



Konrad
Adenauer
Stiftung



LIBERA
el poder de las ideas

**LIBERTAD, IDEAS
Y PERSONAJES**

año 2 / 2013

© 2013 Konrad Adenauer Stiftung e.V.

Prefacio

Susanne Käss
Representante en Bolivia
Fundación Konrad Adenauer (KAS)

Prólogo

Jorge E. Velarde Rosso
Director Académico LIBERA

Autores

Diego Ayo
Roberto Bosca
Armando Méndez Morales
Carolina Landin
José Orlando Peralta Beltrán
Pablo Ivankovich Ortler
Bernardo Prieto

Editores Responsables

Susanne Käss
Iván Velásquez Castellanos

Fundación Konrad Adenauer (KAS), Oficina Bolivia

Av. Walter Guevara No 8037, Calacoto
(Ex Av. Arequipa casi esquina Plaza Humboldt)
Teléfonos: (+591-2) 2786910 2786478 2784085 2125577
Fax: (+591-2) 2786831
Casilla No 9284
La Paz - Bolivia
E-mail: info.bolivia@kas.de
Página Web: www.kas.de/bolivien

D.L.

4 - 1 - 3099 - 13

Impresión

Editora Presencia

Impreso en Bolivia – Printed in Bolivia

Esta publicación se distribuye sin fines de lucro, en el marco de la cooperación internacional de la Fundación Konrad Adenauer.

Los textos que se publican a continuación son de exclusiva responsabilidad de los autores y no expresan necesariamente el pensamiento de los editores y/o de la Konrad Adenauer Stiftung (KAS). Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido con la inclusión de la fuente.

Indice

Prefacio.....	5
Prólogo.....	7

AUTORES EXPERTOS

Democracia, Estado de Derecho y gestión pública eficaz. Las bases de una verdadera libertad Democracy, rule of law and efficient governance. The basis for true freedom. <i>Diego Ayo.....</i>	13
Libertad, igualdad, fraternidad. El trilema revolucionario en clave cristiana Liberty, equality, fraternity. The revolutionary motto in Christian perspective <i>Roberto Bosca.....</i>	29
La libre actividad económica es el camino hacia la libertad The free economic activity is the way to freedom <i>Armando Méndez Morales.....</i>	45

AUTORES PROFESIONALES JÓVENES

De la Revolución Liberal a la usurpación de libertades del siglo XXI From the Liberal Revolution to the usurpation of freedoms in the 21st century <i>Carolina Landin.....</i>	73
Crisis del discurso liberal en Bolivia. La necesidad de su redefinición ideológica para rescatar al individuo Liberal discourse crisis in Bolivia. Ideological redefinition to rescue the individual <i>José Orlando Peralta Beltrán.....</i>	91

AUTORES ESTUDIANTES

Descubrir y crear una legitimación en el poder

Discovering and creating political legitimacy

Pablo Ivankovich Ortler..... 107

Elementos económicos en la Ciudad de Dios de San Agustín

Economic notions in Saint Augustine's The city of God

Bernardo Prieto..... 121

PREFACIO

La Fundación Konrad Adenauer promueve en su trabajo internacional los valores de la democracia cristiana, la misma que nació como movimiento político en Europa a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Sus bases se encuentran en la ética social de la Iglesia, en la tradición liberal de la ilustración y en la promoción de valores humanistas. Se guía por la individualidad inconfundible y la dignidad intangible de cada ser humano, lo que no abre la puerta a un individualismo desbordado, sino más bien enfatiza la doble naturaleza de la imagen cristiana del ser humano: el ser humano es individuo con derechos inalienables y al mismo tiempo ser social, que sólo se realiza en la convivencia con otros. De esta imagen del ser humano, la democracia cristiana deduce el derecho del individuo de participar de manera activa y responsable en el diseño de la política y de la sociedad. Los valores inherentes a esta doctrina son: libertad, justicia y solidaridad.

Nos complace poder presentar la segunda publicación que nace de la cooperación con la Fundación Libera, integrada principalmente por jóvenes, que creen en la libertad y que la promueven con su trabajo. El presente trabajo reúne reflexiones sobre el papel de la libertad en la sociedad desde diferentes perspectivas y en diferentes ámbitos.

Desde la visión de la democracia cristiana, la libertad en el espacio político se realiza por derechos fundamentales inalienables y constitucionalmente garantizados, como la libertad de religión, de opinión y expresión, de prensa, de asociación como el derecho activo y pasivo de voto. En el sistema económico, la libertad encuentra su expresión en el derecho a la propiedad privada, en el derecho de la elección libre de la profesión y en el derecho de la libre circulación. Pero la libertad de un individuo no tiene el derecho de limitar las libertades de otros, por lo consiguiente estos derechos se rigen por normas legales. Esta interpretación de la libertad es liberal en el sentido clásico. Así se explica porque la democracia cristiana promueve un orden económico liberal, pero con mecanismos de equilibrio social.

Los artículos reunidos en esta publicación nos ayudan a analizar tendencias políticas y económicas en la región para responder la pregunta si éstas cumplen con su papel de servir al ser humano, promoviendo su dignidad y libertad.

Quiero felicitar al equipo de LIBERA por la selección sensata de autores, entre expertos conocidos de larga trayectoria, profesionales jóvenes y estudiantes. Al mismo tiempo quiero agradecer el aporte de los autores a este debate que se torna importante en tiempos donde los términos “individualismo” y “liberalismo” son palabras controvertidas. Es imprescindible recordar a los críticos el origen de estos conceptos y su esencia. Esperamos contribuir a un debate democrático y plural en Bolivia y en los demás países de América Latina.

Susanne Käss

Representante de la Fundación Konrad Adenauer en Bolivia

PROLOGO

Gracias al apoyo de la Fundación Konrad Adenauer podemos presentar por segundo año consecutivo nuestra revista académica cumpliendo nuestro objetivo de promover la investigación; también la de estudiantes universitarios y jóvenes profesionales. En LIBERA creemos y apostamos por las ideas, en su poder de transformación y por eso las incentivamos. Este segundo número de nuestra revista quiere centrar su atención en un tema central para nuestro objetivo institucional; la promoción de la libertad. Pero al hablar de un concepto tan polisémico, cabe preguntarse, ¿de qué libertad estamos hablando? Para muchos la libertad sólo sería tal en ausencia de cualquier poder, en ausencia de cualquier vínculo con nada ni con nadie. Pero ¿es verdadera libertad una libertad irracional que imagina a un ser humano desvinculado y autónomo/autárquico? ¿Por qué está tan extendida esta noción de libertad sin límites, sin vínculos?

No hay duda de que la libertad ha sido el tema que ha definido a la época que llamamos modernidad. Al fin y al cabo, la lucha por la democracia alrededor del mundo ha sido una lucha por la misma, además del lento desarrollo del capitalismo, que desde Inglaterra y Escocia buscó la difusión de crear espacios de libertad comercial y económica; y la lenta lucha por defender el derecho a la libertad religiosa y de conciencia. En ese contexto la desvinculación de lo religioso fue entendida como un paso necesario en la consolidación de tales libertades.

Es preciso aclarar que se reconoce que este camino no fue unívoco; es posible reconocer al menos dos grandes tendencias, distintas ambas, e incluso antitéticas. La primera, es una corriente anglosajona, con su predominante orientación a los derechos naturales y su proclividad hacia el constitucionalismo democrático concebido como el único sistema de libertad. Aquí se considera que el hombre es creado libre y mantiene tal condición en la medida de su participación en el poder, la voluntad individual puede sólo tener valor mediante la participación en la comunidad. La libertad singular se hace eficaz mediante su participación en la libertad común y de este modo viene a ser también ella delimitada, pues el individuo debe reconocer que para mantener su libertad debe reconocer y aceptar las libertades de los otros. Gracias a esta característica la libertad es entendida en contraposición al arbitrio, al capricho, brindando además justicia ya que se sitúa a todos con iguales derechos. De donde se deduce que no es el poder quien garantiza la libertad y protege a los ciudadanos, sino el derecho que tiene cada ser humano, por el hecho de ser humano.

Aquí se encuentra un punto nodal de diferencia con aquella otra tendencia antitética que se mencionaba antes; el ser humano es sujeto de derechos per se. Porque existe una demanda ética y jurídica en el ser humano el Estado no otorga derechos, tan solo reconoce como preexistentes a su propia formación y se compromete a hacerlos respetar en y a través de su legislación positiva. El Estado y la legislación no son ciego materialismo que podría ser formado según alguna funcionalidad coyuntural. La naturaleza humana contiene un ethos, una dignidad y por tanto, contiene una exigencia jurídica de liberación, a la vez que es su medida. En este sentido, la lucha por la libertad se entendía y se entiende como la lucha contra la arbitrariedad del Estado y de los

individuos, apoyándose en el derecho de cada hombre a ser libre, pues esa sería su naturaleza. En esta línea se inscribe la idea de libertad de LIBERA.

La segunda corriente predominante sobre la libertad es mucho más radical en su orientación, pues reclamaría la completa autonomía y autarquía del individuo. El concepto rousseauiano de naturaleza corresponde con su sueño de total, absoluta e irrestricta libertad, que es entendida como ruptura de todo vínculo: familia, moral, Estado, religión, Dios, todo es considerado como contrario a la libertad, como reliquias arcaicas de las que el hombre se debe liberar. De este modo se altera la relación del individuo con el poder, con el derecho y con la ley. La democracia, tal como la entiende la corriente anglosajona, es decir, la democracia formal, es vista con suspicacia pues no otorgaría la real libertad, sino únicamente una libertad domesticada. La fuerza al servicio del derecho se convierte en un poder de opresión, mientras que la violencia contra el ordenamiento jurídico del Estado se transforma en lucha por la liberación se convierte en un concepto positivo.

Si bien una libertad ilimitada puede sonar tentadora este camino conduce hacia la autoanulación de la libertad que se pretendía afirmar. Al respecto, nos gustaría citar una idea del entonces joven teólogo Joseph Ratzinger, quien en 1966 escribió:

“El proteger la libertad individual de una refinada desintegración a manos del abuso de libertad con sus múltiples formas es un postulado intrínseco de la libertad misma, cuyo manejo, empero, puede, a su vez, caer fácilmente en el menosprecio de la libertad. No existen al respecto normas ni caminos enteramente seguros”.¹

Por eso en LIBERA queremos intentar un camino de liberación que no caiga en el seductor, pero finalmente traicionero espejismo de la libertad ilimitada. Pensando en un futuro mejor para nuestro país y para el mundo hemos buscado –y afortunadamente los hemos encontrado– autores y aportes que comparten este anhelo por crear sociedades más libres, responsablemente libres.

Continuando con unas todavía incipientes tradiciones institucionales, en LIBERA hemos buscado aportes académicos que trasciendan nuestras fronteras y hemos podido volver a reunir a tres grupos de autores distintos. En este número, como expertos profesionales nos acompañan Diego Ayo, Armando Mendez y Roberto Bosca. Los primeros, destacados profesionales bolivianos de reconocida trayectoria en ciencia política y economía –respectivamente–, el último, importante profesor universitario argentino especializado en el tema de libertad religiosa.

Los jóvenes profesionales son Carolina Landin y José Orlando Peralta Beltrán. Ecuatoriana ella, enriquece nuestra revista al permitirnos afirmar nuestro propósito de ser una asociación que busca conectarse con personas allende nuestras fronteras. Cruceño él, su aporte nos brinda una enorme satisfacción al permitirnos extendernos también en nuestro vasto territorio nacional.

