buscando huir de la “arrogancia del poder” por ser hija de un gánster, se refugia en Dogville, un “bello” pueblito montañoso donde todos se conocen y viven en “perfecta concordia”. Para contrarrestar su antiguo poder, Grace decide “entregarse” a la comunidad a cambio de que la resguarden en el pueblo. La colectividad se reúne y decide que, a cambio de la “aceptación” de Grace, ella retribuirá trabajando una hora para cada familia.

Al principio todo marcha en armonía, los habitantes del pueblo hasta llegan a sentir aprecio por lo que para ellos es una “extranjera”. Pero a medida que la protagonista se va haciendo más vulnerable, en especial cuando se hace manifiesta la “presión” de ser perseguida por la policía, la comunidad va transformando su cara hospitalaria y amigable hacia una de abuso incontrolable que Grace acepta como una penitencia necesaria. La arbitrariedad pasa de la explotación laboral a la humillación y vejaciones de todo tipo, incluyendo las sexuales.⁶

De la película se desprenden varias interrogantes. Primero, ¿hasta qué punto el ser humano tiene verdadero sentido de comunidad, lo que garantizaría un buen trato a su prójimo en cualquier circunstancia? ¿Será que la cohesión y, por lo tanto, la solidaridad comunal, sólo es posible a partir del monopolio de la fuerza legítima (es decir, la coerción del Estado y sus instituciones)? ¿Por qué, no importando el lugar y el contexto, la comunidad nunca acepta al “otro” (el extraño, el extranjero, el inadaptado)? ¿Hasta qué punto la vida en comunidad paga el precio del libre albedrío individual y de la diferencia? ¿Por qué se repite constantemente, en la historia humana, la fábula de la destrucción del individuo por la comunidad? ¿Será posible, algún día, una conjugación armónica entre libertad individual, bien común y derechos colectivos, más allá de la fuerza y el abuso? ¿Será posible un sistema político y social que permita aquello?

Se entiende que la indagación de estas preguntas es desde hace mucho la base de la sociología y otras ciencias sociales, además del desasosiego de expresiones artísticas varias. Pero aún así, como parte de un conocimiento que no es exacto, no han sido resueltas y seguramente no lo serán nunca. Eso no evita que, en torno a ellas, ronde la inquietud que se plantea en este estudio, pretendiendo continuar tanteando entre muchas de las posibles respuestas.

⁶ No seguiremos ahondando en el argumento de la película porque lo descrito es lo que se busca relacionar con las reflexiones e interrogantes de este ensayo.

III. Entre teorías, utopías y realidades

Dentro de la interpretación de la realidad de las sociedades hay diversas disquisiciones para comprender cómo opera la convivencia social. Algunos autores le asignan mayor importancia a la comunidad, otros valoran al individuo como eje de la sociedad. De manera general, el análisis —y la praxis— parecen tantear entre estas dos maneras de entender y construir la convivencia social que, a primera vista, aparentan ser totalmente opuestas, siendo que en la vida cotidiana las fronteras se tornan ambiguas.

Ya sea de uno u otro modo, toda teoría al mismo tiempo que interpreta la realidad, conlleva, aunque esa no sea necesariamente la intención, una “receta” o aspiración para procurar que la interacción humana sea lo mejor posible. A lo largo de la historia de la humanidad, se han propuesto acercamientos teóricos para comprender el desarrollo social y, simultáneamente, se han tanteado diferentes formas para regular la organización social, llámense modelos de Estado, formas de gobierno, sistemas políticos o modos de producción.

En todos los casos continúa vigente la búsqueda de una convivencia lo más óptima posible, lo mismo que el debate de cuál sería el sistema ideal para ese logro. En este acápite nos detendremos para ver las características generales de tres vías teóricas, sociológicas y políticas ensayadas a partir de la modernidad, en relación a la resolución (o no) de la paradoja social que representa la dualidad colectividad–individuo, que perdura a pesar de todo.

III.1. El énfasis en el individuo

Paradigma interaccionista: la determinación de la acción individual

Para los interaccionistas, los fenómenos sociales sólo pueden explicarse mediante las acciones individuales de las personas que conforman la organización social. Por lo tanto, no hay que hallar la comprensión de la convivencia en los contextos o estructuras externas a los individuos, sino en ellos mismos, es decir, en sus acciones.

Debemos empezar por la indagación de los actos de los individuos y, principalmente, en el entendimiento del sentido de su accionar. Se inquiera sobre los motivos que llevan a la persona a conducirse de una manera y no de otra. De la interacción de los individuos y sus acciones resultaría una determinada forma de convivencia social.

A pesar de que los interaccionistas aceptan que los comportamientos suelen ser respuestas a las condiciones propias de un contexto histórico y social específico, el eje de su comprensión sigue siendo la intención de

los actores al actuar (Deheza, 2008). Se desprende que, como dice Max Weber, considerado uno de los precursores de este paradigma, toda acción humana siempre sería racional al sopesar una serie de alternativas para tomar la que, a su juicio, sería la opción de mayor conveniencia. Por supuesto que lo que se entienda como la “mejor opción”, varía según el sistema de valores (contexto) en el que se inserta el individuo, pero aún así tiene la capacidad de poder elegir. Se concibe al libre albedrío individual como una posibilidad.

Por ello, Weber considera el “ejercicio político” como uno de los mejores exponentes de las acciones racionales motivadas por algo intrínseco a la naturaleza humana: la necesidad de dominación. Lo que denominó “dominación legal” sería la expresión racional del manejo del poder, basada en el Estado de derecho. Empero, este autor entiende que existen otras formas de dominación como la “dominación tradicional”, sustentada en creencias y valores anclados en variables culturales, y la “dominación carismática”, que se refiere al culto a un individuo o grupo por supuestas cualidades que posee. Ambos tipos de dominación serían menos evolucionadas que “la dominación legal” como sumun de la razón.

En este tipo de interpretación, que sigue el legado del liberalismo clásico, se inspiran los ordenamientos estatales y jurídicos modernos occidentales, basados, por un lado, en la propiedad individual y, por otro, en la certeza de que el individuo es capaz de tomar las decisiones que le convengan a él y a su descendencia, lo que lo faculta como sujeto de derechos civiles y políticos, vistos como ejes fundamentales de los sistemas políticos democráticos, considerados como la mayor expresión de la civilización.

Democracia, ciudadanía y generaciones de derechos

En una América Latina heredera de la modernidad occidental, la mayor parte de sus países está ensayando la forma de gobierno democrática, basada en las teorías políticas republicanas y demo-liberales legadas por la Ilustración europea y recogidas por el paradigma interaccionista.

Sin lugar a dudas, la forma de gobierno democrática tradicional parte de la premisa del individuo y su actuación como eje del sistema social y político. De ahí que su base sea el ordenamiento jurídico centrado en la ciudadanía y en el establecimiento de derechos como una especie de acumulación de voluntades individuales.

La condición de miembro de una comunidad se conoce como ciudadanía y conlleva una serie de deberes y derechos, algunos de los cuales se ponen en práctica a partir de la mayoría de edad, mientras otros operan desde

el nacimiento de las personas. En tal medida, la ciudadanía se puede definir como el derecho y la disposición de participar en una comunidad en observancia al bien común, pero también y, fundamentalmente, del disfrute de derechos individuales. Este concepto de ciudadanía moldea el Estado de derecho, regulando la convivencia social, donde los derechos individuales de cada persona tienen como frontera la posible vulneración de los derechos de otros: “Mis derechos terminan donde empiezan los tuyos.”

Aunque la base fundamental de esta concepción de ciudadanía se sustenta en los derechos individuales (primera generación de derechos), el planteamiento de los derechos ciudadanos ha ido evolucionando con el fin de adecuar las democracias a los cambios y demandas históricas.

La primera generación de derechos surge a partir de la Revolución francesa y la Independencia de Estados Unidos y, posteriormente, de los demás países americanos. La libertad constituye su eje y se basa en la defensa de los derechos del individuo (civiles y políticos) en el sentido liberal.

La segunda generación de derechos brota a partir de las transformaciones social-democráticas de los Estados en el siglo XX y se fundamentan en la igualdad y la equidad, desarrollándose los derechos económicos y sociales. No se puede dejar de resaltar que parte del reconocimiento de estos derechos se explica por la influencia de las corrientes marxistas, ya sea por la divulgación de estas ideas o por la necesidad de efectuar estas transformaciones evitando su imposición mediante revoluciones o convulsiones sociales.

En la tercera generación, la solidaridad es el fondo principal que da paso a la integración de los derechos colectivos, entre los que se destacan el derecho a la diferencia, a la paz, a la convivencia de las culturas, los derechos de las minorías, derechos culturales, etcétera. En esta generación será marcado el influjo de las teorías decoloniales, multiculturalistas e interculturales que abordaremos posteriormente.⁷

La aplicación de estos derechos está relacionada con la tipología de la democracia, que también ha ido cambiando en distintos países y periodos históricos.

La *democracia representativa*, al ser de origen liberal, da primacía a los derechos civiles y políticos mediante la elección por votación de los gobernantes; procura la igualdad formal de los ciudadanos ante la ley, sin distinción alguna, lo que se expresa en la ausencia de mecanismos de acción positiva que reconozcan y protejan las diferencias, a sectores

⁷ En los últimos años se habla de una cuarta generación de derechos referidos a los derechos de los seres vivos y del medioambiente, lo que profundiza aún más la discusión y el alcance de las utopías.

históricamente excluidos o a minorías. La crítica que se le hace a este modelo de democracia es que la igualdad ciudadana formal no cuestiona ni toma en cuenta las desigualdades económicas y/o sociales, aunque ofrece un catálogo muy importante de libertades individuales.

Con la incorporación de los derechos de segunda y tercera generación, existen reformas que avanzan hacia una *democracia participativa* ampliando los derechos políticos y civiles, más allá del voto para elegir a los gobernantes, con la aplicación de otras formas de consulta y participación ciudadana, como referéndums, iniciativas legislativas ciudadanas, reconocimiento de mecanismos participativos propios de la comunidad, etcétera. Proponen, al menos en forma, incluir la participación de los ciudadanos en decisiones sobre la orientación de políticas y en algunos temas referidos a la planificación económica, social y política, con lo que incorpora el reconocimiento de ciertos derechos económicos y sociales.

Por último, la propuesta de la *democracia radical* concibe a cada persona como interlocutor válido ante las políticas de Estado y busca la incorporación de las organizaciones sociales como máximos órganos de decisión pública y política, reivindicando con mayor énfasis los derechos de tercera generación.

La poliarquía: la utopía democrática

El concepto de poliarquía fue teorizado por Robert A. Dahl. Se imaginaba una democracia ideal, donde se protejan y se cumplan en perfecta concatenación los derechos de primera, segunda y tercera generación, consiguiendo el equilibrio entre el bien común, los derechos y libertades individuales y el respeto por las diferencias: la armonía perfecta entre los intereses colectivos y las particularidades de las personas.

Hoy en día el debate continúa girando en torno a cómo pueden los Estados acercarse a esta utopía. La social democracia insiste en que las reformas superestructurales, como modificaciones en las constituciones y en la legislación, las ampliaciones democráticas y otra serie de ajustes, lograrían la poliarquía. En ese intento se han enmarcado los Estados democráticos. Algunos países nórdicos y Canadá se están acercando a este ideal.

Empero, en todos los casos reales la polémica se complejiza al momento que la proximidad a la poliarquía requiere de un elevado desarrollo económico. Es en este punto donde se presentan las disyuntivas. En un mundo de polarizaciones y desigualdades económicas ¿será posible que en países como los latinoamericanos se puedan alcanzar estas reformas,

sin sostenerse en un desarrollo económico como el de otros países más favorecidos en la división mundial del trabajo?

De ahí que el nódulo del debate se centre en afirmar que los sistemas democráticos priorizan los derechos de primera generación, cuyo énfasis es la propiedad individual y cuya apertura, aún incorporando derechos de tercera generación, restringe a las transformaciones de la estructura económica, cercenando, en el fondo, la igualdad de oportunidades económicas y sociales. Entonces, la paradoja se reproduce, ya que la primacía de las libertades y derechos individuales pareciera pagar el precio de las desigualdades estructurales colectivas. Esta contradicción no carece de fundamento si se analiza la realidad de la mayoría de los países latinoamericanos, en los que la pobreza y la desigualdad no se remedian a pesar de contar con democracias en plena madurez.

Ante esta problemática, como veremos enseguida, la teoría marxista responde que cualquier cambio en las superestructuras es falaz, si no es resultado de la transformación de la base económica de la sociedad, es decir, las relaciones sociales de producción. Lo que nos lleva a uno de los enfoques que se centran en el énfasis de la colectividad.

III.2. El énfasis de la colectividad

El control social como base de la integración

Entre los múltiples paradigmas sociológicos que interpretan la convivencia social, su desarrollo y sus posibilidades, uno de los más interesantes e ilustrativos para abordar el tema de la integración societal es el paradigma funcionalista. Su padre fundador, Emile Durkheim, propone que la estructura que deviene de la organización social determina irremediablemente a los individuos. Esto deja una posibilidad mínima para el real albedrío de las personas, cuya conducta es explicada fuera de su subjetividad individual, mediante la influencia del contexto social, político e histórico en el que se inserta. Entonces, para comprender el comportamiento de los individuos, los funcionalistas se remiten al análisis de las normas sociales que los condicionan, como prescripciones o recetas de conducta socialmente aceptadas y que son prácticamente impuestas desde un control social implícito a cada organización.

El control social ejerce presión sobre los individuos para generar modelos de conducta a través del mecanismo básico de premio-castigo. Si se siguen los patrones de comportamiento, se obtiene la aceptación del grupo como principal beneficio; si sucede lo contrario, el individuo es sometido a la desaprobación social de la que puede devenir el castigo o simplemente

el aislamiento. De esta manera, la teoría concibe las leyes como normas reguladas estatalmente. Para evitar y punir su transgresión, existe un complejo sistema jurídico y penal instituido. Pero no todas las normas se traducen en leyes. Al contrario, una mayoría de ellas es implícita y forma parte de la vida cotidiana.

Así, la transgresión de una norma, que no se ha convertido en ley, se enfrenta al control que ejercemos los unos sobre otros. Por ejemplo, si un individuo no sigue una pauta de comportamiento socialmente aceptada, es probable que la comunidad le dé “muerte social”, que puede pasar desde el aislamiento, su expulsión de la comunidad y hasta castigos violentos.

De acuerdo con Durkheim, este mecanismo de convivencia garantiza que la integración social perdure y, por lo tanto, se reproduzca en el tiempo bajo formas cada vez más complejas. Se pasaría de organizaciones societales pequeñas (que Durkheim llama “solidaridad mecánica”), como los pueblos o las comunidades reducidas donde la cohesión y coerción son más compactas y evidentes (pensemos en *Dogville*), a las formaciones sociales como los Estados modernos, cuyos mecanismos de control social no desaparecen, sino que se complejizan mediante su institucionalización especializada (“solidaridad orgánica”).

A pesar de que esto supone una cierta “evolución social”, desde el paradigma funcionalista no es factible proponer transformaciones que “mejoren” la sociedad, ya que lo buscado es simplemente analizar los hechos sociales sin intervenir en ellos. Los funcionalistas intentan no emitir juicios de valor sobre lo que se estudia y, aunque presentan una visión “pesimista” de la colectividad, no proponen otra forma óptima u “utópica” de convivencia.

El marxismo: la utopía del colectivismo

La mayoría de los paradigmas sociológicos clásicos, incluyendo los ya descritos, apuntan a un desarrollo progresivo de las sociedades, en las cuales el ser humano va evolucionando para ser cada vez más civilizado. A su vez, el paradigma marxista es una corriente filosófica y política que, como ninguna, mantiene la esperanza de que los seres humanos podemos evolucionar y transformarnos en algo mejor, capaces de cimentar una sociedad sin desigualdades, donde prime la solidaridad y no la codicia y el enfrentamiento. Ello devendría, como consecuencia, de la propia evolución social y, paradójicamente, de una lectura del devenir humano como la “historia de la lucha de clases”.

Marx y Engels proponían que la humanidad cimentaba su formación social a partir de la estructura económica. Señalaban que para entender

el funcionamiento societal había que preguntarse cómo producía esa comunidad humana. Llegaban a la conclusión de que la generación de riqueza se sostenía sobre la base de la explotación del hombre por el hombre, formando las clases sociales. El Estado aplicaría el monopolio de la fuerza para que se reproduzca un orden de clases que favorezca a un grupo, perjudicando al resto. Según esta mirada, la historia transcurriría por distintos modos de producción: el comunismo primitivo (fase inicial donde no existían aún las clases sociales), el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo, en cuyo discernimiento se centra la obra marxista.

Para los marxistas, al basarse la convivencia social en la dominación, la transformación del modo de producción capitalista implica un enfrentamiento latente —y después manifiesto— entre clases sociales antagónicas. La evolución de un modo de producción a otro más avanzado requiere de cambios revolucionarios. De ahí que la mayoría de los pensadores marxistas se enfocaron en contribuir a la “lucha revolucionaria” y permitir el paso del capitalismo al comunismo, visto como el sistema social de mayor evolución, donde desaparecerían las clases sociales y reinaría la solidaridad y colaboración colectivas.

Como la lógica marxista interpreta el origen de la acumulación desde la explotación del prójimo, los modos de producción se erigen a partir de la propiedad de los medios de producción (las herramientas, la tierra, lo necesario para subsistir) que estarían en manos de unos pocos sectores de la colectividad. Al resto no le quedaría otra que trabajar para los “dueños”. Por ello, la lucha revolucionaria se concentraría en la expropiación de los medios de producción y en la toma del Estado. En la cúspide de la evolución social, en la sociedad comunista, los medios de producción serían de propiedad colectiva. En resumen, se plantea la desaparición de la propiedad individual.

Consecuentemente, el marxismo retoma la idealización de lo colectivo y desecha el planteamiento de los derechos de primera generación, asociándolos al capitalismo como sistema destinado a permanecer sobre el abuso de los semejantes. En cambio, la propiedad y el control colectivo del Estado devolvería la libertad perdida al ser humano mediante la solidaridad comunitaria. A diferencia de la visión orgánica de los funcionalistas que perciben la comunidad como una especie de “encierro”, aunque ineludible y necesario, y de los interaccionistas que adscriben toda posibilidad civilizatoria a la acción individual, para el marxismo el retorno al colectivismo sería la redención de la humanidad.

Así, los intentos de cambios revolucionarios, principalmente en el siglo XX, giraron en torno a los planteamientos marxistas generando una profunda influencia en el pensamiento político latinoamericano, principalmente durante las décadas de los sesenta y setenta y en el nuevo auge de los últimos años de la lectura marxista en algunos países de la región. No es casual que actualmente se prolonguen los proyectos políticos que recuperan parte de esta tendencia.

Sin embargo, por la experiencia de los Estados que intentaron establecer este sistema, la utopía teórica se perfila como irrealizable. No solamente fracasó la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), como ejemplo ineludible, sino que en los países donde se ensaya el socialismo parece presentarse una paradoja latente y manifiesta.

En el caso de Cuba, se le acepta logros bien vistos en América Latina, tanto en el reconocimiento de derechos sociales como en el acceso a la salud, educación, y en la procura de cierta igualdad de oportunidades económicas para sus habitantes. Es en el respeto de los derechos y libertades individuales donde existe un tema pendiente y cuestionado. Resalta la ausencia de un sistema democrático representativo y, sobre todo, el inquietante cercenamiento de derechos básicos, como la libertad de expresión y pensamiento, incluyendo la violación de otros derechos humanos.

Entonces se presenta nuevamente la paradoja, pero esta vez invertida. ¿Será que el “precio” de construir cierta igualdad de oportunidades, supuesta prioridad de los sistemas comunistas, es la restricción de los derechos y libertades individuales? ¿Será que el predominio de “intereses comunes”, como la propiedad colectiva de los medios de producción, necesariamente conlleva la marginalización de la persona como ser individual, autónomo y diverso? ¿La colectividad debe priorizarse frente al individuo?

La polémica es más profunda aún, ya que la pobreza y las carencias en los países socialistas no tendieron a desaparecer. En el caso de Cuba, muchos atribuyen este hecho al bloqueo económico tenaz que sufrió por parte de Estados Unidos y gran parte de los países occidentales. Existe la duda de si el socialismo en Cuba funcionaría mejor si no hubiera habido bloqueo. Pero constan posiciones que argumentan que el sistema no logró eliminar las desigualdades, sino ahondarlas, crítica que se hizo a otros países comunistas. Además, en este tipo de Estado las denuncias sobre las “ventajas” que tendrían los sectores ligados al poder, hacen dudar de una verdadera igualdad de oportunidades y de la desaparición de las clases sociales.

El cuestionamiento se torna profundo al reflexionar si, en el fondo, la naturaleza humana permitiría construir un Estado sin asimetrías, donde, simultáneamente, prime la solidaridad colectiva y se respete la singularidad individual de cada uno. En ello, los marxistas fueron por demás optimistas y crédulos en las posibilidades humanas. La realidad parece haber demostrado su ingenuidad.

III.3. ¿Una tercera vía?

Hasta este momento, se ha transitado por algunos paradigmas sociológicos clásicos que permiten comprender la convivencia social y los sistemas políticos propios de la modernidad occidental. Sin embargo, en las recientes décadas se discute una “tercera vía” que, si bien desemboca de la profundización del sistema político democrático, a partir de los estudios *decoloniales* o *posoccidentales*, propone una reinterpretación del mismo desde las particularidades de cada realidad social. Esto se da principalmente en aquellas formaciones donde se conjugan los llamados “Estados plurinacionales”, en los cuales se ligarían derechos colectivos y de la diferencia a la tradicional concepción demo-liberal de los derechos y libertades.

Estas nuevas vertientes teóricas plantean que ha llegado la hora de que los fenómenos sociales latinoamericanos sean analizados con ópticas propias de la región. En consecuencia, los estudios “decoloniales”, coincidiendo en que las identidades y el conocimiento son construcciones sociales en permanente transformación, plantean una crítica a los paradigmas dominantes que han guiado y demarcado el conocimiento, incluyendo las teorías sociológicas clásicas. Proponen una relectura de la realidad latinoamericana mediante su especificidad histórica y “deconstruyendo” los supuestos y “verdades” de la epistemología etnocentrista occidental (Walsh, 2006).

A juicio de esta postura, esta reinterpretación abarca una praxis política orientada al reconocimiento de los que han sido negados o caricaturizados por el etnocentrismo, haciendo referencia principalmente a las culturas prehispánicas. Hay una serie de categorías que pretenden comprender esta nueva realidad, en la que los “subalternos” reclaman su lugar en la historia y, al mismo tiempo, proponen una “otra” forma de abordar el conocimiento y teorización de estos procesos. Así, aparecen los conceptos del multiculturalismo y la interculturalidad como interpretación de lo social y como prácticas sociales, culturales y políticas.

La influencia de esta reinterpretación de la historia latinoamericana será fundamental en el enfoque de la incorporación de derechos colectivos, en la aplicación de los derechos de tercera generación y en los intentos de reformas constitucionales multiculturales, como la nueva Constitución boliviana y sus análogas.

Parte de los planteamientos que defienden estas teorías multiculturalistas e interculturales tiene cierta herencia epistemológica en la idealización del colectivismo. Ello, sumado a la recuperación de las praxis comunales propias de los saberes de pueblos indígenas, que se intentan rescatar en los países donde hay una importante afluencia de los imaginarios indigenistas, inspirados en la fuerte estructura comunitaria de estas culturas.

En tal medida, la propuesta recupera la idealización de lo colectivo propia de vertientes marxistas y similares y se ampara en las lógicas comunales y endógenas que sobrevivieron con los pueblos prehispánicos y que se dan en la práctica cotidiana. En el marco de reformas superestructurales de ampliación de la participación o ajustes constitucionales que las insertan dentro de los Estados democráticos de derecho, se formula una “tercera vía” entre el colectivismo y la primacía del individuo.

Sin embargo, su reciente puesta en marcha no evitará que emerjan dudas razonables por las contradicciones que parece contener su implementación.

Primeramente, los imaginarios indigenistas, propios de algunos de estos planteamientos, parecen idealizar a los pueblos indígenas mediante un paternalismo sesgado. Aquello se puede ver como una nueva modalidad para definir espacios de fragmentación que preservan las “diversidades culturales”, abandonando la aceptación de que todas las culturas tienen igual valor, a pesar de sus diferencias. Se subrayan contrastes que continúan estereotipando a estos sectores como “puros” o “ancestrales” y, por tanto, se les extirpa de la posibilidad de adaptación y transformación que tiene toda cultura, convirtiéndoles en “piezas de museo”. Así, se restringe la soberanía y participación real de los grupos étnicos a compartimientos estancos y cerrados (sólo en territorios y espacios específicamente asignados) y no en manejo real del Estado (Estremadoiro, 2010).

El estereotipo de los pueblos indígenas, a su vez, puede llevar a la mitificación de sus prácticas culturales. Dentro de estos imaginarios indigenistas o multiculturalistas se tiende a idealizar el colectivismo propio de la organización social endógena y comunitaria de algunas etnias prehispánicas, volviendo dicha proposición incuestionable e intocable. Este imaginario gira en torno a la convicción de que los indígenas “no conocen”

la maldad, el egoísmo, la codicia o el racismo, atribuciones “propias” del “occidentalismo”, traído por la colonia y que perdura hasta estos días “contaminando” a esos pueblos.⁸ La falacia es por demás evidente, ya que no se puede suponer que el pasado precolonial y estas etnias hayan estado exentas de una característica de la naturaleza humana, cuya historia está plagada del sometimiento de unos por otros (Estremadoiro, 2010).

Además, la praxis de los “usos y costumbres” de estos colectivos no refleja siempre el grado de “bondad” y “sabiduría” que se les atribuye. Justamente los casos de la práctica de “justicia por mano propia” pueden demostrar aquello, ya que, por un lado, hubo intentos de justificar su aplicación como “justicia consuetudinaria”, como síntesis de los usos y costumbres precolombinos, pero, por otro, no responde a los valores que han mitificado tales prácticas. Al contrario, la repetición de estos atropellos muestra una tendencia a una especie de colectivismo ultra hermético en el que la comunidad se enfrenta a la persona violando sus derechos fundamentales.

Por supuesto, no se puede dejar de mencionar la existencia de posturas opuestas a la justificación del linchamiento como justicia comunitaria, por considerarla una errónea distorsión que tapuja la comisión de delitos colectivos. Aquello queda de manifiesto en los mecanismos legales que reconocen el pluralismo jurídico en Bolivia que revisaremos luego. Pero ¿qué se puede esperar si hay comunidades enteras dispuestas a defender tales actos y atribuirlos a “sus costumbres”?

Lo que nos lleva nuevamente a la paradoja social que analizamos, al reflexionar sobre esta “recuperada” versión del predominio del colectivismo enfrentado a un individuo absolutamente desprotegido. Sobre este punto trata el estudio de caso en Bolivia que abordaremos a continuación.

IV. Los linchamientos en Bolivia: mito y realidad sobre el enfrentamiento de la colectividad y la persona en el marco del debate sobre el reconocimiento de la justicia consuetudinaria

IV.1. Una cara de la moneda: los argumentos sobre la legalización de la justicia consuetudinaria

⁸ Para ilustrar este imaginario basta remitirnos a una parte del Preámbulo de la nueva Constitución boliviana. Dice así: “En tiempos inmemoriales, se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano, nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia” (Constitución Política del Estado. Bolivia, 2009).

No se puede negar que una de las problemáticas históricas y latentes del Estado boliviano consiste en la inaccesibilidad a una justicia transparente, eficiente y eficaz, principalmente para los sectores más desfavorecidos.⁹ Para contrarrestar eso, hace algunos años se discute la posibilidad de la incorporación en la legislación oficial de la justicia consuetudinaria, que cotidianamente es practicada por los grupos indígenas y campesinos como forma de aplicación de justicia informal.