Bernardo Prieto y Pablo Ivankovich, ambos bolivianos, son los jovencísimos estudiantes con quienes hemos trabajado este año. Ante los múltiples desafíos que cada época tiene, son los jóvenes quienes sienten la necesidad de brindar soluciones y por eso en LIBERA queremos ser referencia de respuestas. Ya que el espacio universitario pareciera no ser suficiente; preocupado y dedicado tan solo a formar profesionales con perfiles tecnócratas y utilitaristas. En LIBERA queremos brindar, a aquellos que quieran libremente comprometerse al esfuerzo que implica la investigación y la tutoría que ofrecemos, una visión de la propia profesión más amplia, ambiciosa y –por qué no decirlo, solidaria– que la mera búsqueda de un buen trabajo futuro. En el ejercicio intelectual buscamos que nuestros becarios no tomen distancia de esa formación universitaria tecnocrática y casi individualista, brindándoles elementos de crecimiento con sentido crítico a través de la reflexión en nuestros pilares fundamentales, es decir, el humanismo cristiano, la democracia representativa y la economía de mercado. Los jóvenes de hoy y de siempre necesitan guías abiertos a la verdad en las diferentes ramas del saber. A través de la oportunidad de ser parte de LIBERA buscamos que estudiantes y jóvenes profesionales no busquen el conocimiento como un mero bien utilitario, una pobre base de contenidos para aceptar la burocracia del *stato quo*, sino que ese conocimiento sea un estímulo constante de servicio a la liberación precisamente de aquellos que suelen ser presa fácil de la demagogia que vende espejismos de libertad.

Ana Carolina Pericón

Directora Ejecutiva

LIBERA

Jorge Velarde Rosso

Director Académico

LIBERA

Autores expertos



Democracia, Estado de Derecho y gestión pública
eficaz. Las bases de una verdadera libertad

Democracy, rule of law and efficient governance.
The basis for true freedom

Diego Ayo

Breve Curriculum académico

Diego Ayo Saucedo es Phd en Gobierno y Políticas Públicas por el Instituto Ortega y Gasset. Fue profesor de la Universidad Católica en las Maestrías para El Desarrollo y de los postgrados del CIDES. Es profesor titular de la Carrera de Ciencias Políticas de la UMSA. Fue profesor visitante de la Universidad de Mc Gill en Montreal, Canadá. Dirigió el Programa Televisivo «Juego de Espías». Es autor de diversas publicaciones sobre democracia y descentralización. Destaca el texto «Democratizando la democracia. Una década y media de Participación Popular en Bolivia (1994-2009)», publicado por Naciones Unidas en 2010. Fue Viceministro de Participación Popular además de haber ocupado diversos cargos en el área de 1995 a 2002. Fue Asesor en Gobernabilidad y Descentralización en USAID de 2003 a 2005. Fue Asesor en Democracia y Gobernabilidad en el PNUD de 2008 a 2010 y creador, coordinador y guionista del programa de docuficciones sobre los contenidos de la Constitución Política del Estado «Anselmo Vargas» de Red ATB. También es columnista de Los Tiempos y de Página Siete (Suplemento Ideas). Fue creador del postgrado de la Universidad Católica «Historia del Siglo XX desde el punto de vista del cine político».

Dirección electrónica

dayo28@hotmail.com

Afiliación institucional

Universidad Mayor de San Andrés

Resumen

Una verdadera concepción de la libertad o de la democracia liberal debe tomar en cuenta no sólo la realización de elecciones sino, sobre todo, debe contemplar la posibilidad de que la democracia esté acompañada por un respeto irrestricto del Estado de Derecho y por la necesidad de tener un Estado eficiente, capaz de resolver los problemas básicos de la sociedad civil. Por tanto, la democracia combina la puesta en marcha de elecciones, respeto a la ley y gestión pública eficiente. El artículo evalúa el caso boliviano.

Palabras clave:

Democracia, Estado de derecho, gestión pública, administración pública

Abstract

A true conception of freedom or of liberal democracy must take into account not only the conduction of elections, but also must contemplate the possibility that democracy is accompanied by an unlimited respect for the rule of law and the need to have an efficient state, able to solve the basic problems of civil society. Therefore, democracy needs to combine election implementation, rule of law and effective governance. This paper evaluates the Bolivian case.

Keywords:

Democracy, Rule of law, public, governance, public administration

Introducción

El debate sobre la libertad debe contemplar el debate sobre el estado de la democracia. La teoría política pone en evidencia que la contraposición democracia/dictadura ya no es relevante. El golpe de Estado ocurrido en Honduras pareció reabrir la dualidad autoritarismo militar/democracia representativa. Sin embargo, la realidad no es precisamente ésta. O ésta es sólo la excepción a una regla política delineada por la contraposición entre democracias liberales frente a democracias iliberales (Cf. Zakaria 2003) o, en otra terminología, democracias electorales versus democracias liberales (Cf. Diamond 2008). La contienda no es pues entre militares frente a civiles sino entre civiles. La democracia visualiza pugnas *intra*-democráticas que convierten a las mismas en *democracias buenas* o *democracia malas*. Parto pues de esta tesis: el enemigo de la democracia no es el conjunto de regímenes políticos esbozados en la teoría política: el totalitarismo, el post-autoritarismo, el autoritarismo y o el sultanismo, (Cf. Linz 1996) sino una democracia deficiente en sus vertientes de desafección ciudadana (Cf. Torcal 2006), gestión pública mediocre (Cf. Mainwaring 2006), menosprecio a los derechos humanos y a la ley (Cf. Méndez 2002) y/o empobrecimiento y desigualdad social (Cf. PNUD 2004). Una democracia que contempla la realización indefectible de elecciones pero sin el complemento que consolida su calidad: la libertad. La libertad medida por los elementos enlistados: legitimidad (creer en el sistema político y consecuentemente en quienes gobiernan), gobierno eficiente (haber elegido un gobierno que resuelva los problemas de la sociedad), respeto a la ley (saber que la libertad de expresión, libertad de asociación, el respeto a la propiedad privada y la seguridad personal están garantizadas) y mejoras en la vida (saber que todo ello redundará finalmente en mejor calidad de vida), evita conceptualizar la libertad en función a criterios abstractos de poca utilidad para comprender la dimensión de lo que significa no ser libre. No ser libre, por contraposición, significa que no se cree en quienes gobiernan, los gobernantes no satisfacen las necesidades sociales, la ley beneficia a quienes tienen más dinero y poder y, por ende, campea la pobreza y la desigualdad.

Por lo expuesto, este ensayo ha sido dividido en tres partes. Una breve parte inicial enfatiza la importancia de comprender que el enemigo de la libertad es esta suerte de *democracia híbrida* (Cf. Levitsky 2010). Una segunda y tercera partes intentan mostrar los elementos centrales para reflexionar sobre una democracia verdaderamente liberal o, como se ha denominado acá, una democracia des-hibridada. La segunda parte, la más extensa, se explaya precisamente en la tesis de que la democracia, a efectos de consolidar una sólida libertad, debe respetar el Estado de Derecho. La tercera parte complementa esta visión ya no sólo desde el Estado de Derecho sino desde la gerencia pública que no es sino la capacidad estatal para resolver los problemas de la sociedad. Aquí se ve, por tanto, que son precisamente los regímenes políticos libres los que generan mayor desarrollo para sus sociedades. Vale decir, la libertad está asociada a la mejor calidad de vida. En base a esos acápites se concluye con unos breves párrafos de síntesis.

1. El verdadero riesgo: la instauración de democracias híbridas

Preocupa tener un diagnóstico errado sobre la repentina ola autoritaria que estaría empezando a irradiar por América Latina. Lo sucedido en Honduras encuentra inestabilidad donde no existe o donde ésta es un peligro menor. Reitero la tesis de que el verdadero riesgo para la democracia no reside (ni remotamente) en el retorno militar,

sino en la conversión de nuestras democracias en malas democracias o en lo que se ha denominado democracias híbridas. Éstas se caracterizan por tener muchas elecciones (pero muchas) que atentan sistemáticamente contra el Estado de Derecho. Apuntar los dardos contra los militares o policías es pasar por alto el verdadero problema: convivir con estos sistemas políticos que verdaderamente son menos democracias que regímenes de autoritarismo competitivo. Por tanto, si no son los militares el riesgo, ¿cómo explicar la ola de inestabilidad presidencial en América Latina? De acuerdo a un notable estudio de Aníbal Pérez Liñan (2007) debe tenerse en cuenta que desde Collor de Mello, Bucaram, Andrés Pérez hasta Sánchez de Lozada, De la Rúa o Cubas en Paraguay, 24 presidentes han sido removidos. ¿Han sido los militares los causantes? Sólo en parte. Yendo más atrás podemos decir que de 1950 a 2005, 58 presidentes vivieron periodos de inestabilidad política. En el periodo previo al retorno democrático en los 80s, 26 sufrieron crisis frente a 32 de 1978 a 2005. Fueron más los que vivieron crisis en democracia que antes. Además, lo interesante es comprobar que en el periodo pre-democrático, el 73,1% de estas crisis conllevó un cambio de régimen, es decir, se pasó de contar con regímenes democráticos a regímenes autoritarios (las famosas dictaduras), frente al 12,5% en el caso del periodo democrático. Ello equivale a dejar en claro que en aquel periodo histórico los actores de la inestabilidad fueron indudablemente los militares y en el periodo democrático los actores de la inestabilidad son los propios demócratas pues se saca a un gobierno democrático pero se instala inmediatamente a otro gobierno democrático. Hay un cambio de gobierno pero no de régimen. Además, lo interesante es observar que estas crisis no significaron automáticamente la salida del presidente de turno. No, sólo en el 38% de los casos de 1950 a 1978 sucedió eso, frente al 40,6% en la fase democrática. Nuevamente más inestabilidad en democracia que antes.

Empero, reiteramos, si no son los militares los directos causantes, ¿quiénes son? En primer lugar, los causantes son los mismos congresos, sustitutos funcionales al poder militar. En aquellos congresos en los que el presidente tenía minoría de representantes de su propio partido o coalición, la posibilidad de que se dé una censura congresal o se acepte la renuncia presidencial fue siempre mayor. En esos casos, los presidentes adoptaron tres estrategias: de aislamiento y ninguneo al Congreso, gobernando por decretos (Collor de Mello); de confrontación (Bucaram de Ecuador de 1996 a 1997 y/o Carlos Mesa de 2003 a 2005); o de negociación (Samper en Colombia de 1994 a 1998). Sólo en el caso de apelar a la negociación, el presidente, no obstante la crisis, permaneció en su cargo. En segundo lugar, el principal actor fue la sociedad civil, azuzada por tres razones. Primero, altos niveles de desempleo (por ejemplo en el caso boliviano subió de promedios históricos inferiores al 5%, hasta rozar el 10% de 2000 en adelante, precisamente cuando se intensificaron los conflictos). Segundo, la imposición de políticas neoliberales (con el uso de fuerza y la posibilidad de ocasionar muertes como fue en 1989 en lo que se conoció como el Caracazo con más de 100 víctimas). Y, tercero, la exacerbación mediática. Precisamente el tercer actor “golpista” son los medios de comunicación. Ellos crean una sensación de catástrofe inminente ni bien los presidentes empiezan a debilitarse. No es que simplemente narren lo que sucede sino que lo agudizan a extremos de llegar a lo que se denomina la “escandalización mediática”. Del número de escándalos políticos relacionados con el gobierno de turno y, en especial, con el presidente de turno de 1980 a 2004, sólo el 32% tuvo lugar antes de 1991. Tanto la privatización de los medios, la democratización en el uso de televisores así como el deseo periodístico de sobresalir, coadyuvaron a crear este clima de inestabilidad crónica.

En suma, la parlamentarización exacerbada, la integración social convertida en protesta social, la incidencia mediática perniciosa y, sobre todo, la desmilitarización *relativa* (a lo sumo se usa a los militares, pero no son ellos los protagonistas), son los elementos que explican la inestabilidad política en el continente. En otras palabras, son los elementos democráticos los que atentan contra la democracia y no los elementos clásicos (los militares) los que llevan a desestabilizarla. Insistir en ese diagnóstico sólo legitima a los verdaderos destructores de la democracia: los que hacen elecciones pero no respetan el Estado de Derecho. Precisamente por ello, conviene abordar el asunto del Estado de Derecho.

2. El Estado de Derecho como garantía de una buena democracia

La democracia en su relación al Estado de Derecho no es un asunto menor. Más allá de las exquisiteces histórico-teóricas que hacen parte de su discusión, es fundamental enfatizar su relevancia al calor de las modificaciones “democratizantes” vividas en el continente. En el fondo, lo que está en juego trae a colación la interrogante acerca de dónde resultaría mejor vivir: en la muy democrática Zimbabue que, si bien viene realizando elecciones desde su independencia en 1987, ha nacionalizado las tierras expropiándolas a 4 mil granjeros blancos, sin más rédito que la ampliación de la violencia sistemática contra los opositores y la corrupción más vergonzosa, o en la no democrática Singapur que no tiene elecciones pero se respeta la propiedad privada y los ingresos per cápita anuales superan los 30 mil dólares. (Cf. Zakaria)

La respuesta es sencilla: en Suecia donde no sólo hay democracia sino un sólido Estado de Derecho. Sirva este ejemplo para remarcar que la distinción es crucial. Y no sólo desde el plano teórico, sino a efectos de abordar el análisis de la misma democracia. Para ejemplificar lo argumentado se recurre al caso de Bolivia. Y ese es precisamente el propósito de este acápite –analizar la “nueva” democracia boliviana en su relación con el Estado de Derecho- partiendo de la hipótesis de que el modelo democrático al que se apunta –el modelo delineado en el imaginario de los actuales gestores públicos- adolece de suficiente claridad conceptual. Las reiteradas menciones a un socialismo comunitario, una democracia plebeya y/u otros apelativos “democráticos” altisonantes, no tienen solidez factual.¹ Son creaciones discursivas que se parapetan en contra de la democracia representativa, deslegitimándola permanentemente, a tiempo de esbozar paraísos democráticos sólo existentes en las mentes de sus mentores. Modelos ideales que se enfrentan a una democracia ciertamente imperfecta pero real, con el consabido despunte victorioso de lo perfecto sobre lo existente. Lo perfecto es esta democracia ancestral. Lo existente es la democracia representativa. Dualidad ciertamente inexacta para comprender la realidad. Y con ello no se pretende negar la existencia de formas locales de expresión política (posiblemente muy incluyentes y participativas), sino dejar por sentado que su apelación totalizante, como si se tratase de una forma única, imperecedera e inmaculada de democracia, no es pertinente. El efecto colateral es permanecer en un limbo de ambigüedad conceptual que evita establecer jerarquías entre regímenes políticos. Todo puede ser democrático. Y en verdad, no es ni debe ser así. No todo es democrático y si lo es, difiere entre sí de acuerdo, precisamente, a su combinación

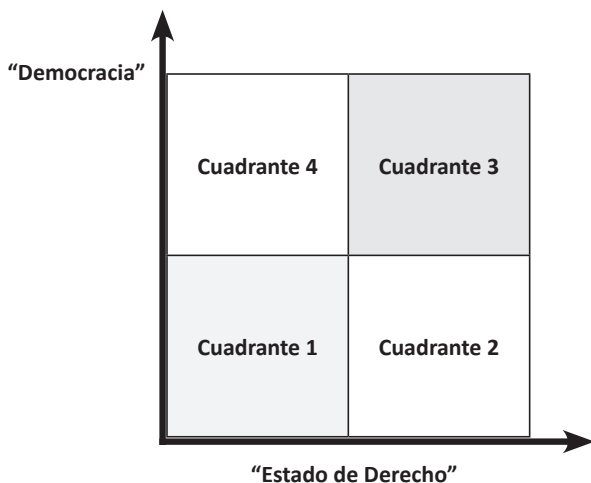
1 Abundan trabajos sobre el tema. Entre los más conocidos se encuentran los libros publicados por el grupo de izquierda la Comuna, cf. por ejemplo, Alvaro García Linera et al, *Horizontes y límites del estado y el poder*, Comuna, La Paz, 2005.

con el segundo elemento en debate: el Estado de Derecho. Por ello es necesario continuar el debate emprendido, teniendo en cuenta que esta condición teórica deleznable, que seguramente domina el horizonte de visibilidad de los promotores del cambio –la denominada Revolución Democrática- podría tener consecuencias perniciosas en la consolidación de una auténtica democracia liberal.

Para ello se desarrollarán cinco aspectos que ponen en evidencia la utilidad de la discusión. En primer lugar, permite sentar las diferencias entre regímenes políticos, no sólo desde la dualidad tradicional entre regímenes autoritarios versus aquellos democráticos, sino desde una óptica más compleja que contempla regímenes autoritarios liberales y no liberales y democracias liberales y no liberales. Este sintético esbozo intenta dejar en claro que dentro de la gama de regímenes políticos hay algunos que son mejor que otros. Vale decir, el establecimiento de jerarquías valorativas entre ellos –entre estos diversos regímenes-, ayuda a reducir la ambigüedad teórica señalada, en tanto se sabe a lo que se apunta. Se conoce adónde se quiere ir y llegar. En segundo lugar, facilita el establecimiento de una tipología democrática. Es decir, el asunto de fondo no es si la democracia puede prescindir del Estado de Derecho, sino el grado de Estado de Derecho que está en juego. A más Estado de Derecho más democracia liberal y a menos Estado de Derecho más democracia electoral. Nuevamente se logra, de acuerdo a este acápite, valorizar algunos aspectos en el diseño y puesta en práctica de la democracia. En tercer lugar, ayuda a comprender que el enemigo de la democracia, en la actual coyuntura latinoamericana, no es la dictadura. La antítesis es la misma democracia en su versión electoralista. O, en otras palabras, el enemigo de la democracia es la misma democracia pero en su faceta *deficiente*. Deficiencia, indudablemente, que se mide por diversidad de parámetros entre los que destacan aquellos referidos al Estado de Derecho. El golpe de Estado de Honduras sirvió para reactivar viejos fantasmas –el militarismo en cuestión- que poco tienen que ver con los verdaderos golpes de Estado en democracia. Golpes, la abrumadora mayoría de ellos acometidos por determinación congresal ante masivas arremetidas populares o por líderes plebiscitarios que “acomodan” las instituciones a su conveniencia personal en procesos de olvido flagrante del Estado de Derecho. Obviar esta reflexión, genera el riesgo de consolidar una democracia con múltiples elecciones pero de escasa calidad. En cuarto lugar, sienta las bases para rebasar la mera obviedad de que la democracia es sólo el voto. Es sólo el acto electoral. Si lo es. Sin dudas, pero después de consumado ese momento quedan elementos de ciudadanía cívica y ciudadanía social que no pueden quedar al margen, teniendo en cuenta que la *durabilidad* de la democracia depende de sus mejores indicadores sociales y económicos. Este elemento de análisis es decisivo para paliar la ambigüedad teórica mencionada y saber hacia dónde se apunta. Finalmente, es central insistir en esta reflexión en Bolivia, de cara a la consolidación de un Estado Plurinacional, y en él, el paulatino avance de una “democracia comunitaria” y su relación con el Estado de Derecho. Veamos estos elementos.

i. Regímenes políticos de acuerdo a la relación democracia-Estado de Derecho

Conviene imaginar dos ejes. El eje liberal y el eje democrático. Si dibujamos ambos ejes se delinearán determinados cuadrantes.



Como se observa se tienen las siguientes combinaciones.

- Cuadrante 1: No democracia y no Estado de Derecho, que hace referencia a países totalitarios como el Irak de Sadam Hussein o aquellos denominados países ECI's (Estados Catastróficos Ingovernables) como Chad.
- Cuadrante 2: Si Estado de Derecho pero no democracia, que hace referencia a regímenes de *autoritarismo liberal* como la mayor parte de los países asiáticos "socialistas" como China, Vietnam o Singapur.
- Cuadrante 3: Si Estado de Derecho con democracia, que hace referencia a regímenes de *democracia liberal* como los países europeos, casi todos los latinoamericanos con excepción de Cuba.
- Cuadrante 4: Si democracia pero no Estado de Derecho, que hace referencia a países catalogados como *democracia electorales (no liberales)* o, desde otra denominación, regímenes de *autoritarismo competitivo*. Destaca Venezuela en esta categoría.

En breve, la presencia o ausencia de elecciones o de Estado de Derecho propicia la existencia de cuatro combinaciones posibles desde la menos deseable: los regímenes totalitarios hasta la más deseable: la democracia liberal. Es evidente que esta conclusión preliminar referida a la deseabilidad de la democracia liberal, ha sido tradicionalmente tildada de eurocéntrica ("quieren que seamos como los países del primer mundo pero nosotros somos diferentes") y/o teleológica ("no queremos tener un solo destino común de llegada... ¡no hay caminos comunes!). No es el espacio para abundar en detalles al respecto pero es evidente que no se trata de "modelos eurocéntricos" sino sistemas que integran valores de contenido universal como la libertad de expresión o la seguridad personal. Tampoco es cierto que el establecimiento de determinados parámetros de calificación democrática (por ejemplo es que se cuente con medios

de comunicación y/o que además entre ellos existan medios alternativos) sean rígidos y unívocos (como puntos inobjectables de llegada y, por ende, como parámetros teleológicos). Siempre se puede establecer parámetros adicionales e incluso diferenciados (por región y/o país) que enriquezcan estas valoraciones (pretendidamente) “teleologizantes”. De ese modo, a los que alegan que la democracia boliviana es muy singular y no comparable o aquellos que defienden la imposibilidad de “ser medidos”, conviene recordarles la necesidad de establecer jerarquías valorativas entre regímenes (algunos regímenes son mejor que otros y ciertamente aquellos donde no sólo hay elecciones sino sólidos Estados de Derecho, parecen ser sino los mejores al menos los menos malos) así como la necesidad imperiosa de contar con mediciones sobre el avance o retroceso democrático. Mediciones, para frenar el rechazo, que (también) incluyan indicadores particulares (y eviten el sesgo teleológico).

De ese modo, la presencia del Estado de Derecho, mayor o menor, determina la orientación que adopta y se debe adoptar como democracia. Vale decir, a menor Estado de Derecho no hay necesariamente quiebre democrático pero sí pérdida de cualidad democrática. Y, en sentido contrario, a más Estado de Derecho no hay *más* democracia, pero sí una mejor democracia. Una democracia cualificada. Una democracia liberal. No comprender ello, y reiterar la defensa de modelos ideales, es promover ya sea un horizonte de anomia política, ante la persistencia de enfrentamientos ideológicos irreconciliables de esencia cuasi religiosa (y sabemos que los debates metafísicos, al no tener verificación empírica pueden prolongarse por años...y hasta milenios), o ya sea un régimen de impronta autocrática (lo que demostraría que mi hipótesis sobre la ambigüedad conceptual no es cierta y lo que sí existe en verdad en la mente de los actuales gobernantes, es un diseño conceptual bien delineado, es decir muy claro, pero referido no precisamente al asentamiento y consolidación democráticos, sino a un régimen autocrático como punto de llegada. Un régimen autocrático, además, que tendría muy poco de liberal, de acuerdo a la tipología aquí establecida).

ii. Tipología de democracias de acuerdo a su relación con determinadas variables (relacionadas con el Estado de Derecho)

Ya “dentro” de la democracia representativa propiamente, hay diversos elementos que la hacen mejor. Los preferidos en la teoría política han sido aquellos que aluden a la existencia de una poliarquía que no es sino la misma democracia electoral pero acompañada de determinados rasgos que la cualifican (o no) que se vinculan efectivamente con el Estado de Derecho. Aquellos se refieren a: a) la libertad de expresión y creencias, b) libertad religiosa, étnica, racial o de otras minorías para ejercer su religión y cultura y participar en igualdad de condiciones en la vida política y social, c) el derecho de cualquier ciudadano a elegir y postularse a cargos públicos, d) auténtica competitividad en la arena electoral, d) equidad legal para todos los ciudadanos, dentro de la ley que debe ser clara, pública, universal, estable y no retroactiva, e) un órgano judicial independiente que aplique la ley y proteja los derechos individuales y grupales, f) invulnerabilidad del ciudadano frente a la tortura, terror, detenciones injustificadas, exilio o interferencia en sus vidas privadas, g) fiscalización de las autoridades elegidas desde una legislatura independiente, poder judicial neutral políticamente y la presencia de otros órganos autónomos, h) verdadero pluralismo en las fuentes de información públicas y transparencia en su disseminación, i) organización social independiente del Estado o sociedad civil autónoma y fuerte y j) control civil de las fuerzas armadas y de otros órganos de seguridad públicos.