El debate va más allá del ámbito judicial. Es innegable que la propuesta del reconocimiento de la justicia consuetudinaria es una demanda esencialmente política. Trasciende el ámbito cultural y estructural, ya que es parte importante de un conglomerado de reivindicaciones por las que se han movilizad los pueblos indígenas y/o originarios en Bolivia desde fines de la década de los ochenta. Reivindicaciones que se pueden resumir en un pedido de inclusión y reconocimiento político y ciudadano real en un Estado cuyos cimientos se basaron en su discriminación y exclusión, iniquidad que en la era republicana no se había resuelto.

En un país donde la mitad de la población se considera indígena¹⁰ y con fuerte mezcla cultural, algunas prácticas de origen étnico son una realidad cotidiana principalmente en las áreas rurales y en las zonas urbanas con extensa migración campesina, como las capitales de Oruro, Potosí, la ciudad de El Alto y las zonas peri-urbanas de Cochabamba. Estas interacciones pueden evidenciarse en los cultos de origen religioso, en las fiestas populares y en las prácticas políticas, sociales y jurídicas (Estremadoiro, 2007).

Por ello, no es casual que el partido de mayor éxito electoral de los últimos años, el Movimiento al Socialismo (MAS), asiente su estructura partidaria y sus mecanismos de decisión en praxis de origen tradicional de los *ayllus*¹¹ y que se continúan implementando en las comunidades indígenas y campesinas. En realidad, todos los partidos de fuerte interpelación popular tendieron a apoyarse en las estructuras sindicales de mineros y campesinos, que, a su vez, recogieron la forma de organizarse de las comunidades a través de las subcentrales y centrales campesinas. Los sindicatos desempeñaron el rol político correspondiente a los partidos, adquiriendo las tradiciones culturales de los grupos indígenas referentes de una “auto-organización endógena y tradicional” (Lazarte, 1989).

⁹ Característica que comparten varios países latinoamericanos. Al respecto, ver Pásara, 2004.

¹⁰ Según los datos del último censo en Bolivia, de 2001, de un total de la población de 8.274.325 de habitantes, 4.133.138 respondieron ser o considerarse indígenas. Ver [http://www.ine.gov.bo/cgi-bin/piwdielxx.exe/TIPO].

¹¹ Forma de organización comunal de origen aymara y quechua.

Similar razonamiento se aplica al ejercicio de la justicia consuetudinaria, generalmente ejercida por los líderes u órganos de gobierno “naturales” y tradicionales de los grupos étnicos de Bolivia y complementada con prácticas rituales y religiosos de cierta complejidad que perduran en el tiempo y se adaptan a las actuales coyunturas.¹²

En la década de 1990, como consecuencia de las movilizaciones y demandas indígenas y cierta iniciativa de autoridades de gobierno,¹³ se dio un cambio importante en el ordenamiento jurídico boliviano. Por primera vez, el Estado admitió la diversidad cultural y étnica al declarar a Bolivia como “libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural” (Antigua CPE: Art. 1). Asimismo, se reconoció que “las autoridades naturales de las comunidades indígenas campesinas podrán ejercer función de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de los conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos siempre que no sean contrarios a esta Constitución y las leyes” (Antigua CPE: Art. 171).

Con la promulgación de la Ley de Participación Popular¹⁴ en 1994, se dio en la práctica una transferencia de poder a las organizaciones locales y, de esta manera, a las comunidades indígenas y campesinas, cuya forma de organización gira en torno al ámbito comunal. La Ley de Participación Popular facultó a los municipios como entidades autónomas al gobierno central, con la capacidad de elegir a su propio gobierno y con la recepción y administración de fondos propios. Además, se normaron mecanismos que garantizaron la participación del ciudadano en las decisiones respecto al manejo de los fondos, mediante la creación de Organizaciones Territoriales de Base (OTB) y los Comités de Vigilancia, procurando la coordinación de la sociedad civil con el gobierno municipal y los mecanismos de control social.

Al conformarse las OTB de comunidades campesinas, pueblos indígenas o juntas vecinales, estos organismos que gozaban de cierta autoridad moral, obtuvieron reconocimiento legal. El hecho de que dentro de la normativa de la Ley de Participación Popular se permitiera a las OTB practicar los “usos y costumbres” para elegir a sus directivas y aprobar decisiones, incluyendo la resolución de conflictos, incentivó y legalizó mecanismos de decisión informal dentro del derecho consuetudinario (Estremadoiro, 2007).

¹² Ver el estudio de Cocarico (2006) sobre las prácticas de la justicia consuetudinaria en Laja (comunidades aymaras de La Paz), Tapacarí (comunidades aymaras-quechuas de Cochabamba), Isosog (comunidades guaraní-chiriguanas de Santa Cruz) y en la ciudad del Alto.

¹³ Cocarico (2006) afirma que el vicepresidente en ese entonces, Víctor Hugo Cárdenas, de origen aymara, fue uno de los que promovió estas reformas.

¹⁴ Hoy derogada.

Este nuevo contexto institucional benefició a movimientos sociales y políticos alternativos basados, en un primer momento, en liderazgos locales de carácter rural. Esto es a lo que Van Cott (2005) se refiere al indicar que hubo un cambio en la Estructura de Oportunidades Políticas (EOP) permitiendo una “movilización de recursos” que fortaleció a las organizaciones indígenas, favoreciendo la formación de partidos “étnicos” y la apertura de un Estado basado en el “monismo” jurídico” hacia uno multicultural (*op. cit.*)

En tal medida, las comunidades indígenas vieron legitimadas aquellas prácticas híbridas que mezclaban formas jurídicas del derecho consuetudinario con el derecho oficial. En muchos casos el corregidor o agente cantonal, mandos reconocidos por el ordenamiento jurídico de ese entonces, fueron las autoridades escogidas mediante los usos y costumbres indígenas que luego se legalizaron por las instancias pertinentes (*op. cit.*).

En este sentido, no deja de ser pertinente la afirmación de Cocarico, citando a Fanon, que argumenta que el derecho consuetudinario no es un retorno al pasado, por lo tanto un retroceso evolutivo e histórico, sino “una realidad viva y presente, una realidad oscilante de interacciones, de atributos en movimiento y de rasgos inestables; realidad en la que se combinan lo viejo con lo nuevo, tradiciones e innovaciones, invarianzas y dislocaciones” (citado en Cocarico, 2006).

IV.2. El reconocimiento del pluralismo jurídico en Bolivia

Como ya fue mencionado, la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia, en el año 2009, pretende profundizar los desafíos del Estado multicultural hacia uno plurinacional. Lo que implica, por lo menos en teoría, la otorgación de derechos de tercera generación, estableciendo una serie de mecanismos de acción positiva a favor de las naciones y pueblos indígena originario campesinos¹⁵ y el reconocimiento pleno de formas distintas de aplicación de justicia basadas en “usos y costumbres” en el marco del establecimiento de “autonomías indígena originaria campesinas”.¹⁶ En tal medida, la convivencia con igual jerarquía de la justicia ordinaria y la justicia consuetudinaria se reconoce como pluralismo jurídico.

De acuerdo con el Artículo 30 de la Constitución, se determina como uno de los derechos fundamentales de las naciones y los pueblos indígena

¹⁵ Denominación textual de estos sectores en la Constitución. El Artículo 30 especifica: “Es nación y pueblo indígena originario campesino toda colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española” (CPE. Art. 30). Tal noción incluye a la comunidad afro-boliviana.

¹⁶ Denominación textual de las autonomías indígenas. De acuerdo con la nueva Constitución se establecen autonomías departamentales, regionales, municipales e indígena originaria campesinas.

originario campesinos “que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado” (CPE. Art. 30. Parágrafo II, Inciso 5) y “al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión” (CPE. Art. 30. Parágrafo II, Inciso 14). El Artículo 304 faculta entre las competencias exclusivas de las autonomías indígena originaria campesinas el “ejercicio de la jurisdicción indígena originaria campesina para la aplicación de justicia y resolución de conflictos a través de normas y procedimientos propios de acuerdo a la Constitución y la Ley” (CPE. Art. 304. Parágrafo I, Inciso 8).

Por consiguiente, se establece la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina en la cual “las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios” (CPE. Art. 190. Parágrafo I). En ese marco, “la jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino” (CPE. Art. 191. Parágrafo I) en el ejercicio de los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial:

- Los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino.
- Los asuntos indígena originario campesinos de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional.
- Las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino (CPE. Art. 191. Parágrafo II).

El Artículo 192 indica que toda persona y autoridad pública debe acatar las decisiones de la jurisdicción que para su cumplimiento “sus autoridades podrán solicitar el apoyo de los órganos competentes del Estado” (CPE. Art. 192. Parágrafo II).

Cabe recalcar que el Artículo 19, aclara que “la jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución” (CPE. Art. 190. Parágrafo II).

Siguiendo estas pautas, el 29 de diciembre de 2010 fue promulgada la Ley de Deslinde Jurisdiccional, fundamentándose, aparte de en la Constitución, en la Ley N° 1257 que ratifica el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Ley N° 3897 del 26 de junio de 2008, que eleva a rango de Ley la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Ley de Deslinde Jurisdiccional.

Art.2. Parágrafo II) y estableciendo que, al ser la función judicial única, la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina tiene igual jerarquía que las demás.

Entre los principios que rigen a la Ley, se menciona el respeto a la integralidad del Estado plurinacional, la diversidad cultural, la igualdad de oportunidades con énfasis en los niños, niñas, adolescentes, adultos mayores y personas con discapacidad, y la equidad e igualdad de género. Se garantiza el respeto del derecho a la vida, se enfatiza el ejercicio de los derechos de las mujeres y se especifica la prohibición de toda forma de violencia contra niñas, niños, adolescentes y mujeres y además que “las autoridades de la jurisdicción indígena originaria campesina no sancionarán con la pérdida de tierras o la expulsión a las y los adultos mayores o personas en situación de discapacidad, por causa de incumplimiento de deberes comunales, cargos, aportes y trabajos comunales” (Ley de Deslinde Jurisdiccional, Art. 5. Parágrafo III).

Se aclara que “el linchamiento es una violación a los Derechos Humanos, no está permitido en ninguna jurisdicción y debe ser prevenido y sancionado por el Estado Plurinacional”. (Ley de Deslinde Jurisdiccional, Art. 5. Parágrafo V) y se prohíbe la pena de muerte. Dice: “En estricta aplicación de la Constitución Política del Estado, está terminantemente prohibida la pena de muerte bajo proceso penal en la justicia ordinaria por el delito de asesinato a quien la imponga, la consienta o la ejecute” (Ley de Deslinde Jurisdiccional, Art. 6).

Se confirma la vigencia de la jurisdicción indígena en los ámbitos personal (los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino), territorial (“relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino, siempre y cuando concurren los otros ámbitos de vigencia establecidos en la Constitución Política del Estado y en la presente Ley” (Ley de Deslinde Jurisdiccional, Art. 11) y vigencia en materias que no contemplarían lo siguiente:

a) En materia penal, los delitos contra el derecho internacional, por crímenes de lesa humanidad, contra la seguridad interna y externa del Estado, terrorismo, delitos tributarios y aduaneros, delitos por corrupción o cualquier otro delito cuya víctima sea el Estado, trata y tráfico de personas, tráfico de armas y delitos de narcotráfico. Los delitos cometidos en contra de la integridad corporal de niños, niñas y adolescentes, los delitos de violación, asesinato u homicidio;

b) En materia civil, cualquier proceso en el cual sea parte o tercero interesado el Estado, a través de su administración central, descentralizada, desconcentrada, autonómica y lo relacionado al derecho propietario;

c) Derecho laboral, derecho de la seguridad social, derecho tributario, derecho administrativo, derecho minero, derecho de hidrocarburos, derecho forestal, derecho informático, derecho internacional público y privado, y derecho agrario, excepto la distribución interna de tierras en las comunidades que tengan posesión legal o derecho propietario colectivo sobre las mismas;

d) Otras que estén reservadas por la Constitución Política del Estado y la Ley a las jurisdicciones ordinaria, agroambiental y otras reconocidas legalmente (Ley de Deslinde Jurisdiccional, Art. 10. Parágrafo II).

Claramente, en estos mecanismos constitucionales y legales hay un intento de “rescate” de la justicia consuetudinaria de las prácticas colectivas desmedidas, como los linchamientos y la violación de derechos humanos. Igualmente, hay una intención de restringir la justicia consuetudinaria a niveles de aplicación de justicia concretos en la punición de delitos menores.

En este sentido, puede ser justificable su incorporación, especialmente si pensamos que, a partir de aquello, se resuelva de manera efectiva la histórica ausencia de la justicia ordinaria y de la coerción estatal en las comunidades donde hace falta.

Sin embargo, queda la pregunta de si la delimitación legal que se le otorga a la justicia comunitaria logrará detener la proliferación de los crímenes que se amparan en la “voluntad de la colectividad”, más aún cuando perdura aquel imaginario que catapulta a las comunidades campesinas o indígenas como un conjunto de seres humanos “mejores” al resto, por lo tanto “incapaces” de cometer desmanes y crueldades.¹⁷ En la realidad, como analizaremos a continuación, han respondido como cualquier otra colectividad humana al ver “afectados” lo que conciben como sus “intereses de grupo”.

La paradoja se plantea: ¿será que la legalización de la justicia consuetudinaria reducirá las estadísticas alarmantes de linchamientos en Bolivia como prácticas donde queda implícita la metáfora de la destrucción del individuo por la colectividad? ¿Podrá el reconocimiento de la justicia consuetudinaria lograr la diferenciación entre los casos de aplicación de

¹⁷ En la misma Ley de Deslinde Jurisdiccional se dice: “En el marco de sus cosmovisiones, las naciones y pueblos indígena originario campesinos mantienen una relación armoniosa, de complementariedad y respeto con la Madre Tierra” (Ley de Deslinde Jurisdiccional, Art. 4. Inciso b). Si bien en este caso se habla de la relación de estos colectivos con la naturaleza, no deja de reflejar la misma idealización a la que ya hicimos referencia.

justicia comunal en que se respeten los derechos humanos fundamentales, de otros donde la irracionalidad es justificada como parte del derecho colectivo? ¿Será que estas reformas legales marcarán una respuesta para una mejor convivencia entre los derechos colectivos y las libertades y los derechos individuales? ¿Podrán abrirse las posibilidades para vincular el predominio del bien común y el respeto a las diferencias sin vulnerar los derechos fundamentales? ¿El reconocimiento formal de la justicia comunitaria y su delimitación evitará los desmanes que cometen algunas comunidades y la consiguiente condescendencia del Estado ante ello?

Como la promulgación de la Ley de Deslinde Jurisdiccional es reciente, todavía es temprano para perfilar una respuesta. Empero, las preguntas anteriores no dejan de ser válidas al abordar parte de la realidad aterradora de los linchamientos en Bolivia.

IV.3. La otra cara de la moneda: ilustrativos y terribles casos de linchamiento en Bolivia validados como “justicia comunitaria”

En décadas recientes los casos de linchamiento han aumentado en forma alarmante en varios países de América Latina, y particularmente en Guatemala, Ecuador y Bolivia. Este último país se catapultó como uno de los principales referentes en esta problemática. Si bien estas abusivas prácticas no son nuevas en Bolivia,¹⁸ la novedad es que en la mayoría de los casos hay una tendencia a justificarlos ya sea como “justicia comunitaria” o como consecuencia de faltas estructurales como la pobreza, la marginalidad, la inaccesibilidad de la justicia o la ausencia del Estado.

El resultado es que una cifra mínima de linchamientos están siendo escarmentados como los crímenes que son.¹⁹ La mayor parte queda en la impunidad garantizada por la complicidad y silencio de las comunidades que alientan estas acciones macabras y un Estado condescendiente y débil frente a este tipo de “expresión” de la “voluntad colectiva”.

¹⁸ Tal vez las posibilidades de difusión de los linchamientos sean mayores debido a la proliferación de los medios de comunicación sensacionalistas, por lo que se percibe un incremento de los hechos.

¹⁹ De cientos de linchamientos registrados cada año, de los cuales la mayor parte ni siquiera llega a los tribunales, sólo en tres se han sido establecido responsabilidades penales que han llevado a la condena de algunos responsables. La primera sentencia por linchamiento se impuso en agosto de 2010 por el caso del asesinato del alcalde de la población de Ayo Ayo. Ocho de los veinticinco imputados por la muerte del alcalde fueron condenados a treinta años de prisión sin derecho a indulto por los delitos de “asesinato, secuestro, vejámenes y tortura”. Seis imputados más fueron condenados a entre dos y veinte años de cárcel, otros cuatro fueron absueltos del caso y siete acusados se encuentran prófugos. (*La Prensa*, agosto de 2010). Igualmente se emitió sentencia sobre el asesinato de los cuatro policías en Uncía y para el linchamiento de tres policías en la localidad de Epizana. Estos casos serán abordados con mayor detalle en lo que sigue del ensayo.

Ejemplos estremecedores

En junio de 2004 Benjamín Altamirano, entonces alcalde del municipio de Ayo Ayo en el departamento de La Paz, fue ejecutado por una turba enardecida en plena plaza del pueblo luego de ser confinado y torturado. El cuerpo del infortunado apareció calcinado y maniatado. En ese entonces varios dirigentes sindicales campesinos, junto a pobladores del lugar, justificaron el suplicio como represalia a las prácticas corruptas con las que se acusaba al alcalde. Manifestaron que, ante la ineficacia del Estado para castigar los malos manejos de la gestión pública, ellos practicaron la justicia comunitaria.

El martirio de la víctima fue planificado, presenciado y llevado a cabo masivamente por la comunidad, y por muchos años la misma gente del pueblo no permitió la investigación del delito, al punto de que se convirtió en una especie de territorio inaccesible para las autoridades oficiales. Incluso, para otras organizaciones indígenas y campesinas y algunos exponentes de las ideologías indigenistas, el hecho fue “representativo” de la idiosincrasia “andina”, lo que catapultó este caso de linchamiento a bandera de la lucha contra la corrupción.

Más allá de que hayan sido verdaderas las acusaciones contra Altamirano, lo cierto es que esta situación no sólo violó sus derechos humanos fundamentales, vulneró las leyes y no le otorgó la garantía constitucional de presunción de inocencia, sino que demostró hasta dónde puede llegar la crueldad premeditada por una colectividad que paradójicamente actuó de una forma descontrolada, pero validada en la acción colectiva. Lo que es peor, el calvario fue visto como ejemplo para otras comunidades.

Así, este caso es ilustrativo como parte de los imaginarios y discursos que insisten en justificar este tipo extremo de arbitrariedades contra la persona a nombre de “los intereses de la colectividad”, más aún si castigó a una autoridad que supuestamente se aprovechó de la cosa pública. De la misma forma, denota la fortaleza de estas colectividades cuyos pobladores, aunque hayan cometido un homicidio atroz, por muchos años se mantuvieron inmunes frente a la justicia oficial. Al punto que es el Estado el que debe “negociar” con ellos, como si fuera un procedimiento habitual “negociar” con un asesino agarrado infraganti para que se someta al proceso judicial. A pesar de que este es el primer caso de linchamiento donde parte de sus participantes han sido condenados,²⁰ hay muchos otros similares que permanecen en la impunidad.

²⁰ Ver nota 19.

Otro hecho de “justicia por mano propia” sucedió en noviembre de 2008, en Achacachi, también en el departamento de La Paz, donde se castigó a once presuntos ladrones, seis hombres y cinco mujeres, que habrían sido sorprendidos robando en plena fiesta comunal. Luego de ser “interrogados” a golpes y torturas, fueron rociados con gasolina y quemados vivos. Al haber logrado entrar la policía se pudo salvar a nueve personas, dos murieron en la hoguera. Lo terrible del caso fue que el ajusticiamiento se convirtió en una especie de espectáculo público al mejor estilo de la edad media oscurantista. Bajo el influjo del alcohol y la euforia festiva, el linchamiento se convirtió en parte de la celebración, presenciado incluso por niños (Lavaud, 2008).

Después, lo de siempre: los policías tuvieron que negociar por horas con los comunarios para que devolvieran a las víctimas que quedaban con vida, corriendo el riesgo de ser agredidos con la misma saña. El hecho todavía está impune.

Otra clara situación que ejemplifica cómo la comunidad se encierra para protegerse a sí misma y a “sus intereses colectivos” después de cometer delitos innumerables, fue el linchamiento de cuatro policías en mayo de 2010, ocurrido en la localidad de Uncía, en el norte del departamento de Potosí. Supuestamente los policías extorsionaban permanentemente a los pobladores y éstos decidieron actuar en represalia.

Un aspecto que vuelve más extraño este caso es su relación con denuncias sobre narcotráfico y contrabando que involucrarían a sectores de la población de Uncía, lo que hace pensar en la vinculación entre estas acciones ilícitas y el linchamiento de los policías para “evitar” que la “ley” o el Estado interfieran en el “desarrollo” de estas actividades a las que parecen estar acostumbrados los habitantes en esta zona de frontera. Los llamados “intereses colectivos” (relacionados al contrabando y narcotráfico) bordearían los límites de la ilegalidad; sin embargo, siguieron siendo idealizados y validados por algunos líderes indígenas e incluso autoridades de gobierno.

Según el cacique (*Mallku*²¹) de las comunidades de esa región, Rafael Quispe, el linchamiento ocurrió por “las falencias que tiene la actual estructura del Estado, que se preocupa más por temas políticos que por atender las necesidades socioeconómicas de la población, particularmente de las comunidades indígenas”, además de ser un “aviso” para el presidente Evo Morales. De acuerdo con el dirigente, los policías “extorsionan a los

²¹ Máxima autoridad indígena, propia de las culturas aymaras y quechuas.

hermanos que están ahí, abusan a los comuneros. Les ha colmado la paciencia y lo que hicieron es ajusticiar con mano propia. No es parte de la justicia comunitaria, sino que están cansados por este tipo de arbitrariedades y la ausencia del Estado en los *ayllus*” (citado en *La Nación*, mayo de 2010).

La respuesta del Estado fue por demás anecdótica. El vicepresidente Álvaro García Linera, que fungía como máxima autoridad nacional ante un viaje del presidente Evo Morales, después de argumentar que estos hechos se presentan en “cualquier sociedad del mundo”, instó a los linchadores a que “recapaciten” y entreguen los cadáveres: “Es una invocatoria a los pobladores, es un tema de humanidad. Todo familiar quiere tener los restos de su familiar cerca de él. De manera respetuosa, pero firme, pedimos que se entreguen los restos de los cuatro policías asesinados a sus familiares” (citado en *La Nación*, mayo de 2010). A pesar de las súplicas estatales, los dirigentes declararon a Uncía y lugares aledaños como “zona roja” para no permitir el ingreso de policías y fiscales.

Las últimas noticias dan cuenta de que supuestamente, a través de la Federación de Ayllus Originarios Indígenas (FAOI), cinco ayllus principales del norte potosino amenazaron a la policía y autoridades judiciales con destruir la ciudad minera de Uncía, si continúan los operativos para detener a más personas para juzgarlas por este caso. La amenaza incluye el secuestro de policías para canjearlos por próximos aprehendidos (*Los Tiempos*, 21 de abril de 2011).

En febrero de 2008 hubo otro linchamiento de policías en Epizana, departamento de Cochabamba. Tres policías fueron duramente golpeados y torturados por diez horas y posteriormente colgados por una turba enardecida. Las informaciones de prensa señalan que los policías asesinados extorsionaban al hermano del corregidor de la comunidad de Chillijchi por supuesto contrabando de vehículos. Al igual que en otras ocasiones, los pobladores de la localidad intentaron evitar cualquier investigación, hasta que dos años después, luego de tensas “negociaciones”, se ha logrado juzgar a ocho implicados, sentenciados a treinta años de cárcel. El linchamiento, además fue filmado, por lo que estas terribles escenas de violencia circularon por distintos canales televisivos, haciendo un espectáculo sensacionalista del suplicio de las víctimas.

Estos acontecimientos reflejan, nuevamente y al extremo, la condescendencia y vulnerabilidad del Estado respecto a estos colectivos que amparan actos inexcusables en el origen étnico de sus “costumbres” o en las carencias estructurales de la formación boliviana. Así, el imaginario indigenista

vuelve a justificar lo injustificable y hasta parece constituir un verdadero *apartheid* donde los grupos étnicos están permitidos a todo dentro de sus territorios a nombre de la “justicia comunitaria”.

Un caso de linchamiento a analizarse es todavía más relevante en ese aspecto. Sucedió en agosto de 2010, en el municipio de Alalay, departamento de Cochabamba. Un lugareño llamado Jorge Cano acusado de “brujería” fue enterrado vivo. Ocurrió que un comunario, “compadre” del acusado, de nombre Miguel Aquino, fue atacado por una misteriosa enfermedad. Ante desavenencias entre los dos amigos, la comunidad atribuyó a Cano una brujería que habría ocasionado la enfermedad. Por ello fue castigado y obligado a caminar de rodillas, para luego firmar su “sentencia de muerte”: “Cuando se va a morir el don Miguel Aquino (sic), a Jorge Cano, vivo vamos a enterrar. Eso se va a llamar justicia comunitaria (sic)” (citado en *Los Tiempos*, 10 de octubre de 2010). Incluso los hijos del inculcado firmaron tal condena por la presión comunal.

Desafortunadamente murió Miguel Aquino y entonces, el mismo día de su entierro, cientos de pobladores de Alalay apresaron a Jorge Cano y, a pesar de los ruegos de su familia, fue arrastrado y golpeado para ser enterrado vivo delante de sus hijos que no pudieron actuar contra la turba. El hijo del ajusticiado contó: “Hemos hablado, mis hermanitos se han arrodillado. Y le dije al dirigente si tenía leyes para hacer eso y me contestó: ‘Hay leyes para hacer justicia comunitaria, está dictado desde la Constitución (sic)’ [...] ‘Ahí de nuevo han hecho un acta, la segunda. Han dicho: ‘Le enterraremos vivo si es posible a sus hijos más, ya saben embrujar, su padre es brujo (sic)’”. [...] “Para hacer este acta han traído un estudiante de derecho –Julián Escobar, de San Simón, Punata²² y le han dicho: ‘Tú tienes que hacer el documento’” [...] “Le pregunté si había leyes para hacer esa maldad y me dijo: ‘Hay leyes pues para hacer justicia comunitaria’ [...] “Ya no podía hacer nada. Querían que firme pero cómo voy a firmar para que maten a mi papá. El dirigente dijo: ‘Si no quieren, no firmen. ¿Cómo nos va ganar una persona a nosotros? Nosotros somos hartos’” (citado en *Los Tiempos*, 10 de octubre de 2010).

Ante la negativa de los hijos de Cano para sellar la validación del suplicio de su padre, en contraparte, los miembros de la comunidad firmaron y se llevó a cabo el macabro evento. Incluso la desafortada

²² Se refiere a una sucursal de la Universidad Mayor de San Simón en el municipio de Punata. Dicha universidad se desligó del hecho y condenó públicamente el linchamiento.

colectividad quedó en vigilia hasta el día siguiente para evitar que desenterraran al inmolado.

En esta ocasión sorprende que se ajusticie tan bárbaramente a una persona bajo acusaciones tan increíbles como “brujería”, pero no es el primer caso de castigo y asesinato por estas supuestas prácticas.

En otro linchamiento registrado en octubre de 2010, esta vez en Ichupampa, departamento de Chuquisaca, ejecutó a un hombre y una mujer también por “brujería”. Los campesinos explicaron que decidieron recurrir a esta medida extrema “en represalia” porque el Ministerio Público rechazó realizar una audiencia de medidas cautelares para los acusados, al no existir el delito de “brujería” en el Código Penal boliviano (*RPP Noticias*, 26 de octubre de 2010).