Es útil mencionar estos elementos de consolidación democrática pues su cumplimiento pleno permite hablar de democracias liberales (o el nombre que se desee, pero poniendo en evidencia el respeto por el cumplimiento de estos derechos), mientras que su cumplimiento parcial, define democracias igualmente parciales. Parcialidad que va en gradación diferenciada. Se podría llegar a “calibrar” las democracias con democracias del 100% frente a otras del 85%, 60% o 30%, por dar determinados datos. Con ello no se quiere decir que esta medición constituya una camisa de fuerza. Bien se puede añadir otros elementos de evaluación así como contar con aquellos parámetros generales descritos pero otros singulares por región o particulares por país. Vale decir, sólo una aproximación de este tipo permite afirmar categóricamente por dónde va una democracia: va más hacia la consolidación de una democracia con Estado de Derecho (si es que tomamos estos parámetros como la materialización del Estado de Derecho) o hacia su antípoda, carente del cumplimiento de estos parámetros de cualificación democrática. Al hacerlo establecemos un ranking de países más o menos democráticos en su íntima vinculación con el Estado de Derecho. De ese modo, sabemos que hay 124 países con regímenes democráticos pero con valoraciones variables. Siempre hay riesgos. Las estadísticas son elocuentes, sin embargo, de la estabilidad democrática lograda: 8 democracias sufrieron quiebres hacia el autoritarismo desde 1974 a 2008 aunque posteriormente retornaron a su condición de regímenes democráticos. Dato que representa el 5,7% del total de democracias existentes en el mundo. Asimismo, 12 tuvieron similar quiebre aunque sin retorno a la democracia (entre los que destaca Venezuela), representando el 8,5% del total de democracias. Los porcentajes no son precisamente altos en términos de países tomados en cuenta. Es más, en un conteo anual por países de 15 años (de 1991 a 2005) se vio que se propiciaron ganancias democráticas en los indicadores propuestos en 12 de los 15 años (más fueron los años de cualificación democrática). México, Indonesia y/o Ucrania se volvieron democracias y/o Brasil, Turquía, Polonia o Taiwán se tornaron democracias liberales. (Cf. Diamond) Sin embargo, una mirada más profunda permite ver que los países más poblados como Rusia y/o Nigeria (143 y 132 millones de habitantes respectivamente) tuvieron una regresión hacia una democracia electoral o hacia formas autoritarias con sólo pseudo-democracias en funcionamiento. En suma, para el 2009 se contabilizan, de 193 países en el mundo, 89 países como democracias liberales (46%), 62 como parcialmente democracias o democracias electorales con variaciones entre sí (32%) y 42 países como no democracias (22%).

Esta explicación pretende mostrar que el debate “suma cero” planteado (la democracia es diferente al Estado de Derecho o la democracia sólo existe en la medida que haya Estado de Derecho) debe abrirse a la existencia de gradaciones variables con más o menos Estado de Derecho de acuerdo al cumplimiento de determinados parámetros. Y es que el Estado de Derecho no es algo compacto e indivisible sino un conjunto de elementos que una vez que se deja de lado la retórica totalizante da pie a mejorar en alguno de aquellos componentes, permanecer en estatus quo en otros e incluso empeorar en los restantes, todo ello en forma simultánea. En el caso boliviano, las muertes de 2003 y el estado de relativa anomia del país hicieron retroceder la medición a “parcialmente democrática” –de acuerdo a los indicadores de Freedom House, una entidad de medición de la democracia en todo el mundo-, con los riesgos de que esta calificación tenga dificultades en su ascenso en la actualidad, en la medida en que el Poder Judicial esté copado políticamente, los medios de comunicación sean agredidos, se atente reiteradamente contra la propiedad privada, entre otros aspectos

centrales de la democracia liberal (como viene ocurriendo actualmente). Por ese motivo, o se mantiene la ambigüedad conceptual y no se defienden estos parámetros del Estado de Derecho (lo que es sencillamente inconcebible) o se continúa el deterioro democrático rumbo a la consolidación de un régimen de democracia electoral.

iii. El enemigo de la democracia no es la dictadura sino la democracia sin Estado de Derecho

Se mencionó el ejemplo de Honduras para dejar en claro que el golpe de Estado infringido en este país es sólo una cortina de humo que deja intacta la necesidad de “atender” los verdaderos problemas que afectan a la democracia. Problemas que no definen su quiebre, en tanto prevalece el rito electoral, pero ciertamente merman su calidad. Para explicar este punto conviene remitirse al caso venezolano. En este país se ha dado esta regresión hacia formas menos democráticas de democracia en función a su vinculación con el Estado de Derecho. Primero, en lo referido al respeto a la propiedad privada se ha promulgado la Ley de la Propiedad Urbana (agosto 2009) que permite la expropiación por concepto de tierras baldías o no usadas sociales. Resultado: expropiación arbitraria, por ejemplo, del Hotel Hilton en la Isla Margarita argumentando el perjuicio de tener “hoteles para ricos”. Asimismo, la política de tierras ha expropiado más de 2 millones de hectáreas con el consecuente deterioro de la productividad, el aumento de los precios de los productos alimenticios, la ingente importación de productos básicos como la carne además de la escasez en la inversión privada. Segundo, a través de la Ley Orgánica de Procesos Electorales se ha limitado la participación de partidos minoritarios favoreciendo al gobierno, vía la sustitución de un sistema electoral proporcional por otro de mayorías. A lo que se agrega la persecución política contra los oponentes. Organizaciones a favor de los derechos humanos afirman que hay al menos 1500 casos de “judicialización política”. Situación agravada por la injerencia centralista contra aquellos opositores regionales (estatales y municipales) a los que se recorta competencias y recursos y/o se les coloca una autoridad paralela nombrada por el presidente. Resultado: polarización extrema que azuza la orientación autoritaria en la cultura política venezolana. Tercero, se atenta contra la libertad de expresión. En el 2009 el gobierno ha cerrado 34 estaciones de radio y dos de televisión, y existen actualmente varios procesos administrativos bajo los cuales se investiga la posible cancelación de la licencia de otras 210 estaciones de radio locales y 40 de televisión. Resultado: debilitamiento de la libertad de prensa y la presencia de medios alternativos (contrahegemónicos). Cuarto, se descuida la atención de asuntos estratégicos como ser la seguridad ciudadana. El crimen se ha incrementado desde 2001 en más del 100% y Caracas es la ciudad con más homicidios del mundo después de San Salvador (130 por cada 100 mil habitantes). Las medidas esporádicas asumidas han disminuido el crimen en un 47% pero no parecen ser sostenibles. Resultado: deterioro de la calidad de vida. Quinto, los derechos fundamentales siguen postergados. Por ejemplo en salud, en el sector de la salud, es común lo que se conoce como “ruleteo” (ir de aquí para allá) de las mujeres embarazadas, y la política se ha limitado más que nada a fomentar la nacionalización de las clínicas de maternidad privadas. A las misiones sociales (que en Bolivia se conocen como bonos) se deben algunos beneficios pero han demostrado ser inestables y totalmente dependientes de las fluctuaciones del ingreso petrolero. Resultado: la pobreza y desigualdad permanecen como problemas centrales casi inalterables (más allá de los datos expuestos por el mismo gobierno que si bien muestran mejoras substanciales, son poco fiables). En suma, elementos centra-

les del Estado de Derecho están en riesgo. Y ello pone en evidencia que la premura de la OEA por resolver la situación de Honduras no se compadece con este deterioro aún más vehemente de la democracia en países como Venezuela. Es decir, empezamos a comprobar que el enemigo de la democracia no es la dictadura, más bien excepcional y esporádica, sino la consolidación de una democracia deficiente. Una democracia carente de los principales componentes del Estado de Derecho. Y, lo que es peor, es que las dictaduras se sabe que son “malas” y se las combate. Los regímenes de democracias electorales, por el contrario, mantienen una aureola de progresismo manifiesto (“la nueva izquierda” o el “socialismo del siglo XXI”) que las hace sólo tenuemente “combatibles”. La tibia posición de la OEA al respecto o su simple silencio e incluso su abierta simpatía (téngase en cuenta que Insulza finalmente recibió el apoyo venezolano), hacen patente este riesgo: el de edificar democracias más cercanas a formas de autoritarismo competitivo sin que se pueda mediar en el asunto.

Sirva pues el ejemplo de Venezuela para comprender en qué medida el debate sobre la democracia y su vinculación con el Estado de Derecho es decisiva para la pervivencia democrática –de una democracia cualificada- en el continente.

iv. “Otros” criterios vinculados al Estado de Derecho que cualifican la existencia de la democracia

En este acápite conviene mencionar que la separación tajante entre el Estado de Derecho y la democracia no es prudente. A efectos conceptuales se puede perder de vista que la misma persistencia democrática depende de su vinculación con aquellas variables referidas al desarrollo social y económico que en buena cuenta conforman los pilares de un auténtico Estado de Derecho. Vale decir, sólo una democracia en cuyo seno se dé cobertura plena a las ciudadanía social y económicas, tiene posibilidad de evitar su derrumbe. La teoría política es muy ilustrativa al respecto, en tanto mide la durabilidad de las democracias en función a su desarrollo social y económico. Aquellos países con ingresos cercanos a los 1.000 dólares tienen una probabilidad de supervivencia de no más de 15 años, tiempo tras el cual se produce su desplome, frente a aquellas democracias inmunes a cualquier quiebre una vez que logran ingresos superiores a los 4.000 dólares per cápita (Przeworski 2000, 128ss). El caso boliviano no es la excepción. Tras quince años de solidez “neoliberal” desde 1985 a 2000, se empezaron a propiciar las más grandes movilizaciones sociales de los últimos 50 años. El declive pleno aconteció 5 años más tarde con la victoria contundente de Evo Morales. Esta correlación mundial –más duración democrática a mejores indicadores sociales y económicos- no siempre tuvo una orientación lineal en América Latina. Más bien, a decir de investigaciones recientes, se vio que en algunos casos como en la Argentina o Brasil de los 70, no obstante sus indicadores ciertamente altos, la democracia igual se derrumbó. Es pues importante este matiz para evitar enfoques excesivamente deterministas. De todos modos, no se puede dejar al margen la tesis de fondo que observa que la crisis de la democracia en América latina se debe menos a variables políticas –falta de participación política de los sectores marginales, por ejemplo- que a variables socioeconómicas (y claramente ligadas a variables referidas al Estado de Derecho). El desempleo, la inseguridad ciudadana o la deficiente atención en salud, por citar algunos ejemplos, parecen ser los verdaderos causantes de los quiebres democráticos, azuzados por la efervescencia mediática, capaz de generar un ambiente de temor y profundo desencanto en las ciudadanía del continente. Es crucial, por ello, enfatizar que las soluciones “democratizantes” que se quieren dar, por ejemplo en Bolivia, como

solución a la crisis democrática previa, apuntan a un tablero equivocado o al menos a un tablero menos propicio para solucionar la crisis. Seguimos apuntando a las variables políticas -la inclusión política- vía mecanismos sociales de participación, desmonopolización partidaria, democracia directa (referendos y revocatorias de mandato) o formas políticas “comunitarias” de organización, mientras los problemas estructurales referidos en gran parte al Estado de Derecho –variables cívicas y/o socioeconómicas-, aún permanecen relativamente marginales en su atención pública. Vale decir, el “descubrimiento” del PNUD en su reporte sobre la democracia de 2004 (PNUD), exigiendo la ampliación de las ciudadanía cívicas y sociales, es correcto. Realza la necesidad de comprender que la democracia no es sólo elegir. Expandir la democracia del voto hasta confines rurales vía elecciones departamentales, municipales, regionales e incluso indígenas, como se lo ha conseguido en el país, ofrece más democracia pero no (necesariamente) una mejor democracia. Una mejor democracia sigue dependiendo de variables más cercanas al establecimiento de un auténtico Estado de Derecho. La democracia, por ende, depende menos para su consolidación de más democracia como que de una mejor democracia. De ahí la pertinencia de medir la democracia con “otros” indicadores.

v. La democracia comunitaria y su relación con el Estado de Derecho

Finalmente, creo que la discusión teórica planteada, sirve para comprender la introducción de la “democracia comunitaria” dentro del sistema político boliviano. El reconocimiento a la plurinacionalidad y a partir de ello a la posibilidad de respetar el autogobierno indígena y, sobre todo, su derecho a elegir a sus autoridades de acuerdo a sus procedimientos ancestrales propios, es un avance democrático substancial. Téngase en cuenta que la democracia avanza desde su rostro censitario de 1880 a 1951 a su faceta popular de 1952 a 1985. De ahí en adelante se da inicio a una democracia representativa partidaria que se amplía ruralmente en 1994 con la implementación de la Ley de Participación Popular y adquiere visos de “democracia participativa y directa” en 2004 con la promulgación de una nueva Constitución (en realidad la misma Constitución de 1967 pero con reformas claves como la Iniciativa Legislativa, la Asamblea Constituyente y el Referéndum). Hoy, a esta acumulación democrática histórica se añade esta democracia comunitaria. Sin embargo, es preciso hacer un apunte que relaciona su existencia con el debate aquí planteado o que vincula esta democracia con el Estado de Derecho. En criterio de sus defensores se trata de dos democracias radicalmente diferentes (Cf. Patzi 2004). El postulado central observa que la esencia liberal del Estado de Derecho poco o nada tiene que ver con su existencia milenaria. Empero, me parece que esta aversión al Estado de Derecho, como parte integrante de las democracias indígenas, no es prudente de cara a un debate científico. Contraponer la democracia representativa liberal a la democracia –o a las democracias- de los pueblos indígenas, y decantarse con júbilo por estas últimas, es seguir jugando en un terreno ideológico, donde siempre es fácil deslegitimar la democracia liberal en nombre de una inmaculada democracia indígena. No es una comparación seria. La realidad siempre es más opaca que los modelos ideales. Apelar a las “democracias indígenas” como portadoras de bondades intrínsecas, no es lo que verdaderamente acontece en la realidad. O, de existir realmente dichas bondades, es necesario demostrarlas, pero no en forma esotérica, haciendo alusión a una sabiduría secular, sino a parámetros medibles. No se rechaza con este argumento sus posibles virtudes, sino que se exige (sí, exige) partir de su supuesta benévola existencia como hipótesis y no como axioma

(incuestionable). Partamos de la tesis de que los cocaleros, como descendientes de los pueblos milenarios, practican formas de democracia comunitaria, así como los indígenas guarayos y/o chiquitanos de Urubichá y/o San Javier, respectivamente, o los ayllus sobrevivientes del Norte de Potosí. Pregunta: ¿cuál es más democrático entre estos pueblos y/o comunidades campesinas? No basta proclamar eufóricamente la existencia de una mítica democracia comunitaria. Se debe tener indicadores que midan su calidad. Y volvemos a la interrogante planteada. ¿De las 36 naciones indígenas, cuál es más democrática? Creo que la criticada fijación de parámetros para valorar la democracia, sólo sirve para mantener en la más profunda ignorancia la “democraticidad” de los pueblos indígenas. La sola idea de medirlos en sus prácticas políticas, recuerda (a algunos defensores radicales de las virtudes inmanentes a la plurinacionalidad) oportunamente las mediciones craneales con pretendida rigurosidad científica. Sin embargo, se trata sólo de argumentos deleznable que obvian la necesidad de poner sobre el tapete la imperiosa urgencia de contar con criterios diferenciadores entre sí y respecto a la democracia representativa persistentemente vilipendiada. Y es aquí cuando la separación teórica entre democracia y Estado de Derecho vuelve a ser fundamental. Una vez que las autoridades indígenas hayan sido elegidas a través de sus procedimientos propios hay otros elementos que deben ser considerados. Elementos que tienen que ver con la igualdad de género, el respeto a la discrepancia o la seguridad personal. No hay argumentos sólidos para no cumplir esos preceptos universales. Y de existir, son sólo posturas fundamentalistas que en nombre de la vigencia de valores ancestrales, pueden soterrar conquistas universales. Entre las que destacan aquellas relacionadas con el Estado de Derecho.

3. Democracia electoral, democracia con Estado de Derecho pero también democracia eficaz

Conviene no quedarnos sólo en la combinación de democracia con Estado de Derecho como “requisitos” para vivir en un régimen que ofrece libertad. También es necesario apuntar a la capacidad estatal de resolver problemas. Es eso lo que se explica en este acápite.

Una lista de cleptócratas ponía a Suharto de Indonesia como el más destacado junto con Gadafi de Libia y Marcos de Filipinas como sus más fervientes seguidores, todos ellos arañando los 40 mil millones de dólares de fortuna personal. Los latinoamericanos terminamos representados por Fujimori con una cifra modesta frente a estos ladrones políticos de “sólo” 600 millones de dólares. Sin embargo, más allá de los céros que adornen la cifra, lo cierto es que todos estos regímenes compartían un rasgo: el carácter patrimonial del Estado, que en buena cuenta se conceptualiza como un Estado que es de propiedad de quien gobierna. Lo público se hace privado. Eso pone en juego la calidad de una democracia. Es un hecho aislado que si se suma a muchos otros –avales políticos para obtener pegadas, licitaciones amañadas para que gane el “compañero”, clanes autoritarios jugando con la justicia y los derechos humanos, o abierta corrupción en dependencias públicas-, la cosa se agrava, denotando un particular modelo democrático.

¿Cómo podemos evaluar un modelo político para ver si es efectivo? La respuesta es ofrecida por la politóloga Pippa Norris (2012) en la que distingue dos variables fundamentales para hacer esta evaluación. Por un lado, la democracia en sí misma, viendo no sólo si hay elecciones sino si se cumplen algunas libertades cívicas: libertad de ex-

presión, seguridad personal y respeto por la propiedad privada. Si éstas se cumplen se afirma que hay un “estado eficaz de rendición social de cuentas” y si no se cumple se afirma que hay un “estado ineficaz de rendición social de cuentas”. Por el otro, lo que se mide la gobernanza que observa precisamente si existe una adecuada capacidad estatal para hacer un buen uso de los recursos públicos (gastar en salud, promoción de actividades económicas, etc). Si ésta existe se habla de una “capacidad extendida” y si no existe se habla de una “capacidad limitada”. Si cruzamos ambas variables, tenemos el siguiente cuadro:

		Democracia	Democracia
		Estado ineficaz de rendición social de cuentas	Estado eficaz de rendición social de cuentas
Gobernanza	Capacidad estatal expandida	Autocracias eficientes (Singapur)	Democracias eficientes (Chile, Suecia)
Gobernanza	Capacidad estatal limitada	Autocracias patrimoniales (Libia, Corea del Norte, Somalia)	Democracias patrimoniales (Bolivia, Ghana)

De acuerdo a este cuadro hay cuatro tipos. El tipo de la izquierda/arriba anuncia la existencia de “autocracias eficientes”. No tienen democracia pero la capacidad estatal es muy alta: sus indicadores en salud, desarrollo económico, avances tecnológicos y demás, son altos. Un ejemplo de este tipo de gobierno es Singapur, un rico país asiático.

El tipo de la derecha “democracias eficientes” reúne ambas condiciones: tienen democracia y un Estado capaz. Es el modelo ideal. Los países escandinavos, nuevas democracias asiáticas como Corea del Sur o Taiwán y países como Chile o Sudáfrica pueden entrar en este cuadrante. Más abajo tenemos a la izquierda el peor cuadrante: ni hay democracia o ésta es restringida y la capacidad del Estado es mínima. Se titulan “autocracias patrimoniales”. La Venezuela del desaparecido Hugo Chávez no está en este cuadrante pero ciertamente se aproxima. Téngase en cuenta la restricción severa a los medios de comunicación (democracia) y la alarmante tasa de homicidios, entre las más altas del mundo (gobernanza), que caracterizan a este sistema político. En todo caso, con más precisión se puede colocar acá a la Libia de Gadafi, a Somalia o a Corea del Norte.

Finalmente, se tiene en el último cuadrante a lo que podría denominarse como “democracias patrimoniales”. En ellas hay democracia (aunque seguramente limitada), pero sin una capacidad estatal sólida. Los recursos no son bien invertidos. Abundan las dádivas estatales con programas que construyen polideportivos, canchas de pasto sintético, bonos con diversas finalidades sociales. La democracia no está garantizada y menos el uso de los recursos.

¿Qué dice todo ello respecto al desarrollo? Veamos el siguiente cuadro en relación al crecimiento económico per cápita en el mundo de 1984 a 2007:

Tipo de régimen	Crecimiento económico per cápita (%)
Autocracia eficiente	1,93
Autocracia patrimonial	1,23
Democracia eficiente	2,49
Democracia patrimonial	1,81

Como se ve el peor sistema es la denominada autocracia patrimonial con un crecimiento de 1,23; le sigue la democracia patrimonial con 1,93; la autocracia eficiente con el 1,93 y en el lugar prominente la democracia eficiente con el 2,49. Ello pone en evidencia que una gestión preocupada de resolver problemas de la ciudadanía es más eficiente que aquella orientada a conservar el poder incluso a costa de la gente.

Veamos el siguiente cuadro en relación al desarrollo social.

Tipo de régimen	Indicador de desarrollo humano
Autocracia eficiente	0,599
Autocracia patrimonial	0,534
Democracia eficiente	0,690
Democracia patrimonial	0,599

Como se ve el peor sistema es nuevamente la denominada autocracia patrimonial con un indicador de desarrollo humano de 0,534; le siguen, casi empatadas la democracia patrimonial con 0,599 y la autocracia eficiente con 0,595. En el lugar más destacado se encuentra nuevamente la democracia eficiente con el 0,690. Ello pone en evidencia que una gestión preocupada de resolver problemas de la ciudadanía es más eficiente que aquella orientada a conservar el poder incluso a costa de la gente.

Como se observa, en suma, la gestión eficiente en un entorno democrático resulta la mejor combinación posible.

4. La libertad, un concepto en proceso de construcción

Hasta acá estamos ya en condición de poder afirmar qué nos hace libres. La respuesta tiene algunos elementos incuestionables:

- La mera realización de elecciones o la idea de que la democracia del voto por sí misma trae libertad no es correcta o al menos no es suficiente. Votar es sólo una esfera de la democracia. El ejemplo de la democracia boliviana es claro: se llevan a cabo diversas elecciones no sólo para presidente sino para diversas autoridades en diversos niveles bautizados como autonómicos. Además de ello, se llevan a cabo referendos (democracia directa) y procesos democráticos indígenas (selección de acuerdo a usos y costumbres propias) reconocidos constitucionalmente, conformando lo que el informe de Desarrollo Humano del PNUD ha clasificado como “demodiversidad” (PNUD 2010). Vale decir, nunca se ha votado tanto en Bolivia. Sin embargo, más democracia no es (necesariamente) igual a mejor democracia.

- La razón es simple: se requiere comprender que una auténtica democracia es aquella que precisamente despliega *elementos de libertad* (las condiciones liberales), catalogadas como Estado de Derecho. El cumplimiento de éste es lo que permite diferenciar un mero electoralismo o autoritarismo competitivo de lo que es una democracia plena (a contrapelo de aquella “a medias” o híbrida), respetuosa de los derechos políticos básicos: la libertad de expresión, organización, posesión de bienes propios y/o seguridad personal, como derechos que sedimentan el desarrollo de la libertad.
- Además, la consolidación de la libertad difícilmente se puede pensar al margen del Estado (como podría ser la argumentación anárquica clásica) sino por intervención de éste. La libertad, por ende, no se da a pesar del Estado sino gracias a éste en su versión eficiente. Y por esta versión eficiente entendemos un gobierno que sepa y pueda resolver los problemas básicos de la sociedad. Precisamente la combinación de democracia liberal y gestión pública ofrecen los mejores indicadores sociales y económicos del mundo. La triada democracia, eficiencia y buena vida constituyen el círculo virtuoso para poder hablar auténticamente de libertad.

Bibliografía

Diamond Larry, (2008) *The Spirit of Democracy. The Struggle to Build Free Societies Through The World*, Times Books, Estados Unidos.

García Linera Alvaro et al, (2005) *Horizontes y límites del estado y el poder*, Comuna, La Paz.