Más allá de lo asombroso de tales hechos, que parecen salidos de la más inverosímil ficción de terror, resalta la constante recurrencia a las decisiones colectivas como validación suficiente para cometer estos crímenes y más aún a una interpretación de la justicia comunitaria. Peor aún, cuando los verdugos resultan ser los compadres, amigos, vecinos, “paisanos” con los que convivieron las víctimas toda su vida.

En este tipo de escenarios es difícil apostar por el predominio de la colectividad ante el individuo, sin imaginar situaciones en las que prevalecen el abuso, el descontrol y la impunidad. Lo acontecido con Jorge Cano metaforiza con creces la vulnerabilidad de la persona frente a la comunidad convertida en autoridad todopoderosa donde, incluso, el sacrificado puede ser miembro.

Linchamientos y corrientes sociológicas

Si seguimos la teoría interaccionista, habría que preguntarse qué motiva a los individuos a cometer acciones que pasman por su absoluto desatino, aunque intenten justificarlas desde de una lógica propia de convivencia, lo que parece dar la razón a los paradigmas que explican el comportamiento humano como fuera de ellos. O lo que se percibe como más incierto y abrumador, si los fenómenos sociales son resultado de la interacción de los actos individuales y en esa confianza sustentamos las democracias, ¿por qué la colectividad repite tan intensamente la tendencia a anular la individualidad hasta dañar o aniquilar la propia integridad humana de la persona?

La interpretación funcionalista puede ser sumamente útil para comprender acontecimientos de esta magnitud al concebir a la colectividad

como opresiva e ineludible, principalmente pensada como “solidaridad mecánica”. Desde esta perspectiva, no es extraño que la “justicia por mano propia” incluso rebase los límites legales institucionales al violar los derechos humanos fundamentales y validar la consecución colectiva de actos penados por ley, siempre y cuando se responda a lógicas propias e implícitas de premio-castigo.

Por otra parte, si nos remitimos a los postulados marxistas, la aproximación a estos fenómenos sociales seguramente se basaría en la comprensión de cómo las estructuras económicas y sociales de dominación y asimetrías están generando tal desazón colectiva en los grupos subalternos y/o vulnerables, al punto de desembocar en acciones violentas e irracionales al extremo.

Igualmente, las teorías “decoloniales” vincularían la histórica “ausencia del Estado republicano”²³ en las localidades rurales y periurbanas bolivianas que empieza a desbordar a través de un malestar generalizado ya casi incontrolable, resultando en la prácticas de “justicia por mano propia”.

Aunque ninguna de estas posiciones deja de tener validez, no obstante, como indica Lavaud (2008), tal vez ha llegado la hora de desmitificar lo calificado como “acciones colectivas” o como consecuencia de “estructuras” y responsabilizar a los actores como entes que toman decisiones y que tienen que responsabilizarse ante ellas:

Sin embargo, para explicar comportamientos colectivos, es necesario, tarde o temprano, poner en escena a los actores y espectadores e inventariar los hechos y su encadenamiento. Contrariamente a una idea recibida, las violencias de masas no son ni improvisadas ni espontáneas y los diversos papeles no son ejercidos por cualesquiera individuos. ¿Quién hace qué? ¿Cómo? ¿Cuándo y en qué momento? ¿Quién va a buscar el bidón de gasolina y quién prende el fósforo? ¿Quién excita, vocifera, injuria, anima? ¿Y quién, al contrario, trata de moderar la furia? O aún: ¿quién huye del teatro que pone la muerte en escena? [...] De hecho, las pseudo explicaciones a medias que nunca toman en cuenta los papeles jugados por diversos protagonistas y sólo se interesan muy vagamente por las evoluciones recientes de los contextos nacionales y locales, no pueden sino llegar a la desresponsabilización total de los linchadores. ¿Cómo podrían ser condenados por un tribunal si su mala conducta es imputable a la sociedad, a la naturaleza, al pasado... o al alcohol? (Lavaud, 2008).

En todo caso, no se puede evitar recordar *Dogville* como metáfora de la convivencia humana y de la destrucción de un individuo desprotegido

²³ Entendida no solamente como la ausencia de la coerción de instituciones como la policía y el Poder Judicial, sino como la reproducción de las desigualdades económicas y sociales, concretizadas en las limitadas condiciones de vida que sufren estos colectivos como el deficiente acceso a la salud, educación y otros derechos fundamentales.

ante sus semejantes. Porque, como dijo el dirigente de Alalay sobre el linchamiento de Jorge Cano: “¿Cómo nos va ganar una persona a nosotros? Nosotros somos hartos” (citado en *Los Tiempos*, 10 de octubre de 2010).

Nada más lejano de las utopías sobre la solidaridad y el cobijo de la colectividad frente a la vida, libertad y diversidad de los individuos.

V. A manera de conclusión

Tras un repaso por las teorías, formas de organización social y política y de las preguntas que generan la posibilidad de concatenación de las libertades y derechos individuales, las diferencias y los derechos colectivos o el “bien común”, queda un sabor poco dulce.

La amargura se incrementa al revisar la distancia que existe entre la teoría y la praxis de la convivencia de derechos individuales y colectivos en el nuevo modelo de Estado boliviano. Más aún, en los desafíos que implica el reconocimiento del pluralismo jurídico en una formación social compleja y en permanente malestar general, manifestado constantemente en macabros hechos de linchamiento, donde las personas suelen encontrarse absolutamente desprotegidas frente a comunidades que validan estos crímenes a partir de su supuesta “voluntad colectiva”.

Es pertinente aclarar que este ensayo no tuvo como objetivo ensañarse con el intento boliviano de legalizar la convivencia de la justicia ordinaria y consuetudinaria, ni con el modelo de Estado plurinacional y menos con la otorgación de una serie de derechos a los pueblos indígenas. No se trata de atacar ciegamente a ninguna forma de organización jurídica o política de país alguno, sino de metaforizar las posibilidades de convivencia humana donde se respeten los derechos humanos fundamentales, lo que incluye las libertades individuales. Y simultáneamente se garantice la construcción de un bien común que genere igualdad de oportunidades para todos y asegure el respeto a las diferencias.

En este sentido, se tomó el caso boliviano como metafórico y, al analizar los casos de linchamiento descritos, las preguntas que hicimos a lo largo del trabajo, derivadas de la paradoja social que perfilamos, quedan por demás justificadas. Por ello, se aclaró que este era un ensayo de preguntas más que de respuestas. Pero también de esperanzas. Deseamos que lo que queda seguir escribiendo sobre la historia boliviana depare mejores días. Soñemos que la humanidad camina hacia los ideales humanistas y civilizatorios sobre los que se basan nuestros Estados y no hacia el oscurantismo de la barbarie.

Bibliografía

Agulla, Juan Carlos. *Teoría sociológica*. Buenos Aires: Ediciones Desalma, 1987.

Barth, Fredrik (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Cocarico, Edwin. “El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: Nuevos desafíos para la democracia en Bolivia”. *América Latina Hoy* 43 (2006).

Constitución Política del Estado de Bolivia, 2009.

Constitución Política del Estado de la República de Bolivia (derogada), 2004.

Cros, Christian. *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.

Degregori, Carlos Iván. “Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú”. Alberto Arriarán y otros. *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: IDEA-IEP, 1993.

Dehesa, Gustavo. *Tratado de sociología*. Cochabamba: Talleres Gráficos Kipus, 2008.

Estremadoiro, Rocío. *Las naciones y pueblos indígena originario campesinos en la nueva Constitución: imaginarios y praxis en torno al debate entre el multiculturalismo y la interculturalidad*. Ensayo ganador I Concurso de Ensayo Político. Fundación Boliviana por la Democracia Multipartidaria, 2010.

---. “Los retos de la aplicación del pluralismo jurídico en Bolivia y la construcción de un Estado Plurinacional” Biblioteca Virtual Red Internacional del Estudios Internacionales [<http://red.pucp.edu.pe/>].

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Progreso, 1979.

Harnecker, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1973.

Ibarra, Pedro, Martí, Salvador y Goma, Ricard (coords.). *Creadores de democracia radical*. Barcelona: Icaria, 2002.

Knight, Alan. “Las tradiciones democráticas y revolucionarias en América Latina”. *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América* 2.1(2003): 5-52.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.

Ibarra, Pedro. “Comunidades indígenas. Participación política y conflicto de competencias”. Salvador Martí I Puig y Joseph M. Sanahuja

(eds.) *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

Lavaud, Jean Pierre. *Por una sociología de los linchamientos en Bolivia. El caso de Achacachi (17-18 noviembre 2008)*. Université Lille 1, 2008.

Lazarte, Jorge. “Dos justicias para dos Bolivias”. *Bolivia democrática* (febrero de 2008).

---. *Movimiento obrero y procesos políticos de Bolivia. Historia de la COB 1952-1987*. La Paz: ILDIS, 1989.

Lee van Cott, Donna. “Los movimientos indígenas y sus logros: la representación y el reconocimiento jurídico en los Andes”. *América Latina Hoy* 36 (2002).

Levine, Daniel. “Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos”. *América Latina Hoy* 41 (2004).

Ley de Deslinde Jurisdiccional. Bolivia, 2010.

Ley de Participación Popular (derogada). Bolivia, 1994.

MacDonald, Theodore. “Un enfoque de los derechos indígenas a comienzos del siglo XXI: Normas Internacionales, movimientos sociales y reclamos de ciudadanía”. [http://macdonald_HumanRights21stCentury_spanish].

Madrid, Raúl L. “Indigenous voters and party system fragmentation in Latin America”. *Electoral Studies* (2005).

Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1966.

Martí I Puig, Salvador. *Un estudio prospectivo sobre la presencia y la relevancia de los partidos indigenistas en América Latina*. Barcelona: CIDOB, 2006.

---, y Sanahuja, Joseph M. (eds.) *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

Mesa, José; Gisbert, Teresa y Mesa, Carlos D. *Historia de Bolivia*. La Paz: Editorial Gisbert, 2003.

Mignolo, Walter D. “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”. *Teorías sin disciplina*, 1998.

---. “Herencias coloniales y teorías poscoloniales”. [<http://www.cholonautas.edu.pe>].

Molina, Ramiro. “La interculturización de la justicia: Reflexiones en torno al Estado y derechos en Bolivia”. *Revista IIDH* 41 (2005).

Mora, Jaime y Tobar, Luis. *Materia de ética y acción política. Programa de gobernabilidad y gerencia política*. George Washington University, CAF, UNIVALLE, 2009.

Pásara, Luis. “¿Lecciones aprendidas o por aprender?” Pásara, Luis (comp.). *En busca de una justicia distinta. Experiencias de reforma en América Latina*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2004.

PIEB. “Convocatoria Nacional para Proyectos de Investigación ‘Racismo, discriminación y relaciones socioculturales en Bolivia’”, 2009.

Prats, Joan. “Sentido de las movilizaciones autonómicas”. *Nueva Crónica*, La Paz, 12 al 25 de junio de 2008.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. Castro-Gómez, S y otros. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar/Centro, Editorial Javeriano.

Sartori, Giovanni. “La política del reconocimiento”. *Nueva Crónica*, La Paz, 12 al 25 de junio de 2008.

Tylor, Charles. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Villafuerte Quiroga, Dante. “¿Destitución, ilegalidad o ciudadanía?: percepciones de las demandas indígenas en dos medios de comunicación escrita en el Ecuador y Perú a partir de la salida del presidente de Bolivia”. [www.elcomercio.com], 2003.

Walsh, Catherine. “Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo”. *Pensamiento decolonial: teoría crítica desde América Latina*. Cátedra Florestan Fernández, 40º Aniversario CLACSO, 2006.

---. “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico”. *Boletín ICCI-RIMAI*, 4.36 (2002).

Yrigoyen, Raquel. “Reconocimiento constitucional del derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos”. *Revista Pena y Estado* 4 (2000).

Zeitlin, Irving M. *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Diarios y páginas electrónicas informativas consultadas

Los Tiempos. Cochabamba, Bolivia.

La Prensa. La Paz, Bolivia.

La Nación. Santiago, Chile.

La Tercera. Santiago, Chile.

La Razón. Madrid, España.

RPP Noticias.

[http:// www.laprensasa.com](http://www.laprensasa.com)

[http:// www.fmbolivia.net](http://www.fmbolivia.net)

[http:// www.qollasuyu.indymedia.com](http://www.qollasuyu.indymedia.com)

Mención

El sutil exterminio de los muertos vivos

David Lago González

David Lago González nació en Camagüey, Cuba, en 1950 y murió en Madrid, España, en 2011. Perseguido por el régimen castrista, abandonó Cuba en 1982 y se radicó en España. Allí publicó dos libros de poemas, *Los hilos del tapiz* (1994) y *La resaca del absurdo* (1998), ambos con Editorial Betania. Dirigió el sello independiente Ediciones Timbalito y colaboró en diversas publicaciones impresas y virtuales, además de que su trabajo fue recogido en distintas antologías. Administraba tres blogs –*El penthouse de Heriberto*, *Indicios de desorden* y *Strawberry fields forever, you know, the place where nothing is real*– que aún pueden consultarse en línea.

*Cuando tratamos de repudiar el pasado, éste tiene,
como ya sabía Horacio, un modo disimulado de volver
sobre nosotros bajo una forma apenas disfrazada.*

Arnold J. Toynbee

A modo de introducción

Creo que cursaban todavía los años ochenta del siglo pasado cuando una tarde, recorriendo la Feria del Libro Antiguo y de Ocasión que ocupaba la mayor parte del Paseo de Recoletos, en Madrid, hube de dar con un libro de tapa dura gris en cuyo lomo se leía *Literatura rusa clandestina*. Sin pensármelo mucho, decidí birlar a mis deberes la para algunos exigua cantidad de 500 pesetas (algo más de 3 euros de hoy) y hacerme con el libro de marras. Era una recopilación de relatos escritos por patronímicos desconocidos, que han seguido siéndolo a lo largo del tiempo transcurrido y a pesar de las sorpresas históricas acontecidas posteriormente. Habían sido editados artesanal e inicialmente en los célebres *Samizdat*, “*publicaciones clandestinas*” que circularon en la Unión Soviética y cuyo nombre era una abreviatura de la *Gosizdat*, que correspondía a la editora estatal soviética.

Años después vendría la lectura de los demoleedores testimonios de los *Archivos literarios de la KGB*, compilados por el historiador ruso Vitali Shentalinski, pero esos relatos ya me habían impresionado lo suficiente como para sentirme reflejado en el espejo de esos artistas que prácticamente perdieron sus nombres, sus obras, y hasta sus vidas, y también el significado de las mismas bajo el anonimato impuesto por una ideología bestial y sutil a la vez y que me ha hecho hermanarme a sus destinos. En ellos pienso también cuando escribo este trabajo.

El Autor

I

*Aprendes a moverte por el mundo de la censura sin perder el equilibrio,
y tú, desdichado, lo tomas entonces por un juego divertido.
A veces te dan palmadas en el hombro por tu “valentía”. Aun así,
no diría que emprendí abiertamente el camino de la rebelión,
pues nunca había sido yo un espíritu rebelde; sólo aumento mi asco.
Sí, el asco se encargó del resto. Quien no ha vivido en el mundo de las causas
ininteligibles, quien no se ha despertado nunca con el sabor
de este asco en la boca, quien no ha sentido nunca cómo
se extiende por su organismo y lo domina, por último, esta epidemia
de la impotencia universal, no sabe de qué estoy hablando.*

Imre Kertesz

Matar no es la única forma de eliminar. Existen otras muchas artes para hacerlo, y una de ellas es anular a la persona. La Revolución cubana (que llegó al poder en 1959 tras las sublevaciones iniciadas en 1952, ostentándolo hasta el día de hoy) ha sido un gran laboratorio en el que se han experimentado y aplicado numerosas técnicas de exterminio – insisto en que no me refiero a las que conllevan delitos de sangre– que no solamente han afectado a las cobayas de laboratorio sino también a los químicos que, por ser los ejecutores del ensayo, han creído inocentemente haber quedado a salvo, o cuando menos al margen.

Me refiero a generaciones y al mismo tiempo hablo de grupos indistintos, de colectividades y de individuos. Establecer márgenes generacionales estrictos para lo que en este texto intento exponer es algo sumamente difícil. Los números (y acaso las estadísticas) ofrecen una perspectiva demasiado rígida, y esa rigidez se adapta mal a la evolución creativa, y también a la propia involución del creador cuando su vida y sus circunstancias, más allá de las generales y comunes a toda una nación, transcurren íntimamente ligadas a su posición y proyección éticas.

Vida y obra se encuentran relacionadas mutuamente, entrelazadas sobre todo en el caso de los poetas, pues la una y la otra se alimentan entre sí, se reflejan la una en la otra y casi llega a suceder esa simbiosis que se da caprichosamente entre los perros y sus amos cuando ambos terminan pareciéndose, si no fusionándose, sin poder determinar a posteriori quién fue el primero en semejarse al otro.

Tal vez por eso quizás sería mejor proponer una barrera, una línea divisoria que, aparte de la edad de las partes concurrentes, establezca esa aproximación a la diferenciación que se escapa a lo generacional cuando el creador –y específico: “el creador”– es un ente que, aun de manera inconsciente o subconsciente, trata siempre de superponer su albedrío a las reglas de mercado, a las normas de conducta y/o a los intereses políticos que lo rodean y de los que, a su pesar, forma parte.

Por ello, es aconsejable intentar proveer de un cierto orden a la improvisación vertiginosa, para poder expresarme con mayor claridad –y, espero, que con mejores resultados. Partamos entonces la Revolución cubana en dos. Obviemos esta cola última de dos o tres años que superan al medio siglo, quedémonos con la cifra redonda de cincuenta años (1959-2009), y hagamos dos mitades.

El año 1980 en Cuba constituye una buena y palpable referencia para establecer diferencias, definiciones y prolongaciones, ya sea de forma general o en el caso particular que nos ocupa: los artistas –incluyendo poetas y escritores, y cualquier otra disciplina artística– y el poder. Hay un antes y un después del año 1980, que nos trajo una cascada de acontecimientos demarcatorios: trágicos en lo social y palpables físicamente; bochornosos en lo ético-social; ominosos en lo humano; y también, en cierta forma, compensatorios, o consoladores, en la medida que los actos oficiosos de rechazo y hostigamiento político populares totalmente planificados, generaron respuestas humanas de manera natural y espontánea; y ese breve y violento paréntesis en una vida que se desarrollaba bajo una abulia resignada se erigió en lindes absolutamente definitorias para unos bandos y otros respecto al porvenir a corto, medio y largo plazo, tanto en la proyección que protegiera una subsistencia como en lo referente al compromiso personal de cada cual consigo mismo. El periodo de mayor intensidad de estos sucesos se extiende desde los últimos días del mes de abril hasta casi los últimos días del mes de mayo (unos treinta a grosso modo), como ya he dicho, durante el año 1980, y constituyen nuestra *Noche de los Cristales Rotos*. Por esa corta y a la vez larga noche, en medio del desorden que caracteriza a esas latitudes del mundo, desfilaron las más bajas pasiones. Institucional, legal o jurídicamente, hay allí en Cuba muchas cosas que antes de esa fecha eran tratadas de una forma y, después de mayo de 1980, pasaron a ser tratadas de otra; por ejemplo, la consideración de muchos correctivos políticos y la clasificación delictiva de numerosos actos que hasta entonces así se consideraban (por ejemplo, intentar escapar del

país cruzando el Estrecho de La Florida, comprar carne de vacuno de contrabando, hablar “mal” de la Revolución o de alguno de sus dirigentes, etcétera) pasaron a la categoría de delitos comunes. Otros simplemente se “institucionalizaron” bajo otras justificaciones rocambolescas y arbitrarias, así la pesada carga política que constituía la tenencia de dólares y de moneda anterior a la Revolución (sobre todo, los primeros), “delitos” que eran castigados con el paredón de fusilamiento o con largas condenas penitenciarias dependiendo del monto de las divisas, pasaron a ser admitidos y con posterioridad sometidos a un “caprichoso” baremo estatal de canje monetario imprimiéndose papeles-billetes que denominaron CUC, a semejanza de aquellos vales que los grandes latifundistas usaban con el personal que trabajaba en sus plantaciones de caña de azúcar o en las bananeras.

Una vez que ya hemos partido la Revolución a la mitad, debe apuntarse que en esos primeros 25 años se guillotiné a muchas *maríaantonietas* y los bucles quedaron a la deriva, rodando desordenadamente por el suelo. Más allá de limitarse a dos mitades, se fraccionaron en disímiles fragmentos muchos conceptos y formas de ser y estar, ideas y gestos en –y de– los que habíamos nacido y crecido antes de la Revolución, y que conformaban en nosotros “el fuerte” de nuestra cultura social, en el que se apoyaba o se apoyaría lo que luego seríamos, el sustrato del que, de una forma u otra, floreceríamos, o del que floreceríamos en unas formas o en otras.

Para defender este propósito –incluso sin percatarnos de lo que hacíamos–, una vía era mantener nuestra esencia personal y nuestra individualidad, nuestra libertad para decidir cualquier cosa en cualquier aspecto de nuestra vida, nuestra innegable e irrefrenable necesidad de selección y nuestra exigencia por determinar, establecer, fijar, definir –es necesario que los mencione todos, aun cuando resulte cansino o repetitivo–, sentar, adoptar, optar, elegir, tomar e incluso, si podíamos, declarar el YO que había en nosotros, por encima de ese “TODOS” (compuesto por Cuba, Revolución, pueblo, José Martí, Camilo Cienfuegos, Che Guevara, Fidel Castro, unidad, antiimperialismo, espíritu internacionalista, militarización obligada, energía, dinamismo forzado y siempre manifiesto, disposición positiva a cualquier tema que se nos comunicara (que se nos comunicara simplemente como una orden más, no que se nos preguntara como opción), y un gran y casi infinito etcétera del colectivismo que nos tragaba, nos anulaba y quería sustituir lo natural (y orgánico) del ser humano con la imposición de unos excelsos valores de hojalata, plomo y manual para

principiantes). El fenómeno histórico lo logró: nos tragó. Como la ballena a Jonás. Y después de digerirnos, nos devolvió al exterior. Y somos lo que somos: final de algo que nadie gusta de reconocer, o que alimenta y mantiene a algunos otros.

La otra forma de comportarnos era capitular ante el aplastante poder de la fuerza, ante la subyugadora fuerza del poder, y ser brizna arrastrada por esa corriente, pero simulando ser esa misma corriente (nunca la brizna) y llevándonos a nuestro paso cualquier impedimento, ambición, afán, premio, caramelo o persona, que encontráramos en el camino. Y ambos, la Revolución y nosotros, lo logramos, cada cual en su medida: ella nos tragó, nosotros nos creímos que nos la habíamos tragado (simplemente porque pensamos erróneamente que la habíamos esquivado, y que, al hacerlo, nos dejaría en paz, y no exigiría más de nosotros). Y, como en el párrafo anterior, después de digerirnos, nos devolvió al exterior. Y somos lo que somos, y por mucho que nos reciclemos siempre vamos a ser lo que somos, que es decir “lo que ellos hicieron de nosotros”.

Quizás hay un punto intermedio entre las exposiciones de los dos párrafos anteriores: el que se lo creyó y/o el que quiso, ha querido y quiere dar la imagen de que se lo creyó. Esta proyección va acompañada de una entelequia: las ideas son puras y no traicionan, son las bocas y las manos las que tuercen estas ideas al ejecutarlas. Pero, no obstante, las ideas las genera el hombre, no son una suerte de milagro externo o ajeno a la condición humana. La Biblia fue escrita por los hombres, no la escribió Dios.

En un Estado totalitario y represivo, sutil o brutal, lo anteriormente dicho se materializa, pues, en tres clases de individuos:

el consecuente consigo mismo,
el arribista, y
aquel otro

que, llevado por el humano y lógico afán de subsistir, accede íntimamente –presumiblemente, de manera dolorosa– a ceder parte de sus convicciones a favor de una proyección pública que lo contradice, pero que le resulta tolerable porque puede sobrellevarla con una cierta asepsia. O eso cree él. El problema está en que el tiempo avanza, los años vuelan y las dictaduras –específicamente aquellas que nos han sido reservadas para algunos escogidos para la *gloria*: las comunistas– exigen cada vez más terreno individual a favor suyo. Cuanto más avanzan en el tiempo, más viscosas y enrevesadas, e inteligentes y maquiavélicas, se hacen. Por supuesto, también se expanden casi infinita, insaciablemente, en el terreno

colectivo, pero no es ése el tema de estas palabras tan malamente reunidas para dar forma a un desgarrar tan, tan subjetivo que infiere el más profundo y paralizante dolor.

La Revolución cubana lleva ya más de medio siglo de vida. Sin duda alguna, en su primera mitad los métodos de convencimiento y atracción fueron diseñados de manera más cruelmente sutil, angelicalmente diabólica, brutalmente refinada, porque tenían que vencer y convencer a un abanico de pensamiento mucho más amplio. Ya muchos de los “apresados” en aquella horquilla histórica, eran hombres hechos y derechos cuando triunfó la Revolución. La misión de convertir (o llevarlos a su redil ideológico) a éstos era dura. La labor de convertir a aquellos otros cuyas ideas recién habían comenzado a brotar de entre su sustrato personal, individual y único, fue, sencillamente, criminal. Jugaban con la infancia. Torcían sus manifestaciones, encorsetaban sus libertades, incriminaban sus pensamientos espontáneos y, por supuesto, velaban y observaban muy de cerca, y con cierto empeño policial (más que didáctico o pedagógico), sus gestos y ademanes naturales. Una buena parte de la población tuvo que buscar sus caminos sometida a estas coyunturas. Para algunos, estas particularidades se hicieron y fueron definitivas y los marcaron de por vida, inutilizándolos. En otros actuó como propulsión de una ola de oportunismo que barría todo lo que hallara a su paso. Entre ambos, están los del montón, los del “no pero sí”, los del aparentado, los del “hay que vivir”.

II

*Perteneció a esa generación de artistas que como gorriones de Mao,
la Revolución obligó a volar lejos de su habitat, hasta reventarlos.
No tuvieron respiro, ni pudieron llegar. Cuando entraron a la universidad,
los expulsaron. Y cuando salieron a la calle, los encarcelaron.
Después los deportaron, y los mandaron a ese campo de concentración que es
Miami. El Exilio se presentaba como un inmenso arrozal donde,
ya por costumbre o por miedo, evitaron posarse. Muchos artistas
desahuciados y desconocidos deambulan por las calles de la ciudad:
son como muertos vivos.*

Néstor Díaz de Villegas
(In Memoriam Carlos Victoria)

En el panorama cubano de la creación literaria y artística existen especialmente dos generaciones (grupos generacionales, grupos a secas, grupos

circunstanciales) que han sufrido o experimentado, con mayor crudeza y consecuencias, el rigor represivo de la Revolución castrista y su peculiar comunismo insular.