Levitsky Steven y Lucan A. Way, (2010) *Competitive Authoritarianism. Hybrid Regimes After the Cold War*, Cambridge University Press, Estados Unidos.

Linz Juan y Alfred Stepan, (1996) *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, John Hopkins University Press, Estados Unidos.

Méndez Juan E., Guillermo O'Donnell y Paulo Sergio Pinheiro (comp.), (2002) *La ineffectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, PAIDOS, Buenos Aires.

Norris Pippa, (2012) *Making Democratic Governance Work. How Regimes Shape Prosperity, Welfare and Peace*, Cambridge University Press, Estados Unidos.

Patzi Félix, (2004) *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al Sistema Liberal*, Comunidad de Estudios Alternativos, La Paz.

Pérez Liñán Anibal, (2007) *Presidential Impeachment and the New political Instability in Latin America*, Cambridge University Press, Estados Unidos.

PNUD, (2004) *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, PNUD, Lima.

PNUD, (2010) *Los cambios detrás del cambio. Desigualdades y movilidad social en Bolivia*, PNUD.

Przeworski Adam et al., (2000) *Democracy and Development. Political Institutions and Well-Being in the World, 1950-1990*, Cambridge University Press.

Torcal Mariano y José Ramón Montero, (2006) *Political Disaffection in Contemporary Democracies. Social Capital, Institutions, and Politics*, Routledge, Estados Unidos.

Zakaria Fareed, (2003) *The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad*, W.W. Norton and Company, Estados Unidos.

Mainwaring Scott, "State Deficiencies, Party Competition, and Confidence in Democratic Representation in the Andes", en S. Mainwaring, Ana María Bejarano y Eduardo Pizarro, *The Crisis of Democratic Representation in the Andes*, Stanford University Press, Estados Unidos, 2006.

Libertad, igualdad, fraternidad. El trilema revolucionario en clave cristiana^{3*}

Liberty, equality, fraternity. The revolutionary motto in christian perspective.

Roberto Bosca

Breve Curriculum académico

Roberto Bosca es abogado por la Universidad del Salvador y Doctor en Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Es profesor a tiempo completo de ética social en la Universidad Austral, de cuya Facultad de Derecho fue su primer decano. Actualmente es miembro fundador del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa, así como del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa. Es también director académico del Instituto de Cultura del Centro Universitario de Estudios (Cudes), vicepresidente del Instituto Maritain de Argentina, miembro del consejo consultor del Instituto Acton de Argentina. Autor de numerosos libros, artículos periodísticos, ensayos académicos y trabajos de investigación.

Dirección electrónica

bosca@fibertel.com.ar

Afiliación institucional

Universidad Austral, Buenos Aires, Argentina

Resumen

Las relaciones entre religión y política han sido una temática reiteradamente expuesta en la literatura académica. Las creencias dogmáticas también sufren cambios en su encaje temporal al trasluz del devenir histórico. Este dato se evidencia en el caso del catolicismo durante todo su itinerario terreno y modernamente en su actitud respecto del liberalismo, una corriente cultural que constituiría la matriz de las estructuras políticas de la modernidad. Este proceso evolutivo acredita una relectura sobre una vieja cuestión, e invita a una nueva consideración sobre toda una porción de los fieles cristianos, llamados católicos liberales, hasta ahora sospechosamente considerados. Es en este punto donde parece oportuno preguntarse ¿estamos ante el fin de un anatema?

Palabras clave:

Liberalismo, Iglesia católica, política, religión.

Abstract

The relationship between religion and politics has been a repeatedly discussed topic in the academic literature. Dogmatic beliefs also undergo changes in their temporal fit to the light of historical evolution. This is evident in the case of Catholicism throughout his history, particularly in the modern era in its attitude toward liberalism, the matrix of political structures of modernity. This evolutionary process proves a reinterpretation of an old question, and invites a new consideration of the so called liberal Catholics hitherto regarded suspiciously. It is at this point where it seems appropriate to ask: are we facing the end of an anathema?

Keywords

Liberalism, Catholicism, politics, religion.

1 * Ponencia presentada en las "XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Religión, Cultura y Política en las sociedades del siglo XXI", Punta del Este, Uruguay 1/4-XI-2011.

Introducción

Tanto si se considera a las religiones un narcótico que intoxica a las masas o un cemento saludable para la sociedad, como si se les adjudica constituir un ariete de la revolución, las relaciones entre la religión y la política han significado una rica temática reiteradamente expuesta en la literatura académica.

No se trata ciertamente de un tema novedoso, aunque lo es considerar los cambios que las religiones sufren al trasluz del devenir histórico en este segmento analítico, si se centra el campo de reflexión en la religión católica en relación a una ideología concreta, en el caso el liberalismo.

Es notorio que en el desarrollo de la teología moral católica, el movimiento liberal, debido a su raíz agnóstica e incluso atea, provocó una desconfianza en la palabra libertad y un rechazo de sus planteamientos ideológicos, considerados radicalmente contrarios al mensaje cristiano.

Sin embargo, los textos magisteriales han comenzado a mostrar, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, una nueva actitud ante su antiguo enemigo el liberalismo, que parece profundizarse en el pontificado benedictino.

Este proceso evolutivo acredita una relectura sobre una vieja cuestión, e invita a una nueva consideración sobre toda una porción de los fieles cristianos, llamados católicos liberales, hasta ahora considerados rayanos en la herejía. Ellos sufrieron durante un largo tiempo el estigma de la heterodoxia. Es en este punto donde parece oportuno preguntarse ¿estamos ante el fin de un anatema?

La ruptura

Religión y política se entrecruzan a lo largo de toda la historia humana, hoy más que nunca. Es una tensión que registra múltiples relaciones e intersticios, interfases o intersecciones. Uno de ellos se refiere, ya en nuestros días, a las ideologías, ellas mismas ahora consideradas en la categoría de religiones seculares, en diálogo o en discusión, según se prefiera, con las religiones. Dentro de este marco se ubica la relación entre una ideología que ha configurado en gran parte la construcción política de nuestra convivencia y la religión que ha sido considerada hasta hoy virtualmente como el culto oficial del estado nacional de los argentinos.

No obstante ello, no se ha tratado de una convivencia pacífica. Las relaciones de la Iglesia católica con el liberalismo no han sido siempre precisamente un lecho de rosas, sino que por momentos han conocido los estampidos más desaforados y ruidosos, aunque hay que reconocer que ellas atravesaron largos periodos de quietud y armonía.²

Si bien la Revolución francesa empezó con una procesión solemne del Santísimo Sacramento en la que se podía identificar al mismísimo Robespierre, cirio en mano, todo fue de mal en peor desde el comienzo. Se produciría a partir de ella el proceso de laicización de lo político y de sacralización de lo cívico que daría lugar al nacimiento de la nueva religión democrática tal cual la profesamos en nuestros días, en

2 Para una perspectiva latinoamericana, cfr. Fortunato MALLIMACI, *Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina*, en Jean Pierre BASTIAN (Coord), "La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada", FCE, México, 2004, 19-44.

ocasiones ejercida con un fervor digno de los cruzados y una intolerancia digna de la inquisición.

La misma configuración de la ideología liberal se presentó *ab initio* como un grito de rebelión a toda norma, no ya solamente las políticas sino también las morales y religiosas, a partir de la idea sagrada de la libertad. Merece puntualizarse que se hará referencia aquí específicamente al llamado liberalismo filosófico y al liberalismo político, dejando para una ulterior ocasión consideraciones análogas que podrían expresarse sobre el liberalismo económico.

En este sentido debe decirse que los autores coinciden en que es trabajoso encapsular al liberalismo en una ideología que fuera una máquina artillada y compacta, sino que, por el contrario, él presenta una multiformidad o una diversísima variedad de expresiones que muchas veces hasta parecen muy distanciadas unas de otras e incluso opuestas entre sí. Esta característica tiene un lógico impacto en tales relaciones.

La Revolución fue francesa y francés fue también el primer intento de conciliar las ideas que la inspiraron con el sentir evangélico. Francia fue el mejor laboratorio político y la matriz revolucionaria que configuraría toda la arquitectura política de la modernidad occidental. La ideología del mundo moderno penetró en las antiguas civilizaciones por la Revolución francesa: ésa fue su obra (cf. Hobsbawm 1991)³, que se continúa hoy en el despertar democrático del mundo islámico.

La hostilidad de los revolucionarios (franceses) hacia la Iglesia católica, que ardían por concretar sus ideales de un hombre liberado de los arbitrios tiránicos, fue desde el primer momento, manifiesta (Cf. Michelet 1952). Voltaire, el impío, fue considerado por unanimidad el padre de la Revolución.

Así lo muestran los variados factores que se conjuntaron para que ello ocurriera, y no es el único la identificación que la jerarquía eclesiástica, empezando por la Santa Sede, había cultivado con el esquema articulado en *l'ancien régime* (cf. Mornet 1969 y Hazard 1988) como propuesta política y cultural, cuyo fruto sería el régimen de cristiandad en tanto su expresión religiosa.⁴

Era un resultado previsible: la caída del antiguo régimen, debía tener como una consecuencia natural una transformación profunda en la estructura de las relaciones, cuyo rasgo principal sería la puesta en desgracia de la Iglesia católica. Para colmo de males, el nuevo *establishment* pretendió quedarse no sólo con los dineros de las bien nutridas arcas eclesiásticas sino también erigirse en una religión política, reclamando la subordinación de la Iglesia. Era un viejo vicio, anterior a la misma revolución, que ahora se expresaría de un modo contundente: el galicanismo.

3 Para la influencia revolucionaria en España, cfr. Ruiz Cortes, 1990, 581-591 *La Iglesia española bonapartista ¿revolucionaria o regalista?*, en AAVV, "Repercusiones de la Revolución Francesa en España", Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990, 581-591. Sobre la influencia de la Revolución Francesa en el Río de la Plata, cfr. Mario CAYOTA, *Artigas y su derrota ¿Frustración o desafío?*, Taurus, 3ª ed., Montevideo, 2009, 368 y ss. Respecto del influjo de las ideas revolucionarias francesas en Alberdi, uno de los arquitectos de la institucionalidad argentina, cfr. Olsen GHIRARDI, *La filosofía de Alberdi*, Córdoba, 1993, 137. Una influencia similar se ha advertido en Mustafá Kemal (Ataturk), quien incorporó a Turquía a la modernidad mediante un profundo proceso reformista de laicización del islamismo.

4 Para colmo de males, *l'ancien régime* tampoco constituía ciertamente un verdadero modelo de vida cristiana. Una síntesis de las relaciones del catolicismo y la modernidad puede verse en Antonio ACERBI, *Iglesia y modernidad: una historia todavía no concluida*, en AAVV, "Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes", Eunsa, Pamplona, 2004, 1317-1330.

Esa expresión tomaría forma en la *Constitución Civil del Clero* configurando una ruptura que duraría dos siglos, puesto que el nuevo estatuto fue rápidamente objeto de un anatema o sea que fue rechazado por el papa, a la sazón Pío VI, como herético, sacrílego y cismático (cf. Burleigh 2005).

A partir de ese momento, en toda Francia, y no sólo en ella, la religión civil pasó a ser más importante que la religión católica. En este lugar se centra el *punctum dolens* del conflicto entre política y religión aquí estudiado.

Los Católicos Liberales

Sin embargo, desde el mismo momento de la ruptura surgiría, en la misma Francia, y desde el propio seno de la Iglesia, una estrategia de conciliación entre posturas tan enfrentadas, por considerar que la idea fuerza del nuevo régimen era perfectamente compartible por quienes suscribían el ideario evangélico. Los liberales cristianos tenían una firme y sincera voluntad de favorecer los intereses de la comunidad de fe a la que pertenecían y estaban convencidos de que el anticlericalismo revolucionario disminuiría y aun desaparecería si la Iglesia adoptaba su ideología, aunque sea genéricamente, reivindicando una idea de libertad que fuera aceptable para los nuevos dueños de la situación.

Es verdad que muchos de ellos pudieron estar bajo el influjo de ideas laicistas que sostenían un reduccionismo privatista de la fe, y hasta se suscitaron apostasías, pero en otros se percibe un catolicismo activo en la vida social que buscaba imprimir una coherencia y una unidad ejemplar a sus convicciones religiosas, y buena prueba de lo dicho es que, con el paso del tiempo, en alguno de ellos se ha abierto un proceso de canonización, es decir, para ser presentado a la multitud de los fieles como verdadero modelo de vida cristiana.⁵

En el fondo de su actitud latía el convencimiento de que la libertad no representaba un valor anticristiano como parecía entender buena parte de los católicos de su tiempo, que la asimilaban a un impudoso libertinaje, y que por lo tanto era posible para los miembros de la religión católica conciliar sus convicciones morales con las nuevas ideas de moda. Dicho de otro modo, la sensibilidad liberal no debería ser para ellos un obstáculo para ser católico.

En realidad, desde siempre la Iglesia había procurado adaptarse a las nuevas y siempre cambiantes condiciones políticas determinadas por el escurridizo curso de la historia. Así había acontecido cuando se produjo la caída del Imperio Romano y lo mismo volvió a suceder con el advenimiento del Sacro Imperio Romano Germánico. Si santo Tomás había bautizado a Aristóteles -razonaban los liberales católicos- ¿por qué no bautizar la libertad? Una pregunta similar volvieron a formularse los teólogos liberacionistas en relación al socialismo, incluso el marxismo, ya en años más recientes.

5 Es el caso del filósofo y teólogo Antonio Rosmini, una figura emblemática del catolicismo liberal beatificado por el papa Benedicto XVI ante el disimulado escándalo de los ultramontanos, luego de que dos de sus libros fueron puestos en el *Index*. En 1887 fueron condenadas por la Iglesia 40 proposiciones tomadas de sus obras, pero esa condena fue revocada en el año 2001. La gran encíclica filosófica del papa Wojtyła lo distingue entre los grandes pensadores cristianos de todos los tiempos. Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 74. Algo había cambiado en Roma.

Uno de los más conspicuos abanderados de la política de la mano tendida fue el sacerdote francés Felicité De La Mennais,⁶ quien ejercería un nítido liderazgo sobre una multitud de jóvenes, entusiasmado con la idea de que la Iglesia podría sobrevivir si se adaptaba a las nuevas condiciones. Pero su ilusión duró poco, porque el papa Gregorio XVI fulminó rápidamente la intentona, aunque sin nombrarlo, mediante la encíclica *Mirari Vos*.

Lamennais, convertido hoy en un ícono completamente ignorado del catolicismo liberal, y como un precursor de las tesis sostenidas por el magisterio de la Iglesia católica en la actualidad, reivindicó un derecho a la libertad en las cuestiones meramente temporales, sin querer entender que la naturaleza de la discusión no era totalmente política, sino que en ella latían cosas tan importantes como la posibilidad de dar un contenido cristiano a la sociedad civil, algo que la jerarquía eclesiástica nunca iba a dejar de reivindicar, aun ante los ambientes sociales más hostiles.

Una segunda encíclica condenatoria, *Singulari nos*, esta vez nominativa, se encargaría de poner las cosas en su lugar, aunque al precio de una apostasía de la fe por parte del clérigo bretón. Con todo, de la mano de Lacordaire, Dupanloup y Montalembert, la antorcha sería recogida por una corriente de pensamiento que se desliza a lo largo de los siglos diecinueve y veinte y que llega hasta nuestros días.

Al terminar 1864, el papa beato Pío IX promulgó la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*, un exhaustivo catálogo de errores modernistas donde condenaría los fundamentos doctrinales del liberalismo (básicamente el racionalismo, el naturalismo y el indiferentismo).

Si bien estos documentos no condenaban obviamente la libertad sino su versión liberal, produjeron un daño porque su formulación no fue afortunada y quedó instalada la idea de que el papa era enemigo del progreso y la modernidad en sí mismos considerados (cf. Orlandis 1996).

Pero por esos mismos años surgió una regla en los ambientes teológicos que establecería un *modus vivendi* con el nuevo orden, consistente en la distinción entre tesis e hipótesis, un recurso hermenéutico que permitía una convivencia con el régimen republicano y liberal, pero que no dejaba totalmente resuelta la cuestión y que se prolongaría hasta el Concilio Vaticano II.⁷

Esta distinción habilitó a León XIII instrumentar la política del *Ralliement*, que buscaría promover la participación de los fieles cristianos en la república francesa y que terminó en fracaso.⁸ Las condenas fueron reiteradas y profundizadas por dicho pontífice en un formidable cuerpo doctrinal que es conocido como el *corpus politicum leonianum* y que está contenido, en lo que a esta materia se refiere, en las encíclicas *Diuturnum Illud*, *Inmortale Dei* y finalmente *Libertas Praestantissimum*.

6 El enfoque integrista sobre Lamennais puede estudiarse por ejemplo en Andrés GAMBRA GUTIERREZ, *Los católicos y la democracia (Génesis histórica de la democracia cristiana)*, en AAVV, "Los católicos y la acción política", Speiro, Madrid, 1982.

7 Maritain era desafecto a esta categoría al punto de que formula una crítica en *El hombre y el Estado*, Club de Lectores, Bs. As., 1984, 176. En el anexo V de *Primacía de lo espiritual*, el filósofo trata sobre las condenas doctrinales al liberalismo. Cfr. Jacques MARITAIN, *Sobre el liberalismo*, en "Primacía de lo espiritual", Club de Lectores, Bs. As., 1982, 173-193.

8 El cardenal Lavignerie, fundador de los Padres Blancos, fue el exponente de la adhesión de la Iglesia católica a la República. Cfr. Oliver ROY, *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona, 2010, 35.

Sin embargo, hay que mirar con atención para advertir que el rechazo de las llamadas en tales documentos “libertades de perdición” se refería, desde la perspectiva de la teología católica, a su reconocimiento como derechos absolutos y autónomos de la ley moral. Dicho de otro modo, no se rechaza el derecho humano en sí mismo sino en su concepción racionalista que se traduce en una inmanencia ética y como tal no sólo ajena sino opuesta al mensaje cristiano. Se trataba para ellos de un silogismo: si el árbol era venenoso, también lo serían sus frutos. Esta visión impedía considerar que el derecho de las personas, independientemente de sus fundamentos, es algo valioso en sí mismo, aunque en una perspectiva moral sea importante considerar sus consecuencias.

No obstante, esta distinción no sería relevante toda vez que se presentaba a la Iglesia como clasista (los obispos pertenecían a la nobleza) y al pontificado como amigo de la monarquía tradicional (y los privilegios a ella anexos), porque en los hechos la realidad de la alianza entre el Trono y el Altar es lo que contaba. Muchos años tardaría la jerarquía eclesiástica en admitir que se trataría de un abrazo del oso.

Más aún, el poder político se ha concebido como una religión monárquica y como tal dotada de un estilo sacrosanto que exhibía caracteres taumatúrgicos en dos cuerpos, uno mortal y el otro inmortal (cf. Kantorowicz 1985 y Van Kley 2002).

De otra parte, no debe olvidarse tampoco la existencia de los Estados Pontificios en ese periodo histórico, un dominio temporal que constituía un poder político, con todas sus consecuencias. Ello explica también, junto al problema doctrinal de los fundamentos filosóficos anticristianos, la inicial resistencia de la Santa Sede al reconocimiento de las nuevas repúblicas liberales surgidas en el movimiento emancipatorio americano (Cf. Jaksic-Posada 2011).

Aun teniendo en cuenta que ellos pudieron haber cometido gruesos errores incluso en materia doctrinal en su manera de pensar, hay que admitir que los católicos liberales tuvieron una intuición que era totalmente legítima, pero que recién sería reconocida plenamente en la Iglesia con los nuevos aires conciliares. Ella consistía en una nueva valoración de la libertad humana y de la autonomía relativa de lo temporal.

Los católicos liberales pagaron tributo a su proeza de haber adelantado cien años una lectura cristiana de la libertad política. En los borrascosos años revolucionarios, la Iglesia todavía estaba imbuida de un acendrado clericalismo que aún no ha terminado de disecarse, y ciertamente, el embate racionalista, agnóstico y laicista, lo que provocó fue una actitud defensiva e intransigente ante el peligro.

Sucedió lo que sucede siempre que alguien tiene miedo, en que se produce un repliegue, y que es un esconderse ante una realidad externa y temida para organizar la defensa de la propia identidad. Toda una regresión que en realidad complicaría más las cosas, y que alejó más aún a la jerarquía eclesiástica de la modernidad, su sensibilidad y sus valores, y la arrojó a un ostracismo del que le costaría mucho tiempo salir. La consigna integrista fue entonces, cerrar filas.

La frase emblemática del laicismo: *le clericalisme, voilà l'ennemi* (el clericalismo, he ahí el enemigo), atribuida a León Gambetta, puede suministrar una pista de que en mucho de esa hostilidad a la Iglesia no había una negación de los principios religiosos sino una

limitación a su proyección política, por considerar que este ámbito sería ajeno a sus fines espirituales. No puede desconocerse que una porción nada despreciable de los liberales profesaban en muchos casos unas convicciones cristianas y no sentían que su amor a la libertad significara una contradicción con su condición de católicos.

Los ejemplos de José Francisco de San Martín, Manuel Belgrano y con ellos importantes figuras representativas de la emancipación americana son una prueba elocuente de esa realidad. No se trataba, como la historiografía liberal ha querido presentarlos ocasionalmente, de católicos laicistas: Manuel Belgrano tenía devoción a la Virgen María y le consagró su victorias militares entregándole personalmente el bastón de mando,⁹ mientras San Martín, además de hacer lo propio en una solemne ceremonia castrense donde la designaría patrona del Ejército de Los Andes, mandaba rezar el rosario a la tropa y no contento con ello impuso ser católico como condición para gozar de la ciudadanía altoperuana.

Los católicos liberales siguen siendo aún hoy mirados con desconfianza, a pesar de que ha quedado muy lejos el tiempo en que la libertad, considerada más bien como una ocasión de pecado que como un don divino para alcanzar el bien, era algo así como una mala palabra en la Iglesia. Su amor a la libertad chocaría también con siglos de tradición y cultura que privilegiaban los significados institucionales por sobre la subjetividad personal, frecuentemente sospechada de subjetivismo. Una fórmula tan sencilla como *libera Chiesa in libero Statu* (La Iglesia libre en el Estado libre) debida al Conde de Cavour (cf. Paleologue, 1926) no permite imaginar el revuelo que provocó en una sociedad civil y en una clerecía muy poco acostumbrada a confiar en esa misma subjetividad.

Los Ultramontanos

De otra parte, otros católicos llamados ultramontanos, como ya se puntualizara, cerraron filas convencidos de que nada bueno podía esperarse de la idea revolucionaria a la que consideraban radicalmente impía, juzgando la intrínseca perversidad del liberalismo. Los integristas entendían que siendo en sí mismo perverso, el liberalismo debía ser rechazado en su conjunto e interpretaron que la artillería documental de naturaleza magisterial contra la ideología liberal les había dado la razón.

Portadores de una fuerte sensibilidad tradicionalista y conservadora que les hacía añorar una restauración idealizada de la cristiandad medieval y afectados de un espíritu maniqueo, así como de un acendrado clericalismo, los ultramontanos defendían el poder temporal del pontificado explicando que él era una garantía de autonomía y un sostén para las necesidades de la Iglesia.

La condena de la separación (entendida como una disociación) entre la Iglesia y el Estado, evidenciada en *Mirari Vos*¹⁰ (que no menciona al liberalismo) y en otros documentos magisteriales, no debe hacer olvidar que en la unión, todo no fue un lecho

9 La ortodoxia (y la madurez de la fe reconocida por la propia autoridad eclesiástica) de Belgrano puede evidenciarse en que obtuvo una licencia de Pío VI para leer autores doctrinalmente condenados, incluso heréticos. Cfr. Ricardo CAILLET BOIS, *Las corrientes ideológicas europeas del siglo XVIII y el Virreinato del Río de la Plata*, en Academia Nacional de la Historia, "Historia de la Nación Argentina", vol. V, Imprenta de la Universidad, Bs. As., 1939, 14.