La primera “generación” fue el grupo identificado como El Puente, que reunía espontáneamente a jóvenes artistas, mayormente literarios, que al triunfo de la Revolución habían alcanzado ya una definición en el primer paso de la evolución creativa. Es lógico y totalmente admisible que este conjunto de sensibilidades diversas, pero provistas todas del germen anárquico (y también contestatario) que todo acto creativo lleva implícito, se sintiera esperanzado y entusiasmado ante lo que les parecía –y aparecía– como “un cambio”, algo nuevo y fresco que política y socialmente estuviera más en la línea de su sentido de la irreverencia con respecto a los estrechos cánones de una sociedad burguesa, objetivamente obsoleta, que todos rechazaban. Muy pronto iban a saber cuán más estrechos aún eran y serían para siempre los parámetros de aquel cambio de dirección con que la Historia, y la terrible historia de las confusiones, comenzaba a cercenarles y a definir los destinos de sus vidas y carreras, y no solamente las suyas propias sino las de todo un pueblo, tanto para bien como para mal, a lo largo de los próximos 70 o 100 años futuros, por poner una cifra tentativa, ya fuera por contacto directo como por las consecuencias de por vida derivadas de una experiencia tan singular. Es de significar que esa “*terrible historia de las confusiones*” no iba a limitarse a las cotas jurisdiccionales de su pequeño e insignificante territorio nacional, sino que contagiaría a la mayor parte del mundo, sobre todo occidental, tanto desde lo más primario como hasta lo más intelectual y “bienpensante” del momento e, incomprensible e irónicamente, de lo que entonces era futuro, y hoy es presente y continuamente pasado. Este absurdo serviría de muro de resonancias para la represión que ya comenzaban a experimentar en su propia casa. El Puente simplemente no estaba previsto en el “*stablishment* revolucionario” (aún no autodeclarado como comunista), y sucedía por iniciativa propia y personal de un conjunto de jóvenes que ese gran poder incipiente (pero excesivo y totalitario desde su cimiento) no había creado ni controlaba, y que, al intentar hacer (o imponer) lo segundo, dio al traste con el movimiento, dispersándolo y anulándolo a través de la represión y el terror, sirviendo de involuntarios e inocentes conejillos de indias en los que experimentarían toda la amplia gama de los métodos posteriores de disuasión y control de la personalidad artística individual. La Revolución, lejos de ser un elemento aglutinador, es un monstruoso mecanismo de separación y anulación de la voluntad individual, así mismo

como de manipulación colectiva, y de una tergiversación propagandística, amén de maquiavélica, convincente a los seguidores con una fe de base (irracional, como suelen ser todas las variantes de la fe). A los jóvenes de El Puente les tocaría ser los primeros en estrenar toda los diferentes métodos de disuasión: exilio temprano, represión carcelaria, procesos por asociación con extranjeros y expulsión del país, métodos “correctivos” psiquiátricos (internamiento en clínicas, aplicación de *electroshocks* y provocación de *shocks de insulina*, aplicación de “curas” psicotrópicas contra la homosexualidad), sometimiento, autocontrol, autocensura, ostracismo, resignación acomodaticia y oportunismo voraz, pasando, claro, por todo tipo de traiciones y contradictorios lazos umbilicales mitigantes de la mezquindad que en ocasiones furtivas reúnen (todavía, aún a estas alturas) alrededor de una mesa (que no es precisamente “La Mesa de la Verdad”) situada en cualquier ciudad fuera del territorio insular a la que los “adaptados a representar al sistema comunista cubano puedan tener acceso, a comensales que la Historia y las decisiones personales convirtieron en antagonistas”. Todo un lamentable y tristísimo muestrario de lo que entonces se perfilaba como futuro inevitable.

La segunda generación a la que quiero referirme, y que es el objeto de este trabajo –o de este esbozo o proposición de una investigación futura más enjundiosa–, es la que atañe principalmente a personas que habíamos nacido alrededor del año 1950 y que al triunfo de la Revolución en Cuba estábamos entre la niñez y la pubertad, gente que en un momento vital de tránsito y formación del carácter, recibimos de lleno el impacto de un fenómeno político-histórico-social, único en sí mismo, que se permitió cambiar todo el orden establecido, con sus valores correspondientes, en apenas unas 24 horas que se hicieron eternas y dejaron desnudo –o al menos, sumamente confundido– al protagonista y receptor involuntario de tal transformación. Fue como hacernos hombres y mujeres en el transcurso de una noche, de una forma que de ninguna manera puede catalogarse como natural. Fue como una violación, en la que ni siquiera llegábamos a atinar del todo, no ya la comprensión, sino las formas borrosas, los contornos, de lo que había sucedido. Esta aceleración brusca de la historia nos ponía en la disyuntiva de aceptar o rechazar drásticamente lo que el paso natural de la vida anteriormente nos había ido enseñando, y abrupta –y puedo decir también que violentamente– debíamos dilucidar sobre lo bueno y lo malo, lo acertado y lo errado, que se escondía “malévolamente” en la educación, forma de vida, costumbres, tradiciones, que habíamos ido

recibiendo desde nuestro nacimiento y en nuestros entornos particulares. Se nos forzaba a decidir cuando aún no teníamos la capacidad suficiente para hacerlo por nosotros mismos, teniendo que asumir con la rapidez de un relámpago un acto que era una labor y un deber que mayormente correspondía a nuestros progenitores, a nuestros mayores.

Al mismo tiempo fuimos culpados abierta, y públicamente, de lastres de los que no éramos conscientes. No fuimos los primeros “niños (naturales) de la Revolución”, sino los niños que la Revolución había heredado de lo que se dio en llamar poco después “la pseudo-República”, en alusión a que todo lo que no había sucedido bajo el catalizador de la pureza “revolucionaria” era en lo absoluto válido en el largo periodo del siglo XX que va desde las Guerras de Independencia (1868-1898-1900) hasta el 31 de diciembre de 1958. De modo que, a partir de aquel momento, nuestra educación en cierta forma pasó a ser un “correctivo” de supuestas desviaciones que acarreábamos de la influencia pequeño-burguesa y acomodaticias de nuestros padres y familias. Creo que nuestros mayores intentaron protegernos físicamente, humanamente, ante esta avalancha de insultos vedados que propinaban a su papel de educadores a través de una posición conciliadora hacia la conveniencia de que sus hijos y descendientes aceptáramos los nuevos cánones, aun a costa de la posibilidad de perdernos como hijos (como sucedió en muchos casos, de ahí aquello de que los hijos denunciaran a sus padres, etcétera). Puedo intuir perfectamente el (razonable) pánico que un hecho de tal calibre despertaría en ellos, y, por consiguiente, aquella primera estampida hacia cualquier nación exterior que les acogiera, de familias enteras con el propósito de “salvar” a sus hijos de algo que no sospechaban en toda su magnitud y que de cualquier forma sospechaban mal y entonces por debajo de toda realidad. Fue la explosión de la posible pérdida de la patria potestad, que dicho ahora suena ridículo y anticuado pero que para ellos debe haber parecido simplemente atroz.

Todo esto ocurrió de forma generalizada con todos “los niños del 59”, pero se intensificó especialmente con aquellos de nosotros que comenzamos a experimentar “inquietudes artísticas”, y lo pongo entre comillas porque ello sirvió como motivo de recelo y persecución sistemática por la potencialidad del ingrediente homosexual supuesto en el arte así como el germen de desviación de una conducta recta (y, en fin de cuentas, igualmente burguesa, aunque se le aplicaran las etiquetas propias de la dictadura del proletariado y la descabellada obcecación prefascista encabezada por el comandante Ernesto “Che” Guevara hacia la

construcción de un prototipo ideal de hombre, el llamado “hombre nuevo” sólo concebido en los guiones estalinistas y los celuloides de los Estudios Mosfilm); asimismo, la ideología maoísta cultivó su visión particular del “hombre nuevo” y a principios de los años sesenta también influyó en los ambientes más ortodoxos cubanos). Este sistema de sospecha generalizada hacia todo el mundo fue propiciatorio para dedicarnos un seguimiento personalizado y policial. Todo parecía indicar que, más bien lejos de precaver que nuestra generación degenerara en un atajo de inservibles viciosos nada dispuestos a seguir la senda del “hombre nuevo” perfecto únicamente posible en las mentes estrechas del Che Guevara y elementos afines, estuvieran, por el contrario, absolutamente deseosos e interesados en crearnos con todos los defectos posibles según este prisma, para así proceder a aplicar sobre esa parte de juventud “desviada” (a la fuerza o por decantación natural) más y más métodos de corrección en su afán de criba, perfeccionamiento y exquisitez del sistema represivo totalitario y la anulación total de la personalidad individual. No solamente querían crear “el hombre nuevo” sino también eliminar del todo cualquier vestigio que no nos permitiera convertirnos en robots y en modelos únicos de orfebrería exclusiva. ¿Era más importante la creación del “producto” Frankenstein, o la eliminación total y definitiva del cuerpo que sirvió de base a un cerebro que finalmente fracasó en su propia mesa de operaciones? Incluso parecía planificado: éramos los que no íbamos a integrarnos de ninguna manera en la maquinaria del poder, ni siquiera como oportunistas y vividores a expensas de contribuir a la mentira con la propia mentira de nuestra falsa colaboración, que, por otra parte, siempre se entendía que debía ser lo suficientemente entusiasta y dinámica como para disfrazar convenientemente cualquier atisbo de razonamiento personal: debía, tenía que ser enérgica, en pie de lucha constante, única manera de aceptar y cubrir la apariencias de cuán bien se mentía, sin importar, u obviando, que El Poder siempre era tan omnipresente y todopoderoso para ser absoluto conocedor de la falsedad de tal simulación, reservándose el derecho de descubrirlo y aplicar el castigo que considera oportuno y ejemplar cuando el oportunista de turno se sintiera lo suficientemente confiado como para creer que era más inteligente que la Revolución, lo cual siempre ha constituido uno de los pecados que menos clemencia han generado en jueces e inquisidores.

Al fin y al cabo, como todos esperábamos —y todos los puntos cardinales a los que miráramos así lo indicaban—, delinquimos. Si “delinquir” se

entiende porque comenzamos a escribir, a pintar, a componer canciones, a existir, todo ello al margen de las organizaciones oficiales que se supone eran las encargadas, no solamente de enseñarnos a hacerlo, sino también de conducirnos por el camino correcto del reconocimiento y la aceptación; eludimos, despreciamos olímpicamente los talleres literarios, y eso no nos fue perdonado, ni por la oficialidad ni por los que sí habían aceptado las reglas del juego, nuestros contemporáneos integrados en la maquinaria de aquella revolución cultural. Decidimos no autocensurarnos, sino automarginarnos, intuyendo ya perfectamente la diferencia existente entre las dos acciones, y anticiparnos a la marginación que el *stablishment* nos aplicaría o, en su caso, al tratamiento que nos aplicaría en su labor de reconducir lo que escribíamos y producíamos a través de otros conceptos más acordes con la Revolución. No era en definitiva que hiciéramos nada abiertamente condenatorio del sistema, sino que lo que hacíamos no se ajustaba a lo establecido, ni en contenido argumental ni en proyección estética, ni siquiera en la forma de decirlo o darle forma. Había un divorcio total de formas y contenidos; y para ser “admitidos” (aun con reparos) en las sendas que nos condujeran a ser “alguien” (Brigada Hnos. Saíenz, Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba, u otras sindicatos adyacentes al control político de los artistas), teníamos que renunciar a ser *nosotros* para convertirnos en *ellos*. En esta disyuntiva no éramos los únicos: había personas claramente pertenecientes a otras generaciones anteriores que también decidieron dejarse excluir por razones semejantes o parecidas (por cuestiones que, simple y llanamente, tienen que ver con la dignidad personal). Pienso específicamente en un poeta cuyo nombre prudentemente omito, con el peso específico suficiente como para ser tratado con un respeto especial y que está muy por encima de cualquier poetastro de ocasión que, valiéndose de su producción al servicio del Estado y su ideología, haya sido reconocido –y “reconocido”– como algo a tenerse en cuenta tanto dentro de sus fronteras como más allá de ellas (esto produciría un capítulo aparte).

De modo que lo que bautizo en este texto como La Generación Obviada viene siendo más bien “un grupo circunstancial” de personas que nos mantuvimos al margen de los cauces oficiales cubanos (haciendo especial hincapié en que no existían ni siquiera “cauces oficiosos” pues, como en el repetido *slogan* de principios del Estado revolucionario cubano, se mantenía en todo la premisa de que “Con la Revolución, todo; fuera de la Revolución, nada”). En ese estrecho margen –por momentos, casi imperceptible e imposible– hemos desarrollado, sobre todo, la iniciación

personal, individual y desconocidamente colectiva dentro de nuestra única razón de ser (el arte y la literatura), mantenida en todo tiempo a pesar y en contra de cualquier nula posibilidad de reconocimiento. Como he querido sugerir hace un momento, esa marginación también en cierta forma ha viajado con nosotros dondequiera que hayamos ido y nos sigue acompañando en el llamado “exilio” (en definitiva, otra manifestación de “oficialidad”, con sus propias reglas del juego y su particular gama de valores, reconocimientos y exclusiones, y, paradójicamente, continuador y valedor del escritor y el artista oficial comunista (no sé si por inercia, por autovalidarse o por pretender una ley no escrita ni siquiera susurrada de punto final que les exima de toda responsabilidad de colaboracionismo y representatividad de un régimen dictatorial y totalitario, absolutamente imposible de justificar). Existe, por otra parte, una gran confusión orgánica en los espacios fuera del alcance físico del *largo brazo revolucionario*; dado el prolongado tiempo de ese exilio y lo sutilmente preparado —por no decir “alerta”— que hay que estar para detectar precisamente la sutileza de una ratificación a la que el escritor o artista proveniente de los organismos oficiales insulares aspira y al que la Revolución le ha hecho creer merecedor de tal derecho.

Como fue un grupo que, salvo en cada núcleo (“o individualidad: islas dentro de la isla”), se desconoció a sí mismo en el sentido de su extensión a lo largo de Cuba, teniendo en cuenta que entre nosotros sólo existía el lazo de las circunstancias temporales o accidentales, nunca existimos como “movimiento”, y mucho menos estuvimos organizados (como, curiosamente, la seguridad del Estado se obstinaba en “ver” a toda costa en mis visitas obligadas a sus villas de interrogatorios y otras oficinas de requerimiento). Es posible que ésta pudiera ser una tarea a completar a partir de los diferentes momentos más o menos simultáneos en que fuimos accediendo a un margen mayor de libertad (de toda índole) a través, sobre todo, del éxodo masivo de los que abandonaron Cuba por el puerto de El Mariel durante los meses de abril-mayo de 1980, así como al incesante goteo de los que habíamos precedido o sucedido a tal acontecimiento. Estoy seguro de muchos nombres, pero carezco del conocimiento documental suficiente del pasado como para incluir con justicia a todos los que mantuvieron actitudes semejantes y específicamente a los que comprende ese periodo. (Se omite listado de personas al ser un certamen y ser condición mantener el anonimato concursal.)

III

Pero en ese medio siglo hay una segunda mitad. Para los últimos 25 años la Revolución cubana tenía algo ya ganado: no tenía que lidiar con generaciones que arrastraban reminiscencias propias de otros tiempos distintos. Ya tenía las suyas propias, nacidas después del año 1959, más puras o menos contaminadas que las anteriores y en la práctica más maleables, más moldeables. Aunque, por muchas revoluciones que sucedan al unísono, no es posible barrer del todo con una ética de naturaleza más humana, intrínsecamente histórica, tradicional, prácticamente genética, es lógicamente aceptable, y aceptado es, que nuevos significados éticos se vayan produciendo y sucediendo a lo largo del tiempo; o cuando menos, grandes o pequeñas variaciones de ese gran corpus ético y dialéctico. Las proporciones éticas están compuestas por una pequeña isla de objetividad flotando en un oscuro océano de subjetividades. Aunque miradas desde fuera, ciertas cosas y actitudes pudieran ser vistas desde una misma perspectiva, es absolutamente admisible que esa óptica no fuera aplicable, no al hacer un *zoom* sobre el punto, sino a nacer, crecer, vivir y morir en ese punto y desde allí proyectarse al exterior.

Me hago muchas preguntas sobre la naturaleza humana. Sobre la pureza, o sobre la consistencia de esa naturaleza. El condicionamiento existe en todo tiempo y lugar, y cuanto más cerrado y asfixiante es el espacio, más métodos se ingenian para obtener más oxígeno. Pero ¿todo es válido? ¿Todo es “ético”? ¿Dónde están los límites? Y ¿cómo probarlos, cómo medirlos? Dudo sobre cómo juzgar a la gente (o siquiera sobre si deben ser juzgadas). Los valores del escrúpulo han variado, eso está claro. Pero ¿podemos afirmar categóricamente que todos los venidos después son oportunistas desalmados? Lo ignoramos; lo ignoro, verdaderamente. No sé acusar a todo el mundo por igual; además, la parte más humana de mi ser me enfrenta a no cometer los mismos excesos de clasificación y condena que se hizo con nosotros. Y tampoco somos iguales, salvo en la categoría de la cobaya del experimento científico. Tal vez los primeros sufrimos más experimentos, mayor experimentación, mayores errores, y, sobre todo —y muy importante— carecíamos de los anticuerpos que los segundos han ido ya generando sobre nuestra experiencia acumulada y sobre la suya propia.

Para unos, la vida en el laboratorio ha mermado definitivamente el interés por otra opción vital, cualquiera que ésta sea. Nos alimentamos de autoengaños pero los resultados son letales. Si la Revolución cavó la fosa, el agotamiento que nos ha producido sella el agujero con su pesada losa.

Para otros, la vida comienza a partir de su regreso del recinto de los experimentos. Y están prestos a demostrar su capacidad y las habilidades ganadas durante el entrenamiento.

No obstante, debe existir un equilibrio en alguna parte. O ¿habrá muerto del todo aquello que José Martí llamaba *mejoramiento humano* y en el cual basaba su fe?

Madrid, 2007-2010

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

a

e

d

i

e

a

Mención

La contextura ética de la libertad

Jorge Peña Vial



Jorge Peña Vial nació en Santiago de Chile en 1952. Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, fue profesor en el Colegio Tabancura y en la Universidad Católica de Santiago. En la actualidad es director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes y se desempeña como profesor titular de Antropología Filosófica. Es miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Morales y Políticas del Instituto Chile y ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Es autor de los libros *Imaginación, símbolo y realidad* (1987), *Levinas y el olvido del otro* (1997), *Poética del tiempo: ética y estética de la narración* (2002), *El mal para Paul Ricoeur* (2009) y *Ética de la libertad* (en prensa).

Se exige y reclama con vehemencia libertad. Si bien su delimitación teórica y conceptual es vaga y difusa, se presenta como vitalmente necesaria y su consecución como exigencia apremiante. Es riesgoso hablar de libertad en general, sin mayores precisiones, pues se presta para muchos equívocos. Fue un acierto de Antonio Millán Puelles el distinguir cuatro formas de libertad:¹ fundamental, electiva, moral y política. Esta distinción de cuatro dimensiones de la libertad se pueden condensar respectivamente en cuatro palabras: querer, elegir, poder más o menos, ser permitido o alentado. El querer alude a la dimensión constitutiva de la persona, el elegir esto o lo otro a una capacidad propia del hombre, la libertad moral al modo como la ejercitamos, y la política a la dimensión social de la libertad. Sin embargo, es un hecho que a la hora de hablar de libertad, la mayoría de las veces, sólo y casi únicamente se tiene en cuenta la libertad electiva. El énfasis exclusivo en la libertad electiva o libre albedrío, el considerar sólo este tipo de libertad, es decir, reducir la libertad a elegir—lo cual efectivamente es un hecho decisivo—es fuente, a pesar de ello, de muchas ambigüedades, paradojas, cuando no patologías. Cualquier afirmación de la autoridad objetiva de los valores y normas parece constituir una amenaza. En efecto, si consideramos la libertad electiva como paradigma exclusivo de lo que consiste el ser libre, pareciera, a *prima facie*, que las nociones de libertad y ética fueran del todo opuestas y antagónicas. Desde esta perspectiva la ética será

¹ Cfr: Millán Puelles, Antonio, *El valor de la libertad*, Madrid: Rialp, 1995.

concebida como mero límite que constriñe desde el exterior el despliegue de la libertad. El propósito del presente trabajo es mostrar la textura ética de la libertad: cómo la libertad lleva consigo, inseparablemente, una intrínseca dimensión ética que la marca desde dentro. Si bien cabe distinguir nocionalmente la libertad electiva de la libertad moral, son dimensiones que en la realidad están unidas y no cabe escindirlas. Si las separamos, tendremos una visión mutilada y parcial de la libertad ajena a una visión integrada de las acciones de la persona.

1. Dos concepciones de libertad

Puede decirse que la concepción liberal opera con esta visión parcial de libertad en la que todo radica únicamente en el hecho de elegir, en el mero ejercicio de la libertad electiva. Libertad como autonomía: el hombre debe ser su propio legislador y no debe plegarse a normas que le vengan de fuera, que no hayan sido sancionadas por el tribunal de la propia razón. El representante más característico de una exagerada valoración de la libertad electiva es John Stuart Mill, con su libro *On Liberty*, de 1859: “*our own good and our own way*”. Hay que dejar que cada uno elija su propio estilo de vida, sin inmiscuirse en sus decisiones: “la *única* libertad que merece ese nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestro propia manera, mientras no intentemos privar de sus bienes a otros, o a frenar sus esfuerzos para obtenerla. Cada uno es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana ganará más en dejar a cada uno que viva como le guste más, que en obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes.”² Mill sostiene que la libertad de elección incluye “configurar el plan de nuestra vida para que encaje con nuestro propio carácter, hacer lo que nos plazca, sometiéndonos a las consecuencias que pudieran derivarse, sin que lo impidan nuestros semejantes, en tanto no les perjudique lo que hagamos, aún cuando puedan pensar que nuestra conducta es demencial, perversa o errónea”. En todo esto hay una indestructible parte de verdad, en cuanto se afirma que nadie puede imponerme mi propio destino, mis propias convicciones y mis propias y subsiguientes decisiones y elecciones. En este sentido estamos de acuerdo con el liberalismo y, en general, con quien defiende la autonomía moral del hombre. Asimismo, el autor de *On Liberty* está en el origen de muchas conquistas actuales relativas a la libertad de expresión, supresión de la censura, libre circulación de las ideas, que en

² Stuart Mill, John, *On Liberty*, Indiana: Hackett Publishing Company, 1978; trad. al cast. de Josefa Sainz Pulido, Madrid: Aguilar, pág. 29.

su época no existían o estaban muy restringidas. Considera que si una persona posee una razonable cantidad de sentido común y experiencia, su propio modo de disponer de su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí mismo sino porque es el suyo. Este modo liberal de entender la libertad tiene una considerable cantidad de ventajas, que todos defendemos ardorosamente, pero también algunos indudables inconvenientes. Entre ellos cabe mencionar los resultados que a, largo plazo, desembocan en lo que podríamos llamar patologías de la libertad: desde un creciente individualismo en su ejercicio hasta el relativismo y el permisivismo moral. El error, a nuestro juicio, consiste en no aceptar un *marco previo* a mis propias decisiones prácticas, pensar que las reglas de juego de lo que es bueno o malo pueden ser establecidas de modo privado o individual. En afirmar que la libertad consiste en poder elegir lo que uno quiera, siendo uno mismo la propia regla de elección. Cuando se desvincula el uso de la libertad de unos principios comunes y universales, se corre el riesgo, advertido por C. S. Lewis, de que la libertad sólo obedezca a los impulsos. Lo que tenemos que aprender –lo que es especialmente perentorio en la educación de la juventud– es cómo elegir bien, sobre la base de juicios que sean genuinamente racionales y genuinamente nuestros, de modo que nuestras elecciones contribuyan a desarrollar nuestras capacidades. Los criterios de elección que encauzan y aseguran que efectivamente se ejerciten y desarrollen nuestras potencialidades son precisamente esos principios, principios que hacen posible la excelencia individual y fortalecen la cooperación social. Hay que admitir que el bien y el mal no son discernibles en cada caso más que como aplicación de aquellos principios comunes. La alternativa a esto es la fuerza bruta, la arbitrariedad o sencillamente el individualismo insolidario: estamos condenados a la alternativa de regirnos por la fuerza o por principios.

En el planteamiento que he denominado liberal se enfatiza el acto de elegir como fin en sí mismo, y se deja en la penumbra –con la única restricción de se respete la ley y la libertad de los demás– lo elegido. Cada sujeto desplegará autónomamente su personal estilo de vida, aquel que considera óptimo y conveniente para él. Se parte del supuesto de lo que elijo es bueno por el mero hecho de elegirlo libremente; los demás deben limitarse a respetar mis decisiones, no porque sean buenas o malas, sino porque son las mías. Lo contrario sería someterse a tutelajes externos pretendidamente basados en parámetros objetivos pero conducentes a una moral heterónoma. Lo decisivo es elegir, y efectivamente a todos se nos debe respetar ese derecho

si nos atenemos a las leyes y respetamos el bien general. Pero entrometerse a dictaminar qué es bueno y qué es malo, qué enaltece o envilece, no es tarea del Estado ni de la Iglesia, sino únicamente compete al individuo en su sacrosanto derecho a la libertad. El Estado debe proteger este derecho porque es el propio sujeto el único autorizado para saber y decidir qué le conviene. No es extraño que algunas ideologías que hacen de la libertad electiva un fin en sí mismo aprecien el escepticismo, el relativismo e incluso el nihilismo, porque ven en ello una condición necesaria para la “autonomía” personal.

La otra concepción de libertad, de raigambre más clásica, no considera la libertad electiva como fin sino como medio; como medio para la realización de la propia naturaleza, en definitiva, como medio para amar, dado que sólo así se logra la plenitud. A nadie se le puede obligar a amar. Amor y libertad en esta concepción se identifican pues nada es más libre que el amor. Y como decía el místico español: “En el ocaso del sol se te juzgará en el amor”; o lo que es lo mismo, se nos juzgará en el uso que hemos hecho de la libertad. El peso de nuestra libertad viene dado por el amor del que somos capaces y a mayor capacidad de amar mayor libertad. Es que al varón que ama a una mujer no le interesa ejercer su libertad electiva respecto al sinnúmero de mujeres que ofrece el mercado, sino unirse a la persona amada. En este sentido ser libre no consiste en ser independiente –cuestión imposible– sino en depender de lo que se ama. Sólo cuando se deja de amar esos vínculos se convierten en cadenas. Es que, además, todos dependemos de algo: de los padres, de los hijos, de los hermanos, de la mujer, del jefe, del vecino, de los clientes, del *rating*, de los ideales, de las pasiones, etcétera. El santo depende de Dios, el libertino de las mujeres, el avaro del dinero, el sensual de los placeres, el actor del éxito. El valor de la libertad viene dado por la excelencia de lo que depende. De lo mejor de uno mismo o de lo peor, de la razón o de las pulsiones, de un horario o de unos caprichos, de algo noble o vil, de los autores clásicos o de las telenovelas. En frase de Saint Exupery: “la calidad de un hombre se mide por el número y la calidad de sus vínculos.”³ Sí, debemos elegir, pero no podemos pasar por alto, como carente de importancia o teniéndola sólo para el individuo que elige, lo elegido. Entre otras cosas porque el hombre, al elegir, tiene el triste privilegio de poder abdicar de su propia libertad. No otra cosa ocurre cuando decide embriagarse, drogarse o convertirse en un títere impulsado mecánicamente por sus pasiones, que se van tornando cada vez más imperiosas y necesarias.

³ Esta frase aparece en *Ciudadela*, publicada en 1948. Hay una reciente versión castellana en editorial Alba.

Tanto la libertad fundamental como la electiva pertenecen al ámbito constitutivo de la persona, es decir, son propiedades que nos diferencian de los animales. No es necesario que nos enseñen a querer o elegir; sí, en cambio, a elegir correctamente. Es una libertad que pertenece al ámbito de lo práctico, no viene dada sino que se conquista a través de las propias decisiones y actos. Es lo que Aristóteles llamó *eu-praxis*, la praxis lograda, que se alcanza por el cultivo de las virtudes y que nos capacita para ser más y poder más. Usando bien nuestra facultad electiva y fortaleciéndola a través de virtudes, se incrementa y amplía nuestra libertad a través de actos no sólo libres sino también liberadores. Pero lo importante no son las elecciones puntuales, las decisiones aisladas, sino el proyecto existencial que la persona se propone en su vida, el conjunto de tareas que decide afrontar, los aspectos del mundo que intenta mejorar. En la forja de ese diseño biográfico de la identidad personal ejercen un papel decisivo los actos de libertad radical (elección de un cónyuge, de una carrera, de una vocación, de una iniciativa social), y no actos aislados o el mero ejercicio trivial de la libertad entre elecciones carentes de hondura y relevancia (elegir entre Puma y Adidas, whisky o ginebra). Pero comprobamos que el sujeto posmoderno tiende a evitar excesivas definiciones en torno a su identidad para mantener la individualidad y la libertad intactas. La cultura posmoderna, argumenta Bauman, es más proclive a la inconstancia de los compromisos y la fragmentación de las experiencias. La metáfora para aludir a la identidad deja de ser la clásica del peregrino en pos de una meta para convertirse en la del turista que merodea sin tener claro el fin.⁴

Sin embargo, una libertad que se ejerce con radicalidad comporta ideales, tiene carácter argumental, proyección de futuro, y le es connatural el compromiso. Quienes hacen de la libertad electiva un fin suelen ver una incompatibilidad entre libertad y compromiso: comprometerse implicaría sacrificar la libertad. Quiérase o no, toda elección implica una infinidad de exclusiones, la realización de una sola posibilidad implica la renuncia a todas las demás. A mayor compromiso menos libertad, porque se entiende la libertad solo como capacidad de elegir. Y no dejan de tener razón, dado que quien se entrega y compromete ya no elige porque ya *ha elegido*. Ahora quiere realizar ese ideal elegido ejerciendo la libertad en un nivel más profundo, quiere amar, de modo libre y renovado, lo elegido. Pareciera que, en definitiva, la libertad electiva está hecha para morir, y todo depende en el nivel en que muere: abajo la esclavitud, arriba el amor, en la

⁴ Cfr: Bauman, Z., “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”, en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2003, págs. 40-48.

fatalidad imperiosa o la dependencia liberadora. Los santos se apresuran a confiarla a Dios para no dejar que se la roben los ídolos. En este sentido si bien es necesario perderse, es preciso saber por qué o por quién se pierde uno: la calidad del objeto cuenta aquí aún más que la generosidad del sujeto. El que no es capaz de quemar las naves conserva alguna reserva en su compromiso; pero el que las quema en cualquier parte, derrocha torpemente las energías de su libertad. De esta paradoja entre libertad y compromiso nos habla Ramón Llull en *El libro del amigo y el amado*: “Dime loco, ¿qué es el amor?: es aquello que hace libre a los esclavos y esclavos a los libres, no sabiendo si es lo uno o lo otro.”⁵

A este respecto es interesante añadir dos agudas observaciones de Max Scheler. La primera consiste en la conveniente distinción entre la vivencia (experiencia) de la libertad y la realidad de la libertad, porque no necesariamente coinciden. Incluso más, se puede establecer una proporcionalidad inversa: a mayor vivencia de la libertad menor realidad de la misma. La intensa y eufórica sensación de libertad es muy engañosa y suele corresponderse a una libertad mínima y superficial. El ejemplo al que acude Scheler es el de la niña frívola, la “hija de papá”, que vive desahogadamente, goza de su juventud, no tiene mayores compromisos, hace lo que quiere y cuando quiere, y se pasa en *bridge parties*, *cocktails parties* y *social parties*. Sin duda goza de una ardorosa vivencia de la libertad, pero la realidad de la misma es escasa, y carente de motivaciones profundas, es una mera veleta movida por los vientos de sus impulsos y caprichos. No creo que una madre de seis hijos pueda disfrutar de una vivencia de la libertad semejante, pero sí dispone de una libertad real en la entrega por amor a los suyos.

La segunda advertencia de Scheler es que contrariamente a la actitud caprichosa de la niña frívola, la conducta del hombre o la mujer verdaderamente libre es máximamente previsible. Dado que la libertad no es indeterminación, sino precisamente autodeterminación, de modo que el sujeto sabe lo que quiere y hace aquello que quiere, puede ocurrir que una persona adopte libremente la resolución de actuar siempre de la misma forma, de acuerdo con unos principios o una ley. En consecuencia hará siempre lo mismo bajo condiciones idénticas, y si esa decisión fuera renovada en todos los casos mediante consentimiento interno, su comportamiento

⁵ He traducido de modo más moderno el aforismo publicado por editorial Aguilar: “Fatuo, qué cosa es amor? Respondió ‘que amor es aquella cosa que pone en servidumbre a los libres y da libertad a los siervos; y de aquí se origina la cuestión sobre si el amor es más cercano a servidumbre o si a libertad’ (302) de Raimundo Lulio en *Libro del amigo y del amado*, trad. castellana anónima, publicada en Mallorca, Vda. De Frau, 1749, Buenos Aires: Aguilar Argentina, 1960, pág. 106.

será totalmente predecible y calculable, sin por ello ser menos libre. En este sentido, un hombre es tanto más predecible cuanto más libre sea. El marido ausente confía y tiene fe en que su mujer —por el amor que le tiene— le permanecerá fiel, y no se dejará influir por tentaciones y situaciones que puedan sobrevenirle de modo que modifiquen sus sentimientos y acciones; que sean cuales sean los avatares que le acontezcan a su esposa durante su ausencia, ella seguirá siendo ella misma y no se va a desviar por motivos cualesquiera. En cambio, la conducta del loco, del borracho, del psicótico y, en menor grado, la del caprichoso se caracterizan por su impredecibilidad, lo que a fin de cuentas denota su carácter menos libre. Esa conducta suele estar plagada de continuas sorpresas, cambios imprevisibles y, ante ellas, uno no sabe a qué atenerse. Asimismo, “el que la libertad signifique precisamente la predictibilidad —escribe Scheler— del individuo, la coerción, en cambio, la impredecibilidad, explica otro fenómeno: que el hombre, como parte integrante de las masas, se torna cada vez más coercitivo e impredecible cuanto mayor sea su integración en las mismas. La masa es impredecible, caprichosa, histérica.”⁶

2. Inseparable conexión entre libertad y verdad

Centrarse sólo en el hecho de elegir y no tener en cuenta *lo elegido* tiene enormes consecuencias sociales y conduce a desconocer el inseparable vínculo que existe entre libertad y verdad. En este sentido fueron proféticas las palabras de Juan Pablo II en la *Evangelium vitae*: “Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho”(nº19). Durante su magisterio, Juan Pablo II se enfrentó a las dos grandes utopías ideológicas: la *utopía totalitaria de la justicia sin libertad* y la *utopía libertaria de la libertad sin verdad*. Por ello sostiene que “totalitarismos de signo opuesto y democracias enfermas han revolucionado la historia de nuestro siglo”⁷. La primera utopía, la de *justicia sin libertad*, ya en camino de decadencia y extinción, ha dejado tras de sí un inmenso mal, un cúmulo de ruinas espirituales y

⁶ Scheler, Max, “Fenomenología y metafísica de la libertad”, en *Metafísica de la libertad*, trad. al cast. de Walter Liebling, Buenos Aires: Nova, 1960, pág. 12.

⁷ Juan Pablo II, homilía en 1993, hablando al mundo de la cultura, en Vilma.

sociales. En cambio, la segunda utopía, la de la *libertas sin verdad*, está en fase de creciente expansión en el mundo democrático, y ha sabido aliarse a un extendido relativismo agnóstico y a un estricto positivismo jurídico. Pero Juan Pablo II no sólo denunció el mal, sino que, en su histórico discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1995, propuso el remedio: la cuestión fundamental que debemos afrontar “es la del uso responsable de la libertad”, y con este fin es preciso que la atención de todos –filósofos, juristas, sociólogos– se centre en la cuestión concreta “de la estructura moral de la libertad, que es la arquitectura interior de la cultura de la libertad”. Con otras palabras, no puede haber una auténtica cultura democrática sino respetando la “estructura moral de la libertad”. Pero nos preguntamos, ¿cuál es esa estructura moral, esa arquitectura interna de la cultura de la libertad? Juan Pablo II contesta: “La libertad posee una ‘lógica’ interna que la modifica y la ennoblece; está ordenada a la *verdad* y se realiza en la búsqueda y en el cumplimiento de la verdad. Separada de la verdad de la persona humana, la libertad decae en la vida individual en libertinaje; y en la vida política, en la arbitrariedad de los más fuertes y en la arrogancia del poder. Por eso, lejos de ser una limitación o amenaza a la libertad, la referencia a la verdad sobre el hombre, verdad que puede ser conocida universalmente gracias a la ley moral inscrita en el corazón de cada uno, es en realidad la garantía del futuro de la libertad.” En efecto, de esa concreta “verdad sobre el hombre” brotan los contenidos de todas las demás verdades: dignidad de la persona, sus derechos fundamentales inalienables, naturaleza del matrimonio, de la familia, de la sociedad, verdades objetivas que determinan los espacios para el desarrollo de la auténtica libertad. Sólo así se evita la tentación de una libertad desnaturalizada, es decir, de una libertad sin los límites, realmente liberadores, de la verdad objetiva sobre la dignidad del hombre y los derechos inalienables de la persona.⁸

3. Una libertad que respete la naturaleza y la verdad de la persona

Cuando la libertad atenta contra la naturaleza de la persona sobreviene una triste prerrogativa que posee el hombre: la de abdicar de su propia libertad o incurrir en una “libertad desnaturalizada” que obstaculiza su autorrealización. Aquí topamos con una palabra tremendamente equívoca

⁸ Cfr: Herranz, Julián, “L’agonia del Diritto agnóstico”, en *Studi Cattolici*, abril de 1974, págs. 166-171.

y que recibe variadas acepciones. Me refiero a la palabra *naturaleza*, cuestión que en otra ocasión he abordado,⁹ pero que se pueden sintetizar en tres grandes y distintas concepciones de naturaleza: la teleológica de Aristóteles y dos modernas y divergentes, como son la nostálgica y primitiva de Rousseau, y la que definitiva –y afortunadamente– ya ha quedado atrás de Hobbes. La naturaleza teleológica de Aristóteles ha sido frecuentemente malentendida pues se la ha considerado como un sustrato fijo e inalterable, sin tener en cuenta que *naturaleza* no sólo designa la esencia sino que también e inseparablemente constituye el principio de actividad del viviente. En *Metafísica* V 4, Aristóteles distingue dos significados principales del término *naturaleza*. Estos significados son complementarios y es conveniente distinguirlos pero sin separarlos pues mutuamente están conectados. Por un lado, a) naturaleza es el principio inmanente del movimiento de los entes naturales (1014 b 18-20), y por otro, b) naturaleza es la substancia o esencia (*ousía*) de los entes naturales (1014 b 35-36) y, por extensión, como substancia o esencia en general, también de los artefactos. La naturaleza en Aristóteles está vinculada a la noción de fin, de plenitud, de perfección, no está al principio sino al final. No radica en el origen sino en la plena actualización de todas sus potencialidades. La naturaleza de la bellota está en la encina, es decir, en la plenitud de lo que puede llegar a ser, aunque de hecho la mayoría de las bellotas, por falta de los cuidados requeridos, termine siendo alimento para cerdos.

Para evitar el equívoco que lleva consigo la palabra naturaleza –que puede ensombrecer un verdadero concepto de libertad– es interesante lo planteado por Leonardo Polo cuando sostiene que la noción de naturaleza es inseparable de los hábitos que la persona es capaz de adquirir. Los hábitos permiten el perfeccionamiento de la naturaleza humana; ésta es perfeccionable en virtud de sus hábitos, que implican el refuerzo incesante del principio de actividad, de las facultades o instancias operativas. A este incremento de la potencia o alcance de los principios operativos, Aristóteles le dio el nombre de *hexis*, que se tradujo al latín por *habitus* y al castellano por *hábito*.¹⁰ Mientras más y mejor se hace actuar el sistema muscular motor, más y mejor puede actuar después como resultado, y lo mismo acontece por lo que se refiere a las otras facultades, ya sea perceptivas, imaginativa, intelectuales y volitivas. Por eso mientras más se ejercita la inteligencia en una determinada ciencia, arte o técnica, mayor será la capacidad de

⁹ Me refiero a mi artículo titulado “Diversas acepciones de la naturaleza en relación con la cultura”, en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 18 (2000), Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social págs. 25-57.

¹⁰ Para la definición y descripción aristotélica del hábito, cfr: *Ética a Nicómaco*, libro II.

comprender e innovar en esa ciencia, arte o técnica; y mientras más se educa la voluntad en determinados actos de dominio y realización, mayor será su fuerza y energía, o, lo que es lo mismo, adquirirá virtudes que le permitirán poder más, incrementar su libertad.

Cuando se dice que los hábitos son una “segunda naturaleza” se está aludiendo a esta redundancia operativa que va más allá de la mera operación inmanente. Se trata de una disposición estable, una especie de acto mantenido en el tiempo, y por tanto distinto de la mera actualización operativa de la facultad que tiene una actividad intermitente. Estas disposiciones estables capacitan a la facultad para la libertad. Aunque los hábitos disponen en un sentido, facilitando la acción en una determinada dirección, el sujeto siempre conserva la libertad electiva de actuar en sentido contrario. El perfeccionamiento de la facultad como consecuencia del ejercicio de sus actos es la virtud; la imperfección que se deriva de un ejercicio defectuoso es el vicio, y constituyen un lastre para la libertad. Las virtudes se llaman intelectuales si perfeccionan la inteligencia y morales si perfeccionan las tendencias. Así, la fortaleza y la paciencia perfeccionan la tendencia irascible, y la templanza, la tendencia concupiscible. Las virtudes vienen a fortalecer las tendencias, sobre todo durante la infancia, cuando éstas son más plásticas e indeterminadas. Más que reprimir las tendencias naturales, las encauzan y refuerzan otorgándole energía y dirección para la acción práctica. Las virtudes morales perfeccionan la dotación tendencial humana, son un reforzamiento de las mismas que intensifican y permiten también la libertad respecto de nuestras tendencias. Desde esta perspectiva el hombre es un beneficiario de su propia actividad, pero también víctima si su actividad es equivocada. La virtud vendría a ser el ejercicio correcto de la propia dotación activa, que será aún mayor si su beneficiario es su prójimo y su aportación redundante en bien de los demás.

4. Libertad trascendental, persona, donación

En atención a que la naturaleza humana es perfeccionable por los hábitos, Polo reserva para ella el nombre de *esencia*: “La esencia del hombre es la consideración de la naturaleza humana respecto de su perfección natural, la cual es el hábito ¿Qué significa ‘esencia’? Significa lo perfecto, pero naturaleza no significa lo perfecto sino principio de operaciones en orden a lo perfecto.”¹¹ A la consideración de dicha esencia se llega cuando a la

¹¹ Polo, Leonardo, “La coexistencia del hombre”, en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Pamplona: Eunsa, 1981, vol I, pág. 37.

naturaleza se añaden los hábitos, los cuales constituyen su perfección más elevada. Que el hombre tenga la posibilidad de atenerse o no a los hábitos perfectivos de su naturaleza es indicativo de que la libertad es algo que pertenece radicalmente a la persona. La esencia del hombre es distinta de la esencia del universo por cuanto el hombre, por su libertad, adquiere hábitos, una perfección intrínseca adquirida por él. Si el hombre fuese sólo naturaleza, ésta sería considerada únicamente como principio de operaciones, pero ya no sería libre. La mera naturaleza como tal y en sí misma no es libre.¹² La naturaleza es libre a través de los hábitos. Por eso podemos decir que tenemos una esencia a la que le es inherente la libertad.

Los hábitos son los que hacen a la voluntad capaz de libertad, los que, por así decirlo, dan cauce a la libertad trascendental. Polo, al afirmar que la libertad no es radicalmente de la voluntad sino de la persona, plantea que la trascendentalidad de la libertad no consiste en la autonomía, en el sentido que le da Kant.¹³ En el planteamiento poliano la libertad comparece como la condición trascendental de una esencia como la humana. Una esencia como la humana –perfectible por los hábitos– sólo es posible si existe la libertad trascendental, que no se identifica con nada de la esencia, sino con el acto de ser que la actualiza y que se llama “persona”. Polo dirá que la esencia del hombre no es un dato, “sino un cometido de la libertad que dura toda la vida, a saber: la conquista creciente de la dependencia de lo humano respecto del ser personal”.¹⁴ En el caso del hombre el acto de ser es la libertad trascendental, y ésta es la persona. La persona estrictamente dispone de la esencia en el sentido de destinarla. ¿Hacia dónde puede destinarla? se pregunta Polo. Observa que el ser humano no encuentra réplica adecuada en el universo, ya que el acto de ser de éste no es libre, sino sólo en otra persona. Partiendo de la dualidad esencia-persona advierte: “Si el hombre no vehicula su esencia –su naturaleza perfeccionada de modo habitual– a través de la donación, a la espera de una aceptación que sea una auténtica réplica personal, se frustra su libertad. Desde aquí, el reconocimiento hegeliano en forma de autoconciencia y búsqueda de la identidad resulta casi trivial. Todo lo que el hombre puede en términos de esencia –todo dinamismo natural perfeccionado habitualmente–; en suma, todo su disponer adopta la forma de un donar cuya aceptación determina su valor definitivo. Debe ser claro que aceptar no es menos que

¹² Cfr: Tomás de Aquino, *S.Th.* q. 22, a. 1.

¹³ Cfr: Polo, Leonardo, “La coexistencia del hombre”, pág. 38; *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid: Unión editorial, 1996, pág. 151.

¹⁴ Polo, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, pág. 77.

dar y que es superior cuando el que acepta es el ser creador del ser personal que da.”¹⁵ Por eso carecer de aceptación de otra persona sería amputar la donación, carecer de réplica, una pura tragedia. En este sentido afirmar que el hombre es persona es mucho más que decir que es un “fin en sí mismo”. Robert Spaemann añade algo importante: el fin en sí mismo que es la persona no es un “fin para-sí”, sino de un modo muy peculiar, “para-otro” (libremente).¹⁶ En esto consiste la autotranscendencia de la persona, que exige la relativización de sí mismo: poner entre paréntesis los propios intereses para captar la realidad del otro o, para decirlo al modo de Levinas, ponerse al servicio del otro.

La antropología filosófica cristiana añade a la griega la comprensión de la propia vida como un don que, encauzándose por el desarrollo de las virtudes, llega a desvelar el sentido más profundo de la libertad humana, a saber, el don de sí.¹⁷

Polo considera que la reflexión griega sobre el hombre, que en líneas generales es acertada, se detiene en la consideración del hombre como “poseedor”, y no alcanza a reconocer el aspecto “donante”, que siendo más radical no entra en contradicción con aquel sino que lo refrenda. Semejante profundización sólo fue posible históricamente con el cristianismo, concretamente a partir de la revelación cristiana de Dios como amor. Lo cito: “¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente el donar. Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos entendían como *telos*. He aquí la hiperteleologización cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando. Desde luego su punto focal se encuentra en la Revelación. Desde el punto de vista filosófico, quien lo ha incorporado al planteamiento cultural de Occidente, quien ha contribuido a su expresión literaria extensa, es Agustín de Hipona; por eso a San Agustín se le llama el padre de Europa. El aprecio por la verdad, por la capacidad humana de conocer, se la debemos en gran parte a los griegos. La dimensión amorosa elevada a culminación la debemos evidentemente al cristianismo. Desde su ápice divino, el don del amor es operante. Tomás de Aquino entiende la creación como la donación del ser.”¹⁸

¹⁵ Polo, L., “La coexistencia del hombre”, pág. 38.

¹⁶ Cfr: Spaemann, Robert, *Lo natural y lo racional*, Madrid: Rialp, 1989, pág. 100.

¹⁷ “El concepto de virtud marca el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana. Es la cumbre de la primera, y, por decirlo así, el cauce de la segunda” (Polo, Leonardo, “Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem Exerceans*”, en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona: Eunsa, 1996, pág. 127.

¹⁸ Polo, L., *Sobre la existencia cristiana, ob. cit.*, págs. 130-131.

Los griegos no llegaron a formular la noción de creación –“donación del ser”– debido en gran parte a que su concepción de la voluntad como deseante, como *orexis* (deseo), resultaba ser un obstáculo insalvable a la hora de atribuírselo a Dios, dado que el deseo supone tendencia a lo que se carece, y ello implica imperfección. De ahí que a lo más puede comparecer como Causa Final, como Motor Inmóvil, pero no como Causa Eficiente. Los principales filósofos griegos vislumbran a Dios como *Logos*, pero ninguno siquiera atisbó que Dios es Amor, pues eso lo sabe y sólo es un aporte del cristianismo. El hombre no se define como el ser capaz de tener, de conocer, sino que ahora es preciso encontrar la raíz de su capacidad en el dar. El principio de la donación ha de ser más radical que el de la inmanencia e incluso que el de la virtud. El hombre es persona porque es capaz de dar. La antropología griega, que tiene su eje en torno a noción de virtud, es asumida por la visión cristiana del hombre pero a su vez es trascendida pues el amor constituye la *forma virtutum*, la forma de todas las virtudes. El incremento de la dignidad personal está en correlación con el crecimiento de la capacidad donal, con el aumento de la aptitud para amar. De acuerdo a la antropología cristiana cada persona es un don debido al amor de predilección por parte de su creador. Cada persona es una novedad absoluta que ha sido creada directamente por Dios. Se nos ha dado el ser para que lo devolvamos libremente, por amor, a quien nos lo ha donado. Y se ha de responder con amor de dilección al amor de predilección. Tanto el amor de dilección como el de predilección son libres y superiores al amor electivo porque se refieren al fin, en tanto que el electivo se refiere a los medios. No cabe reivindicar una autonomía absoluta porque no nos hemos dado el ser a nosotros mismos. Pero esta dependencia trascendental es el fundamento de una autonomía real respecto de todo lo creado.

Pero ¿acaso el que da, precisamente por el hecho de dar, no pasa a ser constitutiva y esencialmente dependiente de aquel que recibe el don que se le ofrece? Efectivamente es así, pero no en la forma pasiva de recibir, sino que el correlato del dar se encuentra en el aceptar. Dicho con terminología más técnica, el dar no es “con” el recibir, sino “con” el aceptar. El valor del don no radica sólo en el donante, sino también se lo otorga quien lo acepta. No es generoso sólo el que da, sino sobre todo quien acierta en dar.

5. El hombre como “perfeccionador perfectible”

Así solía definir Leonardo Polo al hombre. Debe ser *perfeccionador*, porque el hombre al carecer de nicho ecológico, ser deficitario desde una perspectiva

biológica y no estar adaptado del todo a la naturaleza, necesita a través de la ciencia y la técnica perfeccionar todo a su alrededor para poder vivir y desarrollarse. Requiere de lo que Aristóteles denominó *poiesis* o *tecné*, y que a través del latín deriva en lo que nosotros conocemos como *técnica*, o arte en un sentido restringido, es decir, un saber hacer (cosas, artefactos, productos). Pero, junto a la *poiesis* o *técnica*, Aristóteles consideró otro saber de índole práctico, la *praxis*, para referirse al ámbito de la ética, al hacerse a sí mismo del sujeto a través del uso de su libertad, y por cuya virtud el hombre es *perfectible*. No sólo perfeccionador de la naturaleza sino también perfectible en cuanto persona. Es la distinción –con el constante riesgo de la separación– de lo que Aristóteles llamó *poiesis* y *praxis*, los medievales denominaron, *facere* y *agere*, y nosotros conocemos como técnica y ética.

La libertad que considera a la persona como esencialmente mejorable y perfectible, a través del cultivo de las virtudes, a través de la actualización de nuestras potencias, es lo que se denomina *libertad moral*. No hay ningún acto libre que de alguna manera no nos modifique. Tenemos esa capacidad de autodirigirnos hacia la plenitud que está inscrita en nuestro acto de ser, de autoconducirnos a la propia plenitud con el riesgo también siempre presente de autodestruirnos. Desde esta perspectiva el acto por excelencia de la libertad, el que posibilita el incremento de la misma, es el amor: querer el bien del otro en cuanto otro, es decir, la dilección, amor de benevolencia.

Pero ahora podemos preguntarnos: ¿por qué esta dimensión de la libertad, la libertad moral, que nos capacita para ser más y poder más, pareciera haber quedado eclipsada y en la penumbra? Me parece que ello se debe a que la modernidad ha centrado su atención exclusivamente en la producción, en los resultados, en los logros que a través de la ciencia y la técnica hacen posible el progreso. El hombre se reduce a ser esencialmente *homo fáber*, es lo que produce. La tecnología, la política, el arte, el mismo progreso del ser humano se percibe en términos de adquisiciones, de logros. La misma ética contemporánea se acomoda a estas exigencias y es en gran medida consecuencialista: el cálculo de las consecuencias, efectos y resultados pasan a determinar el valor ético de las acciones. La pedagogía se centrará en la adquisición de competencias y diversos pragmatismos se someterán a estrictos imperativos económicos: el resultado es lo primero, lo radical. Esta atención exclusiva a las consecuencias también está presente en Marx: la alienación acontece cuando al hombre se le priva del producto, de los resultados de su trabajo, se le ha expropiado aquello que ha producido, en definitiva, de su ser. Lo humano se condensa en el producto, en lo

fabricado por el hombre; nada se le debe a la naturaleza ni tampoco se tiene en cuenta si actividad humana redunde en el perfeccionamiento del sujeto. El hombre *a priori* es un receptáculo vacío, y sólo en virtud de su dinamismo productivo logrará llenar de contenido, y así podrá contemplarse a sí mismo en lo hecho y producido. Esta concepción del hombre se corresponde con la interpretación de la libertad como indeterminación. Ahora bien, una libertad como indeterminación puede dirigirse hacia cualquiera dirección ya que su determinación procederá de lo producido, de lo realizado como consecuencia de su despliegue dinámico.

Tener en cuenta que el hombre es un ser productivo es sin duda un aspecto central del ser humano. Dispone de una libertad activa para afrontar y superar las carencias de una naturaleza deficiente en su dotación instintiva y no del todo apta para resolver sus problemas vitales. Por ello debe trabajar, y esto hace de él un ser radicalmente técnico, un ser poiético. Pero si bien son del todo admirables los aportes culturales de una libertad fáctica que despliega una gran actividad técnico-productiva, no puede seguir en la sombra lo que le acontece a la persona cuando trabaja, cuando produce. Dicho de modo más simple y directo: ¿qué le acontece al zapatero cuando produce buenos zapatos? ¿Mejora como persona humana en todos los aspectos, ya sean culturales, éticos o espirituales? En estas preguntas resuena la distinción clásica entre *poiesis* y *praxis*, entre *facere* y *agere*. Tomás de Aquino sostenía “que los resultados de las acciones transitivas no son más nobles que quienes las hacen”. Siempre que se actúa hay un resultado de esa acción; ahora bien, la ética nos indica que el ejercicio de esa acción humana es más importante que el resultado. El producto o resultado (objetos, artefactos, casas, construcciones) está encaminado a la transformación de la naturaleza, a perfeccionar lo que nos rodea para crear un hábitat humano. Pero ¿qué ha pasado entretanto con la persona que ha creado esos productos y artefactos? No podemos olvidar que el hombre es persona por sus actos libres, y no por sus resultados, puesto que éstos no son inmanentes, son externos y quedan fuera del sujeto. Aun siendo condición *sine qua non* que el producto esté técnicamente bien hecho y terminado, lo decisivo es la acción productiva, la actividad humana puesta en juego en la construcción o creación de ese producto o resultado. De modo que el primer beneficiario de la actividad es uno mismo y no hay que esperar el producto para ello. Siempre que actuamos, precisamente porque actuamos, nos hemos hechos mejores o peores en nuestra constitución natural misma. No cabe prescindir de la alternativa

virtud o el vicio. La virtud es un premio que la naturaleza se da a sí misma cuando actúa bien. El perfeccionamiento no consiste en que yo, a golpe de actos libres, al modo existencialista, libere mi esencia cual escultura. No, el perfeccionamiento está intrínsecamente unido a mi libertad moral: siempre que actúo me hago mejor o empeoro, se ha crecido o decrecido. El hombre es capaz de crecimiento irrestricto a través de hábitos y virtudes, puede perfeccionarse internamente, es perfectible. Si ello no fuera posible se carecería de libertad moral. Además, cabe preguntarse: ¿qué sentido tiene el progreso material, el mejoramiento general de las condiciones de vida si el hombre mismo no mejora? Por momentos se tiene la sensación de que todo cambia y progresa a nuestro alrededor, menos el hombre, que sigue siendo el mismo; que muchos progresos económicos traen consigo retrocesos y regresos en lo humano, cultural y espiritual.

6. De qué factores depende el valor perfeccionador del trabajo

Para concretar lo hasta ahora expuesto, podemos preguntarnos: ¿de qué factores depende la valía de la actividad humana o del trabajo? o ¿en qué debemos fijarnos para ver si un trabajo tiene un valor perfeccionador de la persona? Tomás de Aquino sostuvo que Dios puede ser definido como Ser (*Ipsum Esse Subsistens* del Éxodo) y como Amor (del evangelio de San Juan) en perfecta identidad. El hombre, como imagen y semejanza de Dios, habrá de ser descrito como poseedor de un *ser* que culmina en actos de amor. En consecuencia, la valía del propio trabajo, procederá originaria y fundamentalmente de la índole personal de quien lo realiza, y complementaria o conclusivamente del amor con que lo realice. Sobre la base de idéntica dignidad constitutiva de la persona, a más amor, a mejor amor, más dignidad personal. La valía del trabajo deriva de la dignidad personal, de la excelencia constitutiva igual en todas las personas, y del incremento de esa eminencia que cada uno consiga a través del amor. Pero, como la valía constitutiva es idéntica para cualquier persona, el valor de un trabajo vendrá medido exclusivamente en función del amor que ponga al realizarlo quien lo ejecuta. La importancia objetiva de un trabajo, para el bien de quien lo realiza y para la humanidad en su conjunto, estará en función del amor con que ese trabajo se lleve a cabo.¹⁹ Es el amor el que dota de valor al trabajo, y trabajar por amor es una

¹⁹ En lo que expongo sobre el trabajo soy del todo deudor del excelente ensayo de Tomás Melendo *La dignidad del trabajo*, Madrid: Rialp, 1992, el cual se inspira en la espiritualidad del trabajo de San Josemaría.

exigencia ética, hasta el punto de que un trabajo desamorado carece de todo poder perfeccionador.

Un trabajo técnicamente perfecto, pero hecho sin amor, puede mejorar a su autor desde cierto punto de vista, en sentido relativo (será un buen médico o arquitecto), pero no por ello, en un sentido radical, será bueno *como persona*. El trabajo ennoblece al hombre en cuanto trabajador técnico; pero si está informado por el amor, que es la *forma virtutis*, lo ennoblece no sólo en cuanto trabajador sino en cuanto hombre. San Josemaría, quien desarrolló una profunda teología y espiritualidad en torno al trabajo, lo expone con lucidez: “Por eso el trabajo del hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor”²⁰. Solía citar a Machado: “Espacio y buena letra:/ el hacer las cosas bien/ importa más que el hacerlas.” El adverbio “bien” debe modificar intrínsecamente el verbo al que acompaña —“hacer”— y no exclusivamente al resultado de la acción, a las “cosas”. Lo importante es *hacer bien* (las cosas): que la misma operación sea perfecta. Hay, por lo tanto, una prioridad de la acción humana bien hecha sobre el producto. Como se ve, la aventura del trabajo es inseparable de la aventura del trabajador; y la perfección de lo hecho debe redundar en la perfección de quien lo hace. Por contraste, pareciera que ahora únicamente se atiende a las consecuencias que se generan *ad extra* como resultado del trabajo (prestigio, poder, dinero, éxito) y se silencian las consecuencias *ad intra*, que son las consecuencias más importantes generadas por esa actividad, a saber, el mejoramiento cognoscitivo, cultural, ético y espiritual de quien trabaja.

En consecuencia, tres son los factores integrantes de todo trabajo: 1) el producto de ese obrar; 2) las operaciones —manuales o intelectuales— con que se alcanza ese producto; 3) el amor que se pone en todo ello. La categoría ontológica de estos elementos es exactamente el opuesto a como se han enunciado: 1) el amor, 2) el trabajo en cuanto actividad y, por fin, 3) el producto de ese trabajo. Atender no sólo a los zapatos, a la valía del producto, a los resultados —en donde tienen cabida los criterios de eficiencia, calidad—, sino también qué ha acontecido con el zapatero cuando ha realizado ese buen trabajo. Sí, condición *sine qua non* es el logro de los objetivos, la consecución de metas, los beneficios obtenidos, pero mayor debiera ser la preocupación por el enriquecimiento o perfeccionamiento cognoscitivo, ético y espiritual de quienes trabajan.

²⁰ San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, núm. 48.

Hace poco hojeaba de modo distraído un libro de Rensis Likert, al parecer un gurú empresarial, titulado *New Patterns of Management*,²¹ en el que afirmaba que hay dos modos de concebir la empresa: sea una organización en la tarea que deben realizar los hombres, sea una organización centrada en los hombres que deben hacer esa tarea. Lógicamente ambos aspectos son inseparables y complementarios, pero la crucial alternativa radicará en el énfasis prevalente que se otorga a cada uno de ellos. Asimismo, la encíclica *Laborem Exercens* de Juan Pablo II distingue entre trabajo objetivo y trabajo subjetivo, otorgándole mayor importancia a este último. Nos insta a valorar los aspectos antropológicos presentes en el trabajo: la relevancia de la ética antes que la técnica, de la cultura antes que los procesos, de los valores humanos antes que sus estructuras, la primacía del hombre sobre el capital, de la persona sobre el sistema.

Juan Antonio Pérez López, quien fuera destacado profesor del IESE, desarrolló una original teoría de la empresa²² y, entre otros aportes, sostuvo que hay tres motivaciones fundamentales a la hora de trabajar: la *motivación extrínseca*, la *intrínseca* y la *trascendente*. La extrínseca radica en las consecuencias y los resultados externos que se derivan del trabajo: éxito, dinero, honores, prestigio, poder. La motivación intrínseca es la derivada del valor del trabajo mismo que se realiza, la satisfacción que su mismo ejercicio proporciona, donde lo decisivo es el valor del trabajo en sí mismo más que los resultados externos que de éste pueden seguirse. Con ello no se quiere decir que sean del todo ajenas las motivaciones extrínsecas, dado que la atención a los resultados es necesaria, aunque la motivación intrínseca sea superior y más elevada. Sin embargo, la motivación intrínseca no es la más alta. No cabe duda, como lo hemos advertido, que las virtudes son una perfección intrínseca, permiten el crecimiento del ser humano, con ellas se puede más, pero el mero perfeccionamiento del sujeto no es un fin en sí mismo. Por ello la más alta motivación es la trascendente: consiste en disponerse y destinarse al servicio de los demás. De qué sirve todo el elenco de virtudes si no está informado por el amor. De ahí que el egoísta despliega una libertad muy pobre y raquítica. El horizonte dentro del cual se mueve una voluntad egoísta es máximamente estrecho para una facultad constitutivamente abierta, en virtud de su libertad fundamental, a la totalidad de bien. La

²¹ Traducido al castellano por Agustín Gil Lasiera con el título *Un nuevo método de gestión y dirección*, Bilbao: Deusto, 1965.

²² Cfr.: Pérez López, Juan Antonio, *Teoría de la acción humana en las organizaciones: la acción personal*, Rialp, 1991, págs. 60-90.

voluntad egoísta, aunque escoja de una manera libre, escoge lo peor, lo cual implica un oscurecimiento de la facultad intelectual, compatible con la libertad electiva, pero no compatible en forma alguna con la libertad moral. Para Millán Puelles la libertad moral presenta dos facetas o vertientes: “por un lado, consiste en el dominio o gobierno de las pasiones (lo contrario de la servidumbre de las pasiones), y, por otro lado, la elevación al bien común, la cual es otra manera de poseerse a sí mismo, por cuanto en ella el hombre se desprende de las egoístas ataduras que le impiden el ejercicio de las más altas y nobles posibilidades de la facultad de querer”.²³

La motivación trascendente es vivir y actuar no por los resultados que puedan derivarse del trabajo, ni por su mismo valor intrínseco, sino por el servicio que reporta a los demás. Si los otros no pudieran mejorarse, si los demás no fueran susceptibles de virtudes, en ese caso carecería de sentido la motivación trascendente. Hay una libertad más alta que no consiste en *libertad de*, ni en *libertad para*, sino que consiste en ser libre para otro, ser libre *de sí mismo* para servir. Sólo a través de esta donación y desprendimiento de sí mismo, la persona alcanza la plenitud al destinarse al servicio de los demás. Difusivo es el bien, la persona es efusiva. Disponer de sí mismo es darse. Ser libre es ser capaz de dar lo propio: la propia sabiduría, las propias capacidades, incluso –de un modo más radical– a uno mismo. Por eso la posibilidad más alta de la persona radica en su capacidad de amar, de darse uno mismo para el bien del otro. Y como dice el bolero: sin tener otro a quien amar ¿para qué sirve el vivir? Amor, amistad, esto es lo más alto de lo que el hombre es capaz. Solamente se puede ser feliz si a la propia vida se le puede dar un sentido, una finalidad. Para ello es importante que haya alguien que sea el beneficiario de mis esfuerzos, tareas e ideales. No basta saber las cosas, no basta realizar las tareas, es necesario destinarlas a alguien, a personas concretas que se beneficien de mi trabajo y de mi capacidad creadora.

²³ Millán Puelles, Antonio, *El valor de la libertad*, *ob. cit.* pág. 190; y cfr: págs.190-231.

Mención

**Mesianismo político
y democracia procedimental:
nuevos enemigos de la libertad
en América Latina**

Francisco Plaza



Francisco Plaza nació en Caracas, Venezuela, en 1963. Cursó la maestría en Teoría Política y el doctorado en Política en la Catholic University of America, en Washington D.C. Fundador y primer director de la Escuela de Estudios Liberales en la Universidad Metropolitana, Caracas, es profesor de Ciencias Políticas en Palm Beach Atlantic University, Florida, desde 2005. Su publicación más reciente es *El silencio de la democracia* (2011). Su correo electrónico es francisco_plaza@pba.edu.

Luego de casi doscientos años de independencia, todo indica que los pueblos de América Latina han logrado al fin dejar atrás la recurrente amenaza de tener sometida su libertad por regímenes dictatoriales de fuerza. La importancia de este punto de inflexión en la historia reciente de Latinoamérica debe ser reconocida y valorada en su significativa magnitud. Al mismo tiempo, sin embargo, constituye un error grave ignorar que la lucha por la libertad es una tarea permanente y que nuevas amenazas, con un potencial de represión comparable al que alcanzaron las dictaduras militares, han empezado a surgir y cobrar cada vez más fuerza en diversos países del hemisferio. Nuevamente, ideologías y movimientos políticos buscan convencer a los pueblos de América Latina de que la libertad es incompatible con el logro de un objetivo social indispensable. El argumento que pretendía justificar las dictaduras militares, también denominada la “teoría del gendarme necesario”, era que el uso indiscriminado y autocrático de la fuerza se imponía como procedimiento necesario para restablecer el orden y vencer la anarquía, pues aún Latinoamérica no estaría preparada para el pleno ejercicio de la libertad. Sus crueles métodos de represión y sistemática violación de derechos humanos fundamentales terminaron por despojar finalmente de toda justificación a esta forma brutal de gobierno. Ahora el argumento es distinto. Esta vez no es el orden sino el bien común, entendido en términos de igualdad y justicia, el objetivo social indispensable que esta vez se define como antagónico de la libertad. Otra vez se nos intenta convencer de que la libertad es un obstáculo, un “lujo”

incompatible con el deber prioritario de lograr una justa redistribución de la riqueza que permita disminuir las desigualdades sociales y vencer la pobreza crónica en América Latina.

Las ideologías políticas emergentes, inspiradas por el llamado “socialismo del siglo XXI”, comparten con los gendarmes militares del pasado su desprecio por la libertad. Sin embargo, su naturaleza y métodos de acción son radicalmente distintos. Mientras los regímenes militares interrumpían los procedimientos democráticos y sometían la ley a la voluntad arbitraria del dictador de turno, los nuevos enemigos de la libertad utilizan métodos sutiles, pero no por ello menos siniestros, para satisfacer su voluntad de poder. En lugar de derribar a gobiernos democráticos a través de la fuerza, operan como un virus oculto que socava el orden constitucional desde adentro, manipulando y pervirtiendo el espíritu y los procedimientos de la democracia, y ocultando a través de una pseudolegalidad tanto su sistemática violación de libertades individuales como su verdadera naturaleza autocrática.

Venezuela es hoy el punto focal de esta nueva amenaza a la libertad en América Latina, y su potencial destructivo ha logrado irradiarse ya, en mayor o menor grado, a otros países de la región. Se equivocan quienes no ven en el lenguaje de la Revolución Bolivariana nada distinto al mensaje populista de un demagogo particularmente hábil para mantenerse en el poder. El intento por descifrar la comprensión de lo humano que subyace al mensaje de esta revolución y los elementos que sintetizan sus propósitos políticos no es un ejercicio teórico estéril, pues bien podemos encontrarnos ante una comprensión de la realidad con la que simplemente no es posible la coexistencia en libertad.¹

La permanente tarea de proteger los caminos de la libertad en América Latina exige no sólo comprender la naturaleza de esta nueva amenaza, sino también reconocer las causas de la vulnerabilidad de las democracias del hemisferio a la expansión viral de este proyecto político. En particular, supone asimismo procurar restablecer el vínculo indisoluble que une a la libertad con el bien común, justamente la relación que niegan quienes hoy buscan nuevas justificaciones para suprimir la libertad.

Coordenadas esenciales del mesianismo político

Uno de los principios fundamentales en la tradición de la democracia liberal es que la política, desde el punto de vista de sus fines, está siempre

¹ Ver Václav Havel, “The Power of the Powerless”, en *Open Letters*, ed. Paul Wilson (Nueva York: Vintage Books, 1991): 127-132.

limitada por el hecho de que nunca puede ofrecer al ser humano todo cuanto necesita para alcanzar su plenitud. Más allá de lo que la política puede y debe proporcionar, corresponde a cada ser humano, de acuerdo con esta tradición, buscar su plenitud a la luz de su conciencia en el conjunto de opciones vitales inscritas en la vocación humana. En la respuesta libre a esta vocación encuentra o no el ser humano su plenitud. El campo de acción de la política, por tanto, está delimitado por la propia naturaleza humana.

Bajo el título de “Revolución Bolivariana”, alcanzó y se mantiene en el poder en Venezuela un movimiento político con una comprensión de la política diametralmente opuesta a esta tradición: la Revolución Bolivariana reclama y exige lo *total* para la política, en rechazo de cualquier comprensión que suponga *límite* alguno a su potencial de redimir o “liberar” al hombre de las fuerzas del mal. Conforme a la perspectiva mesiánica de este proyecto político, el poder no se ejerce para mejorar éste o aquél aspecto de la sociedad, avanzar gradualmente en el camino de la justicia y el bienestar, o atender las necesidades más urgentes. El propósito de esta revolución apunta a mucho más que eso, pues afirma el concepto de la “utopía posible”, que define como objeto de la política el logro de una situación futura de felicidad, justicia y solidaridad perfectas.² Hablamos de mesianismo político como rasgo esencial de la Revolución Bolivariana pues promete una situación de armonía a la cual el ser humano está irresistiblemente dirigido ahora que este movimiento político ha asumido la responsabilidad de redimir al hombre de la raíz del mal en las fuerzas de la historia.

Desde la perspectiva de esta revolución, la definición de la política en términos de una utopía posible tiene sentido pues la erradicación del mal está al alcance del ser humano siempre y cuando sea capaz de reconocer su origen en las estructuras actuales de la sociedad. En efecto, una dimensión gnóstica siempre acompaña al mesianismo político.³ El líder de la Revolución Bolivariana asegura haber descifrado el mal que subyace a todos los males, así como también el método necesario para transformar las estructuras y erradicar el mal a través de la política. Este líder sostiene haber

² Sobre el concepto de mesianismo político, ver la trilogía de J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londres: Westview Press, 1985); *Political Messianism* (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1968); y *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution* (Londres: Secker & Warburg, 1980). También James H. Billington, *Fire in the Minds of Men. Origins of the Revolutionary Faith* (Nueva Brunswick: Transaction Publishers, 2005). Para consultar la definición de la política y los fundamentos del concepto de utopía posible en los primeros documentos de la Revolución Bolivariana, ver Alberto Garrido, *Documentos de la Revolución Bolivariana* (Caracas: Ediciones del autor, 2002).

³ Sobre la dimensión gnóstica en el mesianismo político, ver Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (Washington D.C.: Regnery Gateway, 1968): 83-114.

descubierto la clave o el secreto para la transformación necesaria, pues ha logrado reconocer que todos los problemas encuentran su raíz definitiva en el “egoísmo capitalista del imperialismo yanqui.” Basta, por tanto, una victoria napoleónica contra este gran mal para que todos los males derivados se resuelvan por añadidura. Según este proyecto político, el objeto de la política es redimir al hombre del mal a través de la transformación radical de las estructuras de la sociedad de acuerdo con esta “clave” para la interpretación de la historia. Como garantes de la posteridad y en virtud de su misión redentora, tiene la Revolución Bolivariana una dimensión pseudo-religiosa pues no puede haber sino obediencia al ideal revolucionario y a su propósito firme de erradicar el mal. Sus métodos de acción, incluso si suponen destrucción o violencia, pueden siempre justificarse con base en la propia naturaleza del terrible mal que se enfrenta.

En la perspectiva de la Revolución Bolivariana, el futuro prometido sólo será posible si se logra aniquilar todo vestigio del pasado que permitía al mal prevalecer. La revolución, por tanto, debe destruir para que la conversión del mal al bien pueda ser completa y radical. De allí el lenguaje de batalla que siempre acompaña al mensaje de este movimiento político. La nación completa se concibe como un gran ejército en esta apocalíptica confrontación, y cualquier ámbito de actividad de la sociedad es propicio para la lucha revolucionaria. La revolución enfoca todas las actividades ordinarias de la vida cotidiana, incluso las más insignificantes, desde la perspectiva de esta inmensa lucha. De allí su continuo llamado a la movilización total de todos los recursos de la nación, indispensable para lograr la unidad esencial decisiva para el triunfo.⁴ Ello explica la razón por la cual, paulatinamente, los grupos intermedios de la sociedad venezolana han sido absorbidos en esta gigantesca tarea del régimen por construir el porvenir. En definitiva, el Estado se va constituyendo en la única referencia para el individuo pues la política, en el contexto de la Revolución Bolivariana, abarca la totalidad de la existencia humana y, por tanto, se erige como el único y verdadero plano de la realidad.

Mucho esfuerzo se coloca en comprender el contenido específico de la ideología de la Revolución Bolivariana. Sin embargo, son vanos los esfuerzos por comprender lo que significaría, por ejemplo, el reino de la justicia y la solidaridad en el socialismo del siglo XXI. Este punto es fundamental

⁴ Sobre el sentido de la lucha revolucionaria y el concepto de movilización total ver Kamaludin Gadshiev, “Totalitarianism as a Twentieth-Century Phenomenon”, en *Totalitarianism and Political Religions*, ed. Hans Maier (Nueva York: Routledge, 1996): 293-311; Hans Barth, “Reality and Ideology of the Totalitarian State”, en *The Review of Politics* 1.3 (julio 1939): 275-306.

pues el mensaje de la Revolución Bolivariana se presenta siempre como un ideario de esperanza para la construcción de un nuevo orden, cuando en realidad no es otra cosa que un movimiento de destrucción permanente.⁵ La verdadera esencia de este movimiento político no está en su doctrina sino en su dinámica como “proceso” de destrucción de todo orden pre-existente.⁶

No obstante su confianza en haber identificado al “capitalismo imperialista” como clave de todas las injusticias, el líder de la Revolución Bolivariana advierte sobre la necesidad de ir más allá de transformar las estructuras económicas y sociales, pues el verdadero reto, repite ahora con mayor insistencia, consiste en crear un nuevo hombre completamente consubstanciado con el ideal revolucionario. En definitiva, el ideario revolucionario solo puede desarrollarse libremente sin el impedimento de una acción humana espontánea. Por tanto, la libertad misma se convierte en el obstáculo más grave a vencer.⁷ De allí el sentido terapéutico del mensaje de la Revolución Bolivariana, dirigido a salvar los hombres de su propia conciencia, escapar de la posibilidad de hacer el mal y descansar así en la verdad revolucionaria. Con el objeto de acelerar el movimiento de la historia, la Revolución Bolivariana busca liberar al proceso no sólo de actos concretos de libertad, sino del propio origen de la libertad en la vida de cada ser humano.⁸ De allí su insistencia en intervenir la educación, y no para adoctrinar a los niños sobre los principios ideológicos del proyecto revolucionario, sino para destruir su capacidad para formar convicciones propias e impedir que actúen como personas libres conforme a la propia conciencia.⁹

⁵ Esta coordinada la desarrolla con gran agudeza Hermann Rauschning, *The Revolution of Nihilism* (Nueva York: Longmans, Green & Co., 1939). Ver también Gerhart Niemeyer, “Lenin and the Total Critique of Society: A Study in Ideological Activism”, en *The Review of Politics* 26.4 (Octubre 1964): 473-504.

⁶ *Ibid.*, 51. Tal y como lo explica Juan Carlos Rey, “para Chávez, su revolución, a diferencia de las clásicas revoluciones que se han dado en América Latina, es un proceso continuo y progresivo, que se desarrolla indefinidamente en el tiempo. Utilizando la expresión de Trostsky ha dicho que se trata de una “Revolución permanente”, en la cual el poder constituyente originario –esto es, el poder revolucionario– está permanentemente activo”. “Mito y Política: el caso de Chávez en Venezuela”, en J. C. Rey y G. T. Avelado, *Actualidad de las formas irracionales de integración política*, Cuadernos del Centenario núm. 3 (Caracas: Fundación Manuel García Pelayo, 2009): 19.

⁷ Sobre las manifestaciones de esta rebelión contra la libertad en el núcleo de la crisis espiritual de la modernismo y su vinculación con el auge del mesianismo político, ver Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, trad. inglesa Edith M. Riley, Anne Englund Nash, y Mark Sebanc (San Francisco: Ignatius Press, 1995); David Walsh, *After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom* (San Francisco: Harper Collins, 1990).

⁸ Ver Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Schocken Books, 2004): 312-13.

⁹ En la Propuesta I del Proyecto Educativo Nacional (PEN) preparado por el Ministerio de Educación para la Nueva República Bolivariana de Venezuela, se establece que el propósito es llevar a cabo un “proceso de ciudadanía de los venezolanos, respecto al hecho educativo”, cuyo fin es “la construcción de una nueva cultura política que garantice la irreversibilidad (subrayado mío) del proceso revolucionario, pacífico y democrático que se está impulsando”. Citado por Juan Carlos Rey en su conferencia “Estado, sociedad y educación en Venezuela”, dictada en el Foro “La Iglesia en el diálogo por una mejor educación para todos”,

En su expresión más extrema, el proyecto de la Revolución Bolivariana consiste en su férrea determinación a utilizar el poder político para transfigurar la naturaleza humana y corregir el orden de la existencia para así alcanzar la perfección en el plano temporal de la historia, en virtud del conocimiento escatológico que este movimiento revolucionario y, principalmente, su líder tienen sobre cómo conducir a la sociedad venezolana al reino feliz de los tiempos finales.¹⁰ Desde esta perspectiva, la vida concreta de seres humanos y su libertad se subordina al proyecto revolucionario.¹¹ El verdadero objetivo de la revolución no son los seres humanos sino asegurar que el proceso revolucionario venza todos los obstáculos en su marcha hacia un futuro de plenitud.

Un factor esencial para reconocer la magnitud de este proyecto político es comprender que su dinámica apunta en la dirección opuesta a lo que ofrece. La Revolución Bolivariana promete libertad pero, por su propia esencia, no puede sino destruirla. El proyecto revolucionario promete el reino definitivo de la libertad. Desde su perspectiva de la historia, el bien no depende de la acción moral de las personas sino de la transformación radical de las estructuras de la sociedad de acuerdo con la fórmula revolucionaria. Las estructuras actuales son intrínsecamente perversas mientras aquellas que vislumbra el ideal revolucionario, y hacia las cuales la sociedad avanza de manera indetenible, son plenamente justas. No son entonces los principios ni la conducta ética de los hombres el fundamento de la justicia en la sociedad. Basta con transformar—destruir— las estructuras para estabilizar la vida humana. La historia de la libertad, entonces, coincide con el proceso redentor de la revolución. La realidad, claro está, es que esta liberación es la destrucción de la libertad verdadera y la creación de un automatismo ciego. Una sociedad definitivamente justa presupone

organizado por el Secretariado Permanente de la Conferencia Episcopal de Venezuela, la Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC) y la Universidad Católica Andrés Bello, y que tuvo lugar en el Aula Magna de la UCAB, el viernes 27 de Abril del 2001. En esta conferencia, Juan Carlos Rey explica con mucha precisión cómo el rechazo al individualismo que se presenta como el gran principio orientador del Proyecto Educativo Nacional es, en realidad, una condena a la libertad individual y al ejercicio del derecho al libre desarrollo de la personalidad.

¹⁰ Eric Voegelin, “The Oxford Political Philosophers”, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol 11, ed. Ellis Sandoz (Missouri: University of Missouri Press, 2000): 24-46. En términos similares, Juan Carlos Rey sintetiza la naturaleza de la aspiración totalitaria que subyace al terror de la siguiente manera: “Desde el punto de vista mítico, la revolución se puede concebir como un acto o una serie de actos, por medio de los cuales se produce un cambio total y radical en el estado de cosas existente, y que introduce un nuevo principio vital en la historia, pues supone la eliminación definitiva no de éste o de aquel mal particular, sino de todo mal de una manera integral y hasta sus últimas raíces. De acuerdo con una visión milenarista, se trata de un proceso de salvación o liberación total, obra de un verdadero Mesías, capaz de asegurar, después de una lucha titánica y descomunal contra las fuerzas del mal, la instauración del “Reino de Dios en la Tierra”. “Mito y Política: el caso de Chávez en Venezuela”, 17.

¹¹ Ver Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 398.

el fin de la libertad pues se niega el hecho de que con el nacimiento de cada ser humano se abre un nuevo inicio. El futuro se mantiene abierto constantemente pues la vida en común se desarrolla en torno a la libertad humana y, por tanto, siempre admite la posibilidad del fracaso. La llamada sociedad perfecta del futuro es, por tanto, un perverso espejismo. Entre la visión de la sociedad perfecta del futuro y la vida en una sociedad libre existe un gigantesco abismo. Mientras una sociedad libre se caracteriza por una pluralidad de expresiones de la vida espiritual, intelectual y moral a través de múltiples manifestaciones del pensamiento y de la cultura, la sociedad perfecta del futuro exige conformidad, rigidez y disciplina.¹² La paradoja que esconde la pretensión de construir un paraíso terrenal a través de la transformación de las estructuras es que en definitiva se pretende librar al hombre de su propia libertad, de manera que, utilizando la expresión de Sartre, ya no esté condenado a ser libre.

La vulnerabilidad de la democracia procedimental

Identificados los rasgos esenciales del mesianismo político que caracteriza el ideario de la Revolución Bolivariana, cabe preguntarse las razones por las cuales ha logrado mantener su legitimidad democrática en Venezuela y proyectar su influencia a otros países de la región, no obstante su claro propósito de supeditar a la persona humana y su libertad a los fines de su proyecto político. Se trata de un fenómeno complejo que incluye una serie de factores de diversa naturaleza. Sin embargo, cualquier análisis de esta nueva amenaza a la libertad debe abordar las causas principales por las cuales las democracias en América Latina son particularmente vulnerables a esta comprensión ilimitada de la política, que invita a los pueblos a renunciar a sus libertades para alcanzar la promesa de un bien común futuro. Sobre este particular, el análisis de la relación entre liberalismo y democracia es especialmente pertinente, pues permite reconocer el origen de una de las más graves vulnerabilidades del sistema democrático liberal contemporáneo.

La democracia moderna es también llamada democracia liberal por los tratadistas porque es el resultado de la confluencia y progresiva armonización en el tiempo de dos corrientes de pensamiento que surgen y se desarrollan como respuesta a problemas distintos de la política. El liberalismo es una contestación al problema de cómo se ejercen las funciones de Estado, mientras que la democracia responde a la cuestión de quién

¹² Havel, "Power of the Powerless", 134-135.

las ejerce.¹³ Así, el liberalismo se enfoca en la realización de la libertad mientras que la democracia ve en la igualdad el principio fundamental a promover y salvaguardar. Libertad e igualdad, pues, se constituyen como las ideas fuerza sobre cuya unidad se desarrolla el Estado democrático liberal moderno. Se trata, sin duda, de nobles ideales que, sin embargo, traen consigo contradicciones difíciles de superar cuando se busca armonizar estos principios en la práctica. Una breve descripción de los criterios esenciales de estas dos corrientes políticas es útil para comprender el significado de esta afirmación.

El liberalismo nace como reconocimiento a la necesidad de resguardar una esfera de libertad personal frente al poder del Estado. Cada ser humano, en todo aquello que incide más directamente en su propia realización como persona –vale decir, su capacidad de actuar el bien conforme a una recta conciencia, buscar la verdad sobre las interrogantes más esenciales de su existencia, desarrollarse en lo que descubre como vocación de vida, dar sentido a la propia vida en la entrega sincera de sí a sus seres queridos, a su semejantes, a su patria– necesita preservar un espacio íntimo para la afirmación de la existencia individual que no puede ser invadido por el Estado. En definitiva, así lo entiende el liberalismo, el individuo logra o no su plenitud personal como consecuencia del contenido que da a su libertad. Dicho esto de otra forma, el liberalismo coloca estrictos límites a la actividad del Estado pues entiende que nuestra felicidad proviene de toda una manera de ser y de vivir que poco depende de lo que ocurra con la política.

Esta afirmación del valor de la libertad individual como condición indispensable para el desarrollo de la persona abrió cauces concretos a un concepto afín que pronto también comenzó a tomar fuerza en la conciencia colectiva. Es necesario y tiene sentido proteger la libertad de cada persona porque todo ser humano tiene un valor único, inconmensurable, una esencial e inmanente dignidad que se deriva de su propia existencia. Las tesis liberales, por tanto, enfocadas en limitar los poderes del Estado y en someterlo a normas jurídicas precisas para regular su actividad, fueron pronto complementadas con esta conciencia sobre la igualdad fundamental de todos los seres humanos, en virtud de la dignidad esencial que todos poseemos como personas. En el plano político, este ideal se tradujo en el propósito de lograr que la voluntad y actividad del Estado fuera formada y ejercida por todas las personas que están sometidas a ella. En otras

¹³ Ver Manuel García Pelayo, *Derecho constitucional comparado* (Madrid: Alianza, 1984).

palabras, que el “pueblo” a quien se dirige el poder del Estado fuera, al mismo tiempo, sujeto de este poder.

La democracia liberal moderna nace entonces apoyada en estos dos principios fundamentales sobre la persona humana: a) todo ser humano tiene una dignidad esencial que deriva de su propia naturaleza; b) toda persona requiere preservar un conjunto de libertades individuales para alcanzar la plenitud a la que está llamada. Y la política, en consecuencia, se entiende como esencialmente referida a estos principios: nunca puede la dignidad de las personas y el conjunto de sus libertades individuales subordinarse a un proyecto político.

La confluencia de la tesis liberal con el ideal democrático, al menos en el plano teórico, suscita una contradicción difícil de resolver. La contradicción se deriva de la dirección opuesta a la que apuntan, respectivamente, el liberalismo y la democracia cuando ambos idearios se despliegan conforme a su propia lógica. Mientras que el liberalismo coloca el énfasis en el individuo, la democracia insiste sobre el valor del colectivo. ¿Qué pasa cuando estos dos valores entran en pugna? Esta interrogante se refiere, claro está, al problema de si puede una democracia someter al veredicto de las mayorías la preservación o no de las libertades fundamentales indispensables para el desarrollo de la persona. Planteado de otra manera, ¿qué pasa en una democracia cuando no es ésta o aquella forma de atender problemas lo que toca decidir sino cuando son sus propios fundamentos los que están en juego? ¿Puede un pueblo decidir no ser libre? ¿Puede el respeto a la dignidad del ser humano ser objeto de una contienda electoral?

Al enfrentarnos a estas preguntas, descubrimos que el verdadero drama, en términos prácticos, es que tales preguntas puedan llegar a ser formuladas. ¿Cómo llega un pueblo a plantearse esta disyuntiva? ¿Qué le lleva a estar dispuesto a renunciar a su libertad para alcanzar un ideal político? ¿Qué sucede cuando el valor de la libertad y la dignidad del ser humano dejan de ser fundamentos ciertos para convertirse, más bien, en opciones a ser decididas conforme a la fuerza de los números?

Una de las tentaciones permanentes de la democracia liberal moderna ha sido el intento de prevenir la contradicción entre liberalismo y democracia renunciando a los principios que le sirven de fundamento, distorsionando así el sentido original de estas corrientes de pensamiento. Empecemos con el liberalismo. Se trata, como explicamos antes, de preservar para la persona una esfera íntima para el ejercicio de la libertad. Al cabo de un tiempo, sin embargo, la necesidad de preservar un grado de autonomía

frente al Estado llegó a transformarse en el deseo de lograr una autonomía absoluta. Progresivamente comenzó a creerse que la libertad, para que realmente fuera autónoma, debía protegerse no sólo de la injerencia del Estado sino también de la verdad como tal. De acuerdo con esta forma de comprender la libertad, el ser humano debe ser el único origen de las decisiones que toma. Si abraza alguna idea, alguna creencia, lo hará porque son suyas, personales, y no porque sean ciertas. Cualquier verdad objetiva, que se origine fuera de la persona, se considera como amenaza a esa autonomía en el ejercicio de la libertad. Así entendida en términos de autonomía personal absoluta, la libertad va perdiendo su vínculo con toda verdad objetiva para convertirse, finalmente, en un simple acto de elección, en la manifestación de una preferencia personal que no deja de ser sino una opinión, un punto de vista. Con esta redefinición de la libertad, entendida ya no en términos de su valor como facultad esencial para el desarrollo de la persona, sino en términos de autonomía absoluta, se transforma también el sentido original de la democracia. Antes indicamos que la democracia surgió como expresión política del reconocimiento de la dignidad de todo ser humano. Este principio, sin embargo, también se transforma radicalmente al reformularse el concepto de libertad. Al no haber verdades objetivas sino preferencias personales, el veredicto de la mayoría se convierte en el único mecanismo para dirimir las diferencias y lograr que la sociedad se pronuncie ante opciones diversas, todas en principio igualmente válidas. Lo electoral, en consecuencia, pasó de ser una herramienta de la democracia, para constituirse en su propia esencia. Esta es la perspectiva de autores como Kelsen, cuando afirman que el relativismo es la verdadera esencia de la democracia. Al no haber verdades objetivas, la democracia no es más que un *modus procedendi*, una forma de gobierno que funciona mientras exista la disposición de tolerar puntos de vista distintos a los nuestros. La tolerancia, entonces, entendida como aquella actitud de apertura necesaria por no existir verdades objetivas, pasa a sustituir a la libertad y la dignidad del ser humano como piedra angular de la democracia.

Las democracias que escogen este camino pueden sobrevivir mientras la conducta de la gente y de sus líderes encarne aquellas verdades fundacionales que ahora, por una tolerancia mal entendida, ya nadie se atreve a proclamar. Es posible que una democracia funcione sin una formulación explícita de las verdades que le sirven de fundamento mientras todavía sus principios estén contenidos en la práctica. Si, por el contrario, la democracia

deja de ser una forma de vida que encarna verdades concretas sobre el ser humano para convertirse en una simple forma de gobierno, apoyada sólo en un conjunto de reglas procedimentales para dirimir distintos puntos de vista sobre el valor de la persona humana y su libertad, y en donde la fuerza de los números priva sobre la verdad, los procedimientos formales de la democracia se hacen incapaces para contener el impulso de fuerzas que son completamente contrarias a su espíritu. Al desprenderse de sus fundamentos y apoyarse únicamente en el veredicto de la mayoría como único criterio de verdad, la democracia se coloca en situación de extrema vulnerabilidad para mantener vigentes aquellos principios fundacionales que son su propia razón de ser. En efecto, los principios fundacionales de un país democrático, en condiciones ordinarias de estabilidad, sirven como premisa del debate político. Como conjunto de verdades compartidas sobre el sentido y valor de la existencia humana en sociedad, son el punto de partida que permanece incontrovertido en medio de la polémica política. Nos referimos, claro está, a los principios relativos al significado de la vida humana, al valor que tiene la libertad en el desarrollo de la vocación personal, y a la función que, en consecuencia corresponde a la acción política.¹⁴ Son también los principios que prevalecen en la propia actividad política cuando los dirigentes reconocen la dignidad humana de sus adversarios y por tanto se someten voluntariamente a un pacto implícito de acuerdo con el cual no se levantan emociones dirigidas a producir fracturas irreconciliables en la sociedad, arrogándose para sí mismos el monopolio de la verdad mientras se acusa a todo rival político de traición a la patria.¹⁵ En tales circunstancias, las distintas alternativas políticas ofrecen sus respectivas perspectivas sobre cómo proteger y concretar los principios, pero siempre en la seguridad de que más allá de las discrepancias, existe un rumbo compartido al que la sociedad en su conjunto apunta, pues permanece aquella *homonoia* o acuerdo básico acerca de lo bueno y de lo malo del *ethos* humano.¹⁶ Mientras existe unidad en torno a los principios y su espíritu permanece vivo, los procedimientos democráticos sirven como punto de encuentro en medio de las diferencias, pues se mantiene la condición esencial de una democracia –el demos–, vale decir, una sociedad suficientemente unida como para reaccionar como unidad bajo la guía de un liderazgo político.

¹⁴ Ver Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987): 27-75.

¹⁵ Eric Voegelin, "Extended Strategy: A New Technique of Dynamic Relations", *The Journal of Politics* 2.2 (Mayo 1940): 186.

¹⁶ Ver Joseph Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics* (Nueva York: Crossroad, 1988): 182-203.

Quebrado el consenso primordial, se apela al veredicto de la mayoría para contraponer visiones irreconciliables acerca de los asuntos más críticos sobre el destino de la persona humana, como son el significado de la vida, el valor de la libertad, la noción de justicia y el sentido del bien común. En tales condiciones, la discusión racional como requisito indispensable de la democracia no puede prevalecer pues los participantes en el debate no comparten la matriz de realidad en la que todos los asuntos específicos de nuestra existencia como seres humanos están en definitiva enraizados.¹⁷ Cuando no es obvio para todo participante en el debate que, por ejemplo, toda vida humana es digna o que la libertad es condición indispensable para el desarrollo pleno de la persona, se rompe toda posibilidad de comunicación sobre lo justo y lo injusto, lo cual es precisamente lo que distingue al ser humano de otros animales gregarios según la conocida definición de Aristóteles del hombre como ser social por naturaleza. En esta situación, se pierde el verdadero fundamento de lo que anima y da cohesión a la vida en sociedad.¹⁸ En tales circunstancias, no son suficiente salvaguarda los procedimientos formales de limitación y separación de poderes o la convocatoria periódica a elecciones.

En el caso venezolano, el mito del poder absoluto de la soberanía popular abrió las puertas a la sistemática demolición “legal” del orden constitucional anterior a 1999 y, desde entonces, se ha constituido en la principal credencial de legalidad democrática de la Revolución Bolivariana. De acuerdo con este mito, no existe ningún otro principio de legitimidad del Estado distinto de la decisión de la mayoría, que entonces ocupa la posición de la “verdad” en la vida de la sociedad. Así, la legitimidad democrática nada tiene que ver con los contenidos pues lo único importante es el acto electoral como mecanismo para transferir al Estado el poder originario del pueblo. En consecuencia, lo electoral se erige en criterio y fin de la democracia, olvidándose entonces que “la democracia es un ordenamiento y, como tal, un instrumento y no un fin, por lo que, por tanto, su carácter moral depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse”.¹⁹

¹⁷ Eric Voegelin, “On Debate and Existence”, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 12, ed. Ellis Sandoz (Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press, 1990): 36.

¹⁸ Referencias fundamentales para comprender esta aproximación a la democracia son Hans Kelsen, “Foundations of Democracy”, *Ethics* 66.1 (Octubre 1955): 1-101; y Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Nueva York: Cambridge University Press, 1989). También Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, en *The Virginia Statute for Religious Freedom*, ed. Merrill Peterson y Robert C. Vaughan (Nueva York: Cambridge University Press, 1988): 257-82.

¹⁹ Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 70.

No deja de sorprender que aún sea necesario alertar sobre la necesidad de colocar límites a la soberanía popular. En el movimiento histórico que dio origen a las democracias liberales modernas, siempre hubo conciencia de la importancia de prevenir la tiranía de las mayorías. Ello es el origen de los mecanismos constitucionales para garantizar el derecho de las minorías contemplados prácticamente en todos los sistemas constitucionales modernos, así como la práctica común de incluir en las constituciones un conjunto de derechos individuales inalienables, no sujetos al veredicto popular.

En efecto, la totalidad de los ciudadanos —el pueblo— es soberana en el sentido de que ningún individuo o grupo puede atribuirse autoridad a menos de que le haya sido delegada. Esta afirmación, sin embargo, no significa que el pueblo, o aquellos en quienes ha delegado su autoridad, tienen soberanía sobre la totalidad de la existencia de los individuos. Hay una parte de la existencia humana que necesariamente permanece individual e independiente y, por derecho, excluida de toda competencia social. En el punto donde comienza la independencia de la existencia individual termina la jurisdicción de la soberanía popular. Si una sociedad atraviesa esta frontera y busca legitimar actos que nunca pueden ser justificados, es tan culpable como el dictador que sólo tiene la fuerza de la armas como título de autoridad.²⁰ Cuando una autoridad invade los derechos individuales, no importa la fuente de donde emana.

En el mito de la soberanía popular absoluta suele pasarse por alto que la separación de los poderes del Estado y los sistemas de pesos y contrapesos —*checks and balances*— no funcionan si el poder que transfiere el pueblo a los gobernantes es ilimitado. Los poderes gubernamentales pueden estar divididos, pero si el poder de las distintas ramas del Estado es ilimitado, sólo será necesaria una coalición y ya no habrá remedio al despotismo. Lo importante no es que los derechos individuales no puedan ser violados por un poder del Estado sin la aprobación de los otros, sino que la violación de tales derechos sea igualmente prohibida para cualquiera de los poderes del Estado, así actúen en conjunto. No es suficiente que el ejecutivo deba apelar a la autoridad del legislativo. Lo importante es que legislador no esté autorizado a legitimar una acción que excede su competencia. Importa poco que el poder ejecutivo no tenga el derecho de actuar por encima de la ley, si al mismo tiempo no se reconoce la existencia de ciertos asuntos que la ley no puede permitir.

²⁰ Sobre el tema del poder ilimitado de la mayoría, seguimos aquí los argumentos de Benjamin Constant, *Principles of Politics Applicable to All Representative Governments*, en *Political Writings*, trad. y ed. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988): 175-183.

Los ciudadanos poseen derechos individuales independientes de toda autoridad social o política, y cualquier autoridad que viole estos derechos se hace ilegítima. La soberanía del pueblo no es ilimitada pues está circunscrita a los límites establecidos por la justicia: la voluntad de todo un pueblo no puede hacer justo lo que es injusto por naturaleza. Los representantes de una nación no tienen derecho a hacer lo que tampoco corresponde al pueblo en su conjunto. La soberanía popular no puede delegar a nadie una autoridad que no le corresponde. Desde luego, sólo es posible reconocer estos límites si se reconoce que la democracia, más que una forma de gobierno, es una forma de vida que encarna verdades fundacionales sobre la dignidad de la persona humana y el valor indeclinable de su libertad.

En una suerte de consenso emergente, que cobra cada vez más fuerza en los pueblos de América Latina, la democracia no tiene fundamento alguno en la verdad y el destino de la nación y sus ciudadanos se somete al poder ilimitado de la mayoría. Ello significa, de continuar esta tendencia, que las naciones del hemisferio terminarán por rechazar a la razón como sustrato de la política para optar más bien por la fuerza —la fuerza de los números— como el factor determinante para la cohesión social.²¹ En sentido estricto, ya ni siquiera será propio hablar de sociedades políticas sino de una situación de barbarie, en el sentido en el que Hobbes, por ejemplo, describe al estado de naturaleza: la vida y libertad de toda persona sometida a la voluntad arbitraria del más fuerte.

Libertad y bien común

Antes indicamos que así como las dictaduras militares pretendieron justificar la supresión de la libertad como mecanismo indispensable para mantener el orden, los proyectos mesiánicos del presente colocan a la libertad como un obstáculo para el bien común. Una democracia procedimental, divorciada de toda verdad fundacional y apoyada únicamente en la celebración de procesos electorales, somete al veredicto de la mayoría si acaso el pueblo está dispuesto a renunciar a su libertad para alcanzar los objetivos de un

²¹ Ver Juan Carlos Rey, “Constitución y Poder Constituyente en el proyecto político de Hugo Chávez”, *SIC* LXX.697 (Agosto 2007): 307-316. En este ensayo, Rey analiza el propósito del proyecto político de Chávez de reducir unilateralmente la pluralidad de valores y principios consagrados en la Constitución a los de un solo signo político y advierte que “el hecho de que una cierta mayoría numérica apruebe formalmente una Constitución no garantizará la existencia de un verdadero orden político constitucional, si su contenido no es conocido y aceptado por una importante parte de la ciudadanía, que debería superar, en mucho, la simple mayoría. Y aquí parece oportuno recordar que la totalidad de los grandes teóricos jusnaturalistas, desde Hobbes a Rousseau, consideraban que para la legitimidad de una decisión fundamental, como lo es la aprobación del contrato social original, no bastaba con el voto favorable de la mayoría de los ciudadanos, sino que se requería la unanimidad.”

proyecto político. En la tradición de la democracia liberal, la libertad individual es condición esencial del bien común, independientemente del veredicto de las mayorías. Este principio, sin embargo, sólo se reconoce si se analiza la relación entre bien común y libertad afirmando las verdades sobre la persona humana que sirvieron de fundamento al desarrollo del orden democrático liberal.

El tema del bien común, es cierto, encierra uno de los problemas centrales de la filosofía política: ¿es la sociedad para cada uno de nosotros, o somos cada uno de nosotros para la sociedad? Aún sin habernos detenido a reflexionar detenidamente sobre este problema, inmediatamente constatamos que se trata de una pregunta que refleja dos realidades no necesariamente opuestas entre sí. Por una parte, reconocemos que la persona no puede ser un instrumento para la realización de los fines del Estado. Es una aberración que un gobernante nos diga que los fines de su proyecto político deben cumplirse aún a costa de la persona humana. Sin embargo, al mismo tiempo admitimos que un ciudadano debe ser capaz de sacrificarse, e incluso morir por su patria. Dice el adagio latino: dulce y decoroso es morir por la patria. ¿En qué sentido, entonces, es la sociedad para cada uno de nosotros, y cuándo somos cada uno de nosotros para la sociedad? Frente a esta disyuntiva, ¿nos dice el concepto del bien común que, en definitiva, el bien de la sociedad es superior al bien de las personas que la conforman?

El hombre, aun cuando pertenece a la sociedad política, a la que a veces, incluso, debe sacrificar su vida, no es parte de la sociedad en virtud de todo lo que él es, en virtud de su totalidad. El bien común está tan íntimamente ligado a la naturaleza humana que sólo puede preservar su verdadero significado teniendo siempre en cuenta un concepto integral de persona humana. En efecto, una realidad objetiva de los seres humanos como personas es la necesidad de entrega como condición para la plena realización. De allí que cuando Aristóteles define al hombre como animal político, no sólo se refiere a la necesidad que como individuos tenemos de la sociedad para satisfacer nuestros requerimientos materiales para la subsistencia. En virtud de nuestra realidad como personas, la sociedad también responde a las necesidades del espíritu. La sociedad es necesaria para el desarrollo de la razón y para la formación de la virtud. Y, más allá todavía, la sociedad responde a las necesidades de trascendencia de la persona, a su vocación de entrega, y al aspecto de generosidad radical que está escrita en lo más profundo del ser.

Esta realidad abre una perspectiva mucho más amplia para comprender la realidad del bien común y su vínculo con la libertad: en cuanto persona, el hombre exige por naturaleza vivir en sociedad en virtud de las perfecciones mismas que le son propias, y no sólo en virtud de sus necesidades. Vive en sociedad como condición para alcanzar su plenitud tanto espiritual como material. El bien común se realiza en las personas y, por tanto, supone el máximo de libertad posible y el reconocimiento a sus derechos fundamentales. Encierra como valor principal el más elevado acceso posible de seres humanos a su vida de persona y a su libertad de desenvolvimiento, así como a las comunicaciones de bondad que de ella proceden. Esta es la clave para comprender la íntima relación entre libertad y bien común, así como para determinar los límites de la autoridad. Así como es un mal grave que se le entregue a la comunidad algo que un individuo puede hacer por su propia iniciativa e industria, asimismo es una injusticia, un mal grave y una perturbación del orden correcto asignar a una asociación mayor algo que grupos menores y subordinados pueden hacer por sí mismos. De acuerdo con este principio, importa mucho para el bien común que personas particulares se ocupen de sus bienes particulares. Una comunidad tendrá mayor vida y perfección en la medida en que sus partes estén llenas de iniciativa y actividad, y no que actúen simplemente como instrumentos para transmitir la iniciativa del todo. A los líderes mesiánicos les cuesta mucho aceptar esto. Creen ellos que su visión de futuro, que su amor a la patria y deseos de justicia son mejores y más elevados que el de todos los demás. Consideran entonces su deber regir y ordenar todo, con lo cual quitan a las personas la posibilidad de decidir en libertad el camino para su propia plenitud. Es posible reconocer la gravedad de esta actitud al insistir sobre la dimensión fundamental de generosidad inscrita en la vocación del hombre como persona. El líder mesiánico roba a los individuos y a las comunidades aquellas oportunidades concretas que son ocasión de entregarse los unos a los otros. El líder mesiánico, en su afán por ampliar el ámbito de su autoridad, castra en lo más fundamental las expresiones más genuinas y significativas del ser humano.

De todo esto se deduce que el bien común no se mantiene en su verdadera naturaleza si no respeta aquello que es superior a él, si no se subordina al orden de los valores supratemporales de los que depende la vida humana. Esta subordinación se refiere también a todo aquello que, al pertenecer por naturaleza al orden de lo absoluto, trasciende de por sí a la sociedad política: derecho natural, reglas de justicia, exigencias del amor fraterno,

y vida del espíritu en libertad. Cuando una sociedad humana desconoce esta subordinación y, en consecuencia, busca erigirse en bien supremo, pervierte automáticamente la naturaleza misma del bien común.²² Con ello, se desvía gravemente de los caminos de la libertad.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

²²Jacques Maritain, *La persona y el bien común* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1947): 78.

r

a

r

i

b

e

e

d

a

e

a

Mención

**La paradoja del Estado:
el conflicto entre la economía
y la política**

José Roberto Suárez Rodríguez



José Roberto Suárez Rodríguez nació en la ciudad de Guatemala en 1986. Realizó sus estudios superiores en la Universidad Francisco Marroquín, de donde egresó con los títulos de abogado, notario y licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Actualmente cursa la maestría en Derecho Corporativo en la Universidad Rafael Landívar, trabaja en Quezada & Suarez y presta servicios profesionales a la municipalidad de Guatemala. En agosto de 2006 publicó el artículo “Cristiano hayekiano (mas no religioso)” en la revista electrónica del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Francisco Marroquín. Su correo electrónico es josersuarez@me.com.

Según lo afirma Llewellyn H. Rockwell Jr. en su libro *Speaking of Liberty*, la Escuela Austriaca hace uso de la economía para procurar entender cómo las personas cooperan y compiten en el proceso de satisfacer necesidades, ya sea colocando productos o servicios o bien encontrando nuevas formas de construir un próspero orden social, y que cada vez que el gobierno interviene en el mercado, sea de buena o de mala intención, genera consecuencias que van en detrimento de la prosperidad y de la libertad. Resulta ser que el gobernante al intervenir satisface, a corto plazo, los intereses de unos pocos y perjudica a la gran mayoría.

En escasas ocasiones nuestro mundo se ha desenvuelto según lo idealizaron los grandes expositores de la Escuela Austriaca de Economía; a lo mejor han habido destellos y eventos en los que se han materializado algunas de sus ideas. Es el deber de todos como seres humanos y como ciudadanos esforzarnos por alcanzar la libertad, entendida ésta en todos sus ámbitos, a fin de que como individuos podamos desenvolvernos plenamente como personas.

Como lo expone Peter Boettke en su libro *Why Perestroika Failed: The Politics and Economics of Socialist Transformation*, el camino a la libertad económica es uno lleno de dificultades, pues el conflicto entre política y economía resalta en este trayecto. Esto se debe a que el político busca ostentar el poder por la mayor cantidad de tiempo posible, y entiende que el aspecto económico es determinante para lograrlo. La historia ha demostrado que gran parte de las guerras, sean domésticas o internacionales, ha iniciado a causa de

la intervención gubernamental en el marco económico de una sociedad, limitando el libre comercio. Los hechos acaecidos en la Yugoslavia de 1990 es uno de los tantos acontecimientos que respaldan tal aseveración.

Los claros progresos en libertad –económica, principalmente– han sido conatos de entusiasmo que se han limitado a buena parte del siglo XIX, y en ellos los postulados más importantes fueron la libertad de industria, de pensamiento, de comunicación y de prensa, todo ello en búsqueda de consolidar una oposición ante las autoridades del Estado, como se vio en el año de 1989 en las protestas de la Plaza de Tian’anmen así como en la creación del Foro Cívico de Checoslovaquia. Pero, en realidad, la humanidad como tal no ha experimentado la existencia de un Estado, sociedad, comunidad, país o nación que haya vivido la experiencia que los expositores de la Escuela Austriaca concibieron.

El panorama es desalentador. Pareciera que hoy en día ningún país camina resuelto a, por lo menos, asemejarse a la concepción de un Estado “austriaco”. Y es que se desprende del análisis que hace Boettke que la esfera política tiende a desplazar a la esfera económica, detalle que no pasó por alto Ludwig Von Mises al analizar la acción humana y el individualismo metodológico. La naturaleza ha dispuesto que entre nosotros existan quienes tengan por prioridad la obtención de poder, la autoridad sobre sus semejantes y, consecuentemente, la noción de que sus ideas y directrices deben prevalecer sobre las ideas de otros. Es entonces que Mises identifica el meollo del asunto, resaltando que el problema estriba en el cálculo económico cuando es realizado por medio de una planificación centralizada, pues, dado que cada individuo valora sus opciones de una manera distinta y asigna distintos valores a los distintos medios que se le presentan para satisfacer sus necesidades, le es imposible a un grupo de gobernantes determinar los precios a cada uno de los recursos, productos y servicios que se encuentren disponibles en una plaza determinada.

Analizando las premisas expresadas por la cúpula austriaca es posible observar una crítica del hombre inminentemente utilitarista; es decir, de un hombre que se dispone a escoger la opción que tienda a garantizar su contentamiento y no así su bienestar. Mises expone en su libro *La acción humana: Tratado de economía* que lo opuesto de la acción no es la inacción sino más bien el contentamiento, pues en un estado de contentamiento una persona no verá necesidad ni motivación alguna para cambiar lo que está haciendo o dejando de hacer, lo cual puede llevar a un individuo a tomar decisiones que le perjudiquen, que lo alejen de su propio bienestar. Gabriel Zanotti, en su libro *Introducción filosófica al pensamiento de F. A. Hayek*,

señala que es necesario atender el aspecto moral para determinar lo que pueda considerarse como bienestar y, en concordancia con el concepto de individualismo metodológico, reconoce que cada individuo valorará y considerará de manera distinta lo que es su bienestar.

Sin embargo, la historia nos ha demostrado que la naturaleza del hombre es explotar sus virtudes, que el hombre fue creado para utilizar sus cualidades, habilidades y aptitudes para superarse mediante el trabajo o la profesión que ejerce. Juan Pablo II, al referirse al asunto en cuestión en la encíclica *Excelsius Laborum*, plasmó las siguientes palabras sobre el hombre y el trabajo:

El trabajo es un bien del hombre –es un bien de su humanidad–, porque mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido “se hace más hombre”.

De tal suerte que, a medida que cada individuo trabaja, mejora no sólo su propia condición sino también la condición humana. En esa misma línea de pensamiento Mises afirma que el agente determinante en un mercado no es el comprador sino el empresario, pues en el ejercicio diario de su empresa, en esa búsqueda constante por alcanzar su propio bienestar, abastece a la sociedad de aquellos bienes o servicios que la misma sociedad demanda y, además, puede apreciar cómo los individuos valoran los productos o servicios que se ofrecen en el mercado; es decir, puede observar las variaciones del cálculo económico mientras suceden.

Peter Boettke sostiene que ésa es la ventaja que tiene el individuo y el mercado libre sobre una planificación centralizada, al decir:

El problema con la planificación centralizada nunca ha sido la idea de la planeación en sí, sino más bien el hecho de que esa planificación se encuentra limitada a la imaginación de las autoridades estatales. La planificación dentro de un mercado que garantiza la libertad de industria es vasta pero, al encontrarse descentralizada y al nivel de cada empresario que activamente participa en él, se desencadena un proceso de aprendizaje y descubrimiento que el Estado nunca podrá replicar.

Ahorabien: es importante reconocer que la mayoría de los Estados modernos, entre ellos algunos Estados latinoamericanos que están procurando salir del subdesarrollo en el que se encuentran, consignan en su Carta Magna que se respetarán los derechos inherentes al ser humano, entre ellos el de la vida, la seguridad, la justicia, la paz, la propiedad privada y la libertad; y comprendido dentro del derecho a la libertad, el derecho a la libertad de

industria, comercio y trabajo. Sin embargo, y de forma irónica, muchos de esos Estados contemplan y ponen en práctica directrices altamente perjudiciales al libre mercado, como altas tasas impositivas (en algunos casos dichas tasas son tan altas que son consideradas confiscatorias). Asevera Rockwell que la regulación gubernamental limita las opciones de los empresarios y levantan barreras al ejercicio del talento empresarial; las medidas relacionados con la seguridad, la salud y las regulaciones proteccionistas laborales no sólo inhiben la producción sino que impiden el desarrollo de nuevos y mejores métodos de producción.

El problema radica en que el gobierno, para funcionar, requiere de ingresos; ingresos que obtiene de la contribución de los individuos que conforman el grupo de gobernados. Manifiesta Rockwell Jr. que al funcionario público se le presenta un conflicto de intereses; se encuentra en un estado sumamente contradictorio pues debe velar por el bienestar social y también por el propio, pero no sólo eso, debe además velar por el interés estatal. En su función deberá satisfacer el interés de tres partes: si el Estado no recauda suficientes fondos, dos de las tres partes estarán inconformes; si recauda demasiados fondos, una de las partes estará disgustada.

La teoría Hume-Hayek, relativa a la manera en que el Estado debe comportarse, establece que las estructuras gubernamentales deben existir únicamente para establecer las normas que incentiven a los individuos a experimentar y participar en el mercado. El peligro inminente es que por intereses políticos esos derechos fundamentales, esas garantías individuales, ese marco regulatorio *ad hoc* para la obtención de la libertad económica no sea más que letra muerta.

En el caso de Guatemala, el Estado, dice la Constitución Política, garantiza el ejercicio de la propiedad privada, y va más allá, pues agrega que, además, el Estado deberá crear las condiciones necesarias para facilitar al propietario el disfrute de sus bienes, de manera que alcance el progreso individual y el beneficio nacional en beneficio de todos sus ciudadanos.

James Madison señaló, a inicios de la década de los 1800, la paradoja sobre la cual opera el Estado al manifestar que debemos encontrarnos frente a un Estado que ha sido facultado por sus ciudadanos para que los gobierne y, una vez que estos se encuentren debidamente gobernados, el Estado debe gobernarse a sí mismo, limitando su ámbito de acción. Es decir: al mismo tiempo que el Estado regula, promueve e incentiva la consecución del bienestar común, debe estar restringido por normas de orden constitucional que limiten su poder y que no limiten a aquellos

empresarios que deseen competir para prestar los servicios que el Estado oportunamente preste. Rothbard era particularmente partidario de esta idea; de hecho, estableció en su libro *El hombre, la economía y el Estado* que los únicos verdaderos monopolios serán los que cree el Estado, pues los mercados son demasiado competitivos como para que un monopolio pueda perdurar.

La realidad actual es que el Estado, por un lado, procura crear oportunidades e incentiva la inversión y, por el otro, la restringe y desincentiva con mecanismos proteccionistas que parecen vestigios de una sociedad gobernada por una autoridad totalitarista acostumbrada a recibir y aceptar las directrices de una planificación centralizada. Funcionarios públicos que invierten todo su tiempo en tratar de regular y controlar el mercado y políticos que buscan mantener al empresario en un ámbito muy restringido, en que los derechos de propiedad no se encuentran garantizados y la inversión a largo plazo puede incluso ser prohibida: el resultado de estas medidas siempre será el mismo, pobreza generalizada, despotismo y decadencia.

Llewellyn Rockwell Jr. manifiesta, acertadamente, que, si bien un pequeño grupo de personas conforma el gobierno, éste no puede por sí solo imponer sus criterios. Todos los regímenes dependen del consentimiento de los gobernados. Mises denominó ese consentimiento como la aceptación de la administración existente, ya sea que los gobernados la vean como un mal menor, como un mal inevitable o como un mal necesario, pues no consideran otra opción viable.

*

Con el fin de ejemplificar esta realidad paradójica, a continuación expondré una de las tantas situaciones en las que el Estado de Guatemala, por un lado, incentiva una actividad y, por el otro y de forma simultánea, la desincentiva.

La Constitución Política de la República de Guatemala reconoce y protege la actividad lucrativa que ejerce cualquier persona física o jurídica, sea en forma individual o colectiva, por medio de la cual interviene directa o indirectamente entre productores y consumidores con el objeto de facilitar y promover la circulación de la riqueza. Asimismo, el Estado de Guatemala tiene por obligación la promoción del desarrollo ordenado y eficiente del comercio del país, así como el crear las condiciones adecuadas para promover la inversión de capitales nacionales y extranjeros, todo ello con el objetivo de lograr la utilización adecuada de los recursos naturales

y el potencial humano para incrementar la riqueza, tratar de lograr el pleno empleo y, consecuentemente, la equitativa distribución del ingreso nacional. Así, el artículo 43 de la Constitución Política de la República de Guatemala establece que se reconoce la libertad de industria, de comercio y de trabajo, salvo las limitaciones que por motivos sociales o de interés nacional impongan las leyes.

Para lograr tales fines, en el ámbito de las exportaciones, el Estado de Guatemala promulgó en 1989 la Ley de Fomento y Desarrollo de la Actividad Exportadora y de Maquila, en la cual contempla que todas aquellas personas que se sometan al amparo de dicha ley gozarán de beneficios e incentivos fiscales que les permitirá un acertado cálculo económico.

En el artículo 12 de dicho cuerpo legal se establece que las empresas de personas individuales o jurídicas que se dediquen a la actividad exportadora o de maquila bajo el Régimen de Admisión Temporal gozarán de los beneficios siguientes:

- a) Suspensión temporal del pago de derechos arancelarios e impuestos a la importación, con inclusión del Impuesto al Valor Agregado –IVA–, sobre las materias primas, productos semielaborados, productos intermedios, materiales, envases, empaques y etiquetas necesarios para la exportación o reexportación de mercancías producidas en el país [...].
- b) Suspensión temporal del pago de derechos arancelarios e impuestos a la importación, con inclusión del Impuesto al Valor Agregado –IVA–, sobre los muestrarios, muestras de ingeniería, instructivos, patrones y modelos necesarios para el proceso de producción o para fines demostrativos de investigación e instrucción [...].
- c) Exoneración total del Impuesto Sobre la Renta que se obtenga o provenga exclusivamente de la exportación de bienes que se hayan elaborado o ensamblado en el país y exportado. Tal exoneración se otorgará por un período de diez años [...].
- e) Exoneración total de los derechos arancelarios e impuestos a la importación con inclusión del Impuesto al Valor Agregado –IVA–, a la importación de maquinaria, equipo, partes, componentes y accesorios necesarios para el proceso productivo [...].

f) Exoneración total de impuestos ordinarios y/o extraordinarios a la exportación.

g) Exoneración total de impuestos, derechos arancelarios y demás cargos aplicables a la importación y al consumo de *fuel oil*, gas butano y propano y bunker, estrictamente necesarios para la generación de energía eléctrica.

Como se puede apreciar, el Estado, mediante la promulgación de dicha ley, ha procurado crear una oportunidad atractiva para el empresario o el inversionista que desee experimentar y participar en el mercado de las exportaciones. Sin embargo, es posible divisar a partir de qué momento el inversionista se encontrará con un Estado que, a la vez, le desincentiva. Es el caso que en los primeros años de aplicación de la ley, cuando el empresario, al finalizar el periodo impositivo, presentaba la documentación requerida para materializar el beneficio que la ley le otorgaba, el ente administrativo que se encarga de la recaudación fiscal tendía a responder de forma negativa.

Dieciséis años después la Ley de Fomento y Desarrollo de la Actividad Exportadora y de Maquila sufrió una modificación que, entre otras cosas, añadió la figura de la coexportación. Sin embargo, no la desarrolló, únicamente la introdujo como figura sin detallar su funcionamiento. El fisco, aprovechándose de la ambigüedad de la ley, ha determinado de forma arbitraria que la coexportación no ha de gozar los beneficios contemplados en la ley.

Es por esta razón que a continuación se encuentra un breve análisis de este término, a la luz no sólo de la Ley de Fomento y Desarrollo de la Actividad Exportadora y de Maquila sino en consonancia con el sistema legal guatemalteco. Con el objetivo de determinar que la autoridad administrativa arbitrariamente elige interpretar el texto legal de modo tal que perjudica y limita los derechos del empresario, especialmente la libertad de industria, comercio y trabajo; y representa claramente cómo en un caso concreto el Estado, por un lado, procura crear las condiciones necesarias de las que tanto habla la Escuela Austriaca de Economía y, por el otro, cae en la paradoja señalada por Rothbard, Mises, Rockwell y Boettke, entre otros.

De la exportación

En el ámbito internacional, por exportación comúnmente se entiende la venta de bienes o servicios de un país al extranjero. En esa misma línea,

el sistema legal guatemalteco, a través de la Ley del Impuesto al Valor Agregado en su artículo segundo, define la exportación de bienes como “La venta, cumplidos todos los trámites legales, de bienes muebles nacionales o nacionalizados para su uso o consumo en el exterior”. El criterio establecido en la definición anterior es compartido por el Código Aduanero Unificado Centro Americano vigente, el cual en su artículo 93 establece que “La exportación definitiva es la salida del territorio aduanero de mercancías nacionales o nacionalizadas para su uso o consumo definitivo en el exterior”. De lo anteriormente expuesto, se concluye que la acepción de exportación, en un sentido lato, es la venta de bienes nacionales para su uso o consumo en el exterior.

De la coexportación

En el presente apartado expondré los motivos por los cuales la Ley le otorga a los términos exportación y coexportación el mismo sentido y, por consiguiente, les corresponden los mismos efectos legales. La legislación guatemalteca no desarrolla ampliamente el término “coexportación”, de tal suerte que la única referencia descriptiva es la contemplada en la literal “I” del artículo 3 del decreto 29-89, Ley de Fomento y Desarrollo de la Actividad Exportadora y de Maquila, la cual establece lo siguiente: “Coexportación: Acción que genera encadenamientos productivos para estimular a los proveedores entre dos empresas que están amparadas bajo el decreto veintinueve guión ochenta y nueve del Congreso de la República.”

La Ley del Organismo Judicial establece claramente que las normas se interpretarán conforme a su texto, según el sentido propio de sus palabras, las cuales se entenderán de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española. El legislador, al mencionar el término coexportación en el decreto 29-89, no hace una definición clara del mismo, por lo que, al tenor del artículo 11 de la Ley del Organismo Judicial, es necesario descomponer la palabra a fin de lograr una mejor comprensión de la misma atendiendo su significado literal. Así, la palabra se compone de dos partes: el prefijo *co* y la palabra *exportación*. A continuación me limitaré a desarrollar únicamente la primera parte de la palabra, dado que el término exportación ya fue analizado en el apartado anterior.

El prefijo *co* es una variación del prefijo *con*, el cual, según el diccionario de la Real Academia Española, “Significa ‘reunión’, ‘cooperación’ o ‘agregación’. Otras veces adquiere la forma *co-*”. En tanto, la palabra *cooperar* es definida por la misma autoridad como: “Obrar juntamente con otro u otros para un mismo fin”. Por lo que, en consonancia con

el razonamiento anterior y lo establecido en los párrafos precedentes, coexportar se puede definir como: “Obrar juntamente con otro para vender bienes muebles, nacionales o nacionalizados para su uso o consumo en el exterior.” Es por eso que el hecho de obrar conjuntamente con otro para exportar inevitablemente genera el encadenamiento productivo que describe la literal “I” del artículo 3 del decreto 29-89.

En esa línea de pensamiento, el maestro peruano Fernando Cillóniz¹, docto en la materia, expone que un encadenamiento productivo es “una red empresarial que se especializa en la implementación de estrategias económicas en el afán de lograr satisfacer las más variadas necesidades en los más diversos ámbitos, teniendo la posibilidad de llevar a cabo una acción conjunta en búsqueda de eficiencia colectiva”. En el contexto en el cual el decreto 29-89 emplea el término “encadenamiento productivo”, la acción que de manera conjunta se planea llevar a cabo no es otra que la de exportar. Se dilucida, pues, que tanto exportar como coexportar hacen referencia a la misma actividad económica, de tal suerte que no es procedente hacer distinción donde la Ley no la hace.

Para reafirmar la idea anteriormente expuesta citaré a Fabio Russo, Oficial Superior de Desarrollo Industrial de la Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial, pues él considera este encadenamiento productivo como “una alianza voluntaria de empresas con el objetivo de promover los bienes y servicios de sus miembros en el extranjero y de facilitar la exportación de esos productos mediante acciones conjuntas. En donde uno funge como exportador directo en tanto que el otro lo hace como exportador indirecto”. Dicho mecanismo es el que precisamente opera en el supuesto que en el presente se plantea, ya que la empresa que produce la materia prima la suministra a otra empresa calificada dentro del régimen de admisión temporal, la cual exporta el producto final, tal y como lo describe la literal g) del artículo 3 del Decreto 29-89, mismo que se refiere a la exportación indirecta y que literalmente reza: “Exportador indirecto: Es la empresa que dentro de la actividad económica suministra mercancías, materias primas, productos semielaborados, materiales, envases o empaques a otra empresa calificada dentro de la presente ley, los cuales son incorporados en mercancías cuyo destino es la exportación.”

Deviene imperativo concluir que, de acuerdo con todo lo expuesto anteriormente, los términos *exportación* y *coexportación* se refieren a la misma

¹ Cillóniz, Fernando Bustamante, *Promoción de inversiones*.

actividad económica, pues en ambos supuestos lo que acaece es: “La venta, cumplidos todos los trámites legales, de bienes muebles nacionales o nacionalizados para su uso o consumo en el exterior.” El inciso 4º, del artículo 2 de la Ley del Impuesto al Valor Agregado, se limita a definir la actividad sin hacer referencia al actor o al número de actores que motivan la venta de bienes muebles nacionales para su uso o consumo en el exterior. Por lo que es válido aseverar que, al hablar de coexportación, el Decreto 29-89 hace referencia a los sujetos que realizan la actividad, y no así a la actividad realizada. Debiendo entonces generar la una los mismos efectos que la otra así como gozar de los mismos beneficios, entre ellos la exoneración total del Impuesto Sobre la Renta que otorga la literal c) del artículo 12 del mismo decreto.

De los efectos

En el caso de que una empresa se dedique a la actividad exportadora bajo el Régimen de Admisión Temporal, al amparo de la literal c) del artículo 12 del Decreto 29-89, el efecto legal es la exoneración total del Impuesto Sobre la Renta de los ingresos que se obtengan o provengan exclusivamente de la exportación de bienes que se hayan elaborado o ensamblado en el país y exportado. Al tenor de lo expuesto anteriormente, el efecto no debe verse alterado por el hecho de que la empresa en cuestión realice la exportación de manera conjunta con otra empresa, es decir, una coexportación, pues la ley no hace distinción entre un término y otro, ya que en todo caso se refiere a la misma actividad, la cual es la venta bienes nacionales o nacionalizados para su uso o consumo en el exterior, debiendo gozar entonces de los beneficios concedidos en el artículo 12 del Decreto 29-89.

Como se mencionó antes, actualmente el fisco no reconoce al coexportador los beneficios que por derecho le corresponden; claro está que su única motivación es lograr la mayor recaudación fiscal posible. Como se mencionó anteriormente, la autoridad gubernamental estaría velando de esta forma por los intereses del Estado y por los propios, y no por los del empresario y en consecuencia tampoco por los de los miembros de la sociedad. A medida que recauda más impuestos, los fondos estatales crecen y el funcionario asegura tanto su salario como afianza su puesto en la administración pública.

Todo ello limita invariablemente la actividad empresarial, que podría ser sumamente ventajosa; limita una alianza estratégica que podría permitirle a un empresario con poca experiencia en exportaciones beneficiarse de la sabiduría, el conocimiento y la experiencia de otro empresario que

sí conoce la actividad exportadora. Ello sin mencionar el potencial que podría llegar a tener el encadenamiento productivo e incluso la unión o consolidación definitiva de las dos empresas participantes.

Por otro lado, limita la libertad de industria y comercio pues, en caso de que sí se reconocieran los efectos propios de la coexportación otorgados y reconocidos por la Ley de Fomento a la Actividad Exportadora y de Maquila, el estímulo o incentivo se haría efectivo, lo cual representaría menores costos de producción y de operación para ambos empresarios: para el exportador indirecto porque le permitiría colocar sus productos en el exterior libre de impuestos, así como adquirir mejor maquinaria, también libre de impuestos, que podría hacer mucho más eficiente el proceso productivo; y para el exportador directo porque le permitiría adquirir materia prima libre de impuestos y elaborar un producto que de lo contrario no sería rentable. También se perjudica al adquirente/importador, pues los bienes que podrían llegar a su plaza a un menor costo y que estarían satisfaciendo una necesidad en ese mercado no llegarán.

El hecho de que el fisco no reconozca los derechos otorgados por la legislación lo percibirá el empresario como un factor de riesgo, pues no existe seguridad jurídica, lo que a su vez incide en la planeación económica. Al no poder elaborar confiadamente un cuadro que proyecte la rentabilidad de la empresa, el empresario tenderá a abandonar el proyecto y, por consiguiente, se estarán dejando de formar nuevas plazas de trabajo, lo cual naturalmente perjudica a la sociedad.

Por último, esta ambigüedad alejará a inversionistas extranjeros que estuvieran considerando hacer uso del mecanismo de la coexportación o que, aun considerando invertir en otras áreas, al no poder confiar en el sistema legal guatemalteco, debido a la falta de seguridad jurídica, optaran por invertir su dinero en otro mercado, en uno que sí respete las normas jurídicas y honre los beneficios e incentivos que el mismo Estado ha otorgado.

*

Llewellyn Rockwell Jr. expone que la Escuela Austriaca considera los tributos e impuestos como una forma de redistribuir la riqueza, cuando en realidad deberían servir para hacer funcionar al organismo estatal. Sin embargo, manifiesta que la tendencia política ha sido hacer uso de los montos recaudados por los impuestos para buscar alcanzar lo que ellos denominan justicia social.

Redistribuir es despojar de la propiedad a los dueños y productores y, por antonomasia, recolocarla en no-dueños y no-productores. Ello le quita valor a la propiedad, pues hace que la propiedad sea insegura, y por lo tanto desincentiva a los individuos a buscar ser propietarios de algún bien. Muchas veces los gobiernos hablan de inversión gubernamental; la Escuela Austriaca rechaza de forma categórica dicho término, pues entiende que únicamente se puede hablar de inversión cuando quien corre el riesgo es el dueño de los recursos a invertir.

Todo ello ha llevado a creer a una gran masa de personas que la noción de “justicia social” es el método idóneo para solucionar la supuesta falla del mercado. Pero la justicia social implica una intervención estatal y el cambio total de las reglas, con el cual los empresarios se verán desalentados a seguir participando en el mercado, ya que no podrán llegar a su máximo potencial, lo que traerá consigo la debacle del rendimiento. La justicia social no traerá ningún beneficio para los integrantes de un grupo social determinado.

Mises, en cambio, habló de una responsabilidad personal y no así de justicia social. En su obra *Socialismo* indicó:

todas y cada una de las personas comparten una parte de la sociedad en sus hombros, nadie está exento de su ración de responsabilidad. Nadie puede encontrar una forma de salvarse si la sociedad se dirige hacia la destrucción. Por lo que todos, al velar por sus intereses, deben formar parte de la batalla por la superación individual y colectiva. Nadie puede permanecer indiferente, los intereses de todos dependen de ello. Lo escojan o no, cada persona se encuentra en esta batalla, la batalla en la que nuestra época nos ha colocado.

Es creencia de la Escuela Austriaca de Economía que los mismos empresarios verán la necesidad de ayudar al desamparado e idearán las formas de llevar a ellos los recursos por los mecanismos necesarios para satisfacer sus necesidades. Los precios no siempre beneficiarán económicamente al empresario; la praxología de Mises señala que es posible que en casos especiales se le asignen valores y prioridades distintas a un mismo recurso cuando este satisface una necesidad básica de un grupo de personas que no tendrían acceso a él de no ser por la iniciativa benéfica de los mismos empresarios.

Existe la posibilidad de que un Estado de buena intención decida hacer uso de los recursos que ha recaudado en pro de los integrantes de la sociedad; sin embargo, indica Hayek en su libro *Camino de servidumbre*, incluso en ese supuesto en últimas instancias se estará perjudicando a la sociedad, y no

sólo por el hecho de que se estarían poniendo en práctica directrices de una planificación centralizada, sino porque ello no generará una cultura de responsabilidad. Es decir, se privaría a los integrantes de la sociedad de tomar la responsabilidad de la que habla Mises, y limitaría el ingenio del empresario de prestar un servicio que seguramente se desempeñaría de mejor forma de lo que el Estado puede hacerlo.

Es posible apreciar mediante el ejemplo descrito, concerniente a la exportación, la paradoja que señaló Madison; en este caso, el Estado, por medio del organismo legislativo, ha procurado cumplir sus funciones al crear oportunidades e incentivos para que el empresario participe en el mercado y devolver por lo menos un fracción de la libertad que el mercado se merece; sin embargo, no ha podido limitarse a sí mismo, pues el fisco, mediante las autoridades gubernamentales correspondientes, no se ha dispuesto a cumplir con un estado de derecho; en cambio ha contrariado los principios de interpretación de la ley con el fin de recaudar más fondos mediante una carga tributaria.

Peter Boettke correctamente asevera que, para poder gozar de los beneficios de un mercado libre, se requiere de una infraestructura institucional que pueda soportar dicho sistema, entre ellos la libre negociación y la propiedad privada asegurada y garantizada por un estado de derecho.

Aunque el panorama sea desalentador, no debemos perder la esperanza, y claro que la hay. Ludwig Von Mises, Murray Rothbard y Llewellyn Rockwell Jr., entre otros, no perdieron la esperanza. Rothbard era conocido entre sus colegas contemporáneos como el mayor enemigo del Estado. Mises entendía que, sin importar qué tan oscuro fuera el ámbito económico y político, el futuro podía ser muy diferente. Aun cuando el mundo se desplomaba con la implementación de medidas económicamente contraproducentes, él sostuvo que la libertad podía prevalecer.

Desde la perspectiva de Mises, el gobierno siempre se encuentra en un estado de vulnerabilidad; ello se debe a que, como se mencionó anteriormente, los gobernantes dependen del consentimiento de los gobernados, y ese consentimiento no está garantizado. La historia vislumbra una clara batalla entre las fuerzas de la libertad y las fuerzas del poder económico. Tanto así que los Estados que se han declarado invulnerables y eternos, como el Imperio romano o el Tercer Reich, colapsaron.

La mayoría de las veces es mejor enfocarse en el futuro que preocuparse desmesuradamente por el pasado. Nada puede hacerse para cambiar el pasado. En ese sentido, ni el presente ni el futuro deben ser sacrificados a causa del pasado.

Mises nunca se cansó de repetirle a sus estudiantes, y a sus lectores, que las tendencias pueden variar. Cambian con las decisiones que tomamos, con los valores que sostenemos, con las ideas que apoyamos, con las instituciones a las que respaldamos.

Eso nos corresponde a todos los individuos, no sólo a los guatemaltecos. Es tiempo de expresar nuestra inconformidad, de actuar dentro del marco jurídico que nos regula y procurar obtener y disfrutar aquello que por derecho nos corresponde, ya sea el derecho a impugnar las interpretaciones arbitrarias del fisco o defender la propiedad privada.

¿Existe razón para permanecer esperanzados? Yo creo que sí. En mi corto tiempo de vida he visto cambios políticos muy drásticos. La historia ha mostrado que podemos clamar por libertad y, mejor aún, que podemos obtenerla. Pero debemos ser realistas: los cambios a largo plazo sólo sucederán con el esfuerzo de muchos y con una gran cantidad de trabajo, no sólo en el ámbito político, también en el ámbito filosófico. El trabajo será vasto y deberá ser específico, académico y científico; deberá ser impartido a estudiantes, catedráticos, empresarios y ciudadanos.

Dirán que estamos perdemos nuestra cultura cívica, cuando en realidad estamos recuperando nuestra privacidad.

Dirán que estamos perdiendo nuestro patriotismo, cuando en realidad estamos invocando el amor por la libertad.

Dirán que estamos perdiendo esperanza en el futuro de nuestra nación, cuando en realidad estamos recuperando nuestra esperanza en la libertad para un futuro.

Dirán que estamos perdiendo nuestra fe en la política, cuando en realidad estamos restaurando la fe en nuestras familias, en nuestros vecinos, en nuestras compañías, en nuestros empresarios y en nosotros mismos.

L

a

a

d

d

e

r

r

b

i

a

t

r

a

b

e

e

i

a

d

e

a

Sexto Concurso de Ensayo
Camino s de la Libertad
Memorias

Se terminó de imprimir el mes de octubre de 2012
en los talleres de Offset Rebosán S.A. de C.V.
en papel couche mate de 115 gr.
La edición consta de 1000 ejemplares.

Hecho en México / Made in Mexico