10 La condena de la encíclica, debe aclararse, no se centró estrictamente en el liberalismo, sino que consiste en un rechazo a algunas posturas del clero francés y en concreto de Lamennais, aunque no se lo menciona en el documento.

de rosas. En realidad, la situación de la Iglesia en el Antiguo Régimen no era tan ideal como los ultramontanos la veían, puesto que ella hubo de sufrir una subordinación al poder político en virtud de las pretensiones regalistas que por otra parte no sólo compartían sino que también inspiraban muchos eclesiásticos. Se podría decir que al lado de todo gobernante regalista ambicioso de un dominio administrativo sobre la estructura eclesiástica casi siempre hay un clérigo dictándole sus consejos. La mentalidad galicana se expresó generosamente por cierto también en el *novus ordo seclorum*, y de este modo hubo clérigos entre los ideólogos del galicanismo revolucionario como Gregoire, y de Pradt, entre otros (cf. Terradas 1990). Los miembros del clero que tuvieron actuación pública importante en nuestro país, como el Deán Funes, fueron ciertamente con llamativa frecuencia entusiastas regalistas.

La estrategia ultramontana se enfrentaría acremente con los católicos liberales y su descendencia aún persiste en nuestros días dentro de la Iglesia y fuera de ella en el cisma lefebvrista. Dicho enfrentamiento muestra las tensiones entre tradición y progreso que representan ambos contrincantes.

Sin embargo, la realidad de esta tensión se nos aparece siempre como compleja y hay que decir que las sucesivas condenas al liberalismo no tuvieron nunca un significado unívoco, y tal vez haya llegado, ya decantado el tembladeral del periodo posconciliar, el momento de precisar las novedades que esta asamblea plenaria de obispos de todo el mundo supone en esta cuestión.

Los Liberalismos

Si el liberalismo no es una ideología homogénea al punto de que existen múltiples liberalismos (cf. Fazio 2006), cada uno de los cuales podría ser valorado distintamente desde el punto de vista teológico y moral, el juicio del magisterio sobre él no puede ser unívoco, y de hecho es lo que históricamente aconteció.

No es el mismo el liberalismo de hace dos siglos que el de ahora, aunque conserve sus rasgos esenciales. Sus afirmaciones también pueden ser entendidas de diferente modo. La proclamación de la neutralidad del Estado que tan mal sonaba en los oídos católicos saturados de confesionalismos no es hoy objeto de contradicción según el magisterio de la Iglesia católica tal como aparece formulado en nuestros días.

El concepto polisémico de liberalismo, en efecto, puede designar una ideología racionalista que proclama una autoafirmación prometeica del individuo (individualismo) o una confianza a veces algo ingenua en los felices efectos de la libertad o un deseo de poner límites al poder arbitrario de la autoridad y en su caso del autoritarismo (cf. Arlotti 2003). Finalmente, el liberalismo parece haber decantado muchas veces en una sensibilidad más que en una ideología, que aparece plenamente adecuada a una concepción del hombre y de la sociedad.

Es un dato de la realidad, además de esa pluralidad de valoraciones que los integristas trataron de uniformar presentándolas como sujetas al mismo juicio crítico, que se ha producido una evolución o un cambio en la perspectiva o el enfoque del magisterio eclesiástico, que merece ser puntualizado con cierto detalle porque muestra un giro copernicano en la visión de la Iglesia católica sobre el liberalismo, o si se prefiere, sobre los liberalismos.

El documento liminar en este sentido es la encíclica *Libertas* del papa León XIII, donde se condena el núcleo duro del liberalismo como un iluminismo racionalista caracterizado por una esencial voluntad de inmanencia. No podía ser de otra manera en cuanto dicho inmanentismo expresa un auténtico ateísmo absolutamente incompatible con una visión trascendente como es la propia del cristianismo. Pero existen otros liberalismos¹¹ que no sólo no se apartan sino que incluso tienen su matriz en una antropología abierta a la trascendencia.

Gabriel Zanotti ha trazado un oportuno discernimiento sobre los juicios morales de la encíclica, mostrando cómo ella en modo alguno rechaza los contenidos positivos de la modernidad impulsados por el liberalismo en el ámbito estrictamente político (cf. Zanotti 1988). El documento no condena, como no podía hacerlo, la defensa de los derechos fundamentales de la persona frente al absolutismo del poder.

Se trata de una cuestión terminológica y no de una mutación en los contenidos doctrinales que en uno y otro caso -con León XIII y con el Concilio- continúan siendo los mismos. Como bien puntualiza el filósofo, el magisterio leoniano (como el de *Diuturnum Illud* y el de los otros pontífices de la época, expresado en textos como *Mirari vos*) no presenta una contradicción con el magisterio conciliar, en tanto ambos se refieren a cosas diferentes. El indiferentismo y el laicismo, condenados por el primero, constituyen realidades conceptualmente diversas de la libertad religiosa y la laicidad prohibidas por el segundo.

Hay liberalismos sobre los que el magisterio no ha realizado ciertamente ningún juicio moral de carácter negativo, por ejemplo los liberales que simplemente se distinguen como tales por su amor a la libertad y su crítica de los arbitrios del poder político o quienes han sostenido históricamente que la Iglesia debía atender a las exigencias de la época.

Este concepto tan controversial de una adecuación de la fe o de la pastoral -que puede ser objeto de un significado múltiple e incluso presenta una cierta ambigüedad- fue sin embargo registrado positivamente por los padres conciliares en el sintagma “signos de los tiempos”, en el caso la libertad y los derechos fundamentales de la persona y las corrientes culturales que los promueven. Ellos pueden admitir la inclusión de los fieles cristianos, toda vez que nada inhibe su participación en tales movimientos.

El magisterio sobre la democracia

Más aún, a partir de las primeras condenas, y ya incluso en el propio comienzo de las mismas, el magisterio presenta un juicio ponderado de los valores revolucionarios, en primer lugar el de la libertad. No puede obviarse aquí el elocuente inicio de la misma encíclica insignia del anatema, *Libertas* -que el papa no designa con el error condenado sino con el valor considerado en el texto, es decir, la libertad- cuyo pórtico se inaugura con las siguientes palabras: “La libertad, don excelente de la naturaleza, propio y exclusivo de los seres racionales, confiere al hombre la dignidad de estar en manos de su albedrío y de ser dueño de sus acciones” (cf. León XIII 1888, 1).

Sin embargo, no sólo su origen sino también las concreciones históricas del liberalismo, precisamente debido a ese carácter tan variopinto y difuso de su misma naturaleza, no

¹¹ La encíclica distingue entre liberalismos de primero, segundo y tercer grado. Es el liberalismo de primer grado el que representa un auténtico ateísmo.

dejaron de suscitar en la jerarquía eclesiástica una natural prevención, que se extendería hasta épocas recientes, por ejemplo en la consideración de la democracia liberal como forma de organizar la vida política de los pueblos (cf. Marti 2010). Es que la ideología a través de los movimientos históricos que la expresan, ha ido mutando, no es algo perenne o un pensamiento cristalizado; no es nada de eso sino todo lo contrario.

Esta prevención no ha sido abandonada toda vez que se advierte en nuestros días una alianza entre la democracia y el relativismo, cuya naturaleza opuesta a la libertad ha señalado precisamente el magisterio de Juan Pablo II y de Benedicto XVI como “la dictadura del relativismo” (cf. Fazio 2011).

Puede advertirse así en el magisterio, también a lo largo del siglo pasado, una cierta desconfianza o reticencia sobre los regímenes democráticos (en tanto los frutos espúreos de un árbol envenenado por un individualismo radical). Esta situación se profundizó especialmente cuando la democracia pasó a ser considerada, conforme al proceso de sacralización de la política, ella misma una religión, esto es, una religión cívica o una religión laica de salvación, adquiriendo los caracteres de un verdadero mesianismo secular.

Correspondió al papa Pío XI enfrentar con sendos documentos el surgimiento de los autoritarismos y totalitarismos que ensombrecieron gran parte del siglo pasado como el fascismo, el nacionalsocialismo y el socialismo marxista o comunismo.

Durante el pontificado del papa Ratti se produjo la publicación de *Humanismo Integral*, una obra fundamental del filósofo católico neotomista, también francés, que representa un factor de primer orden en el cambio de la actitud de los fieles cristianos en la vida política a favor de la democracia: Jacques Maritain.

Aunque sufrió duros cuestionamientos por parte de los ambientes más conservadores de la Iglesia y del catolicismo integrista (cf. Zanca 2008), su pensamiento terminó por hacerse en cierto modo doctrina de la Iglesia. Su amigo el papa Pablo VI llegó a citarlo dos veces en *Populorum Progressio*, en un caso infrecuente en el estilo de la doctrina social de la Iglesia.

Se reconoce un influjo mariteniano incluso en documentos liminares como el radiomensaje de navidad de 1944 y sobre todo en la doctrina conciliar en materia de moral política, y es conocido que él participó del proceso redaccional de la declaración de los derechos humanos de las Naciones Unidas en el año 1948.

El papa Pío XII daría un paso muy importante en la valoración de la democracia por parte de la Iglesia católica en el citado emblemático radiomensaje navideño que lleva por nombre *Benignitas et Humanitas*, en el que no sólo reitera la doctrina leoniana sobre la licitud de la democracia como régimen político, conforme a la tesis de la indiferencia sobre las formas de gobierno, sino que formula una valoración de su racionalidad al tiempo que traza unos criterios que atienden a su autenticidad¹².

12 Dos años después del célebre radiomensaje, Gustavo Franceschi, una de las figuras más representativas de la Iglesia católica en la Argentina del siglo pasado, se permitía anotar que la Revolución Francesa había abierto las compuertas populares y desde entonces ellas luchan por intervenir en el gobierno. Cfr. Gustavo FRANCESCHI, *Conciencia social y democracia cristiana*, en “Criterio”, 933, 31 de enero de 1946, 95. Según la opinión del mismo Franceschi en este editorial de “Criterio”, Lamennais fue un hombre de impulsos generosos pero ignaro en teología y demasiado confiado en sí mismo.

El texto piano expone una criteriología básica sobre una democracia genuina, cuyo cotejo con la realidad deja ver una distancia más que considerable. Ciertamente, una mirada a las democracias existentes transmite un cierto escepticismo debido a los vicios que ellas exhiben, cuando la vida política se halla aquejada de una profunda corrupción pero también aparecen nuevas formas autoritarias bajo los mismos ropajes formalmente democráticos. Esa diferencia tan notable entre los enunciados y las realizaciones es la que ha llevado a periódicas expresiones en los más diversos países de una más que justificada, aunque a veces insuficiente, protesta social¹³.

Con Juan XXIII se produce una novedad significativa en esta historia por ser él el primer papa que formula un catálogo completo de derechos humanos en la encíclica *Pacem in Terris*, aunque sobre la democracia sólo existe un pasaje en el documento, donde reitera que ella es perfectamente compatible con la doctrina social de la Iglesia católica, adelantándose así a los actuales corrientes del humanismo secular que cuestionan la posibilidad de que los cristianos puedan participar en plenitud en un régimen democrático.

Es con el papa Roncalli que la doctrina de la Iglesia inicia una actitud distinta y preferencial sobre la democracia que se hará explícita casi treinta años más tarde con Juan Pablo II¹⁴. Esta valoración ya puede advertirse con claridad aunque de una manera implícita en el Concilio Vaticano II. En la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que es un resumen de la doctrina social de la Iglesia, y más nítidamente en la declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, se percibe un nuevo clima conceptual donde la libertad política y los derechos fundamentales de la persona constituyen un elemento articulador de la vida social.

Aunque no hay una referencia al liberalismo como tal, resulta muy expresiva la valoración de las estructuras políticas de la democracia constitucional que constituyó el legado histórico de la ideología liberal. Hay que decir sin embargo que este dato ya se encuentra presente no obstante en el cuerpo político leoniano.

Pablo VI, por su parte, critica fuertemente el liberalismo económico en *Populorum Progressio*, pero traza un nuevo punto de inflexión muy clarificador cuando distingue en una carta al cardenal Maurice Roy entre la ideología liberal y los movimientos históricos que la han encarnado (cf. Octogésima Adveniens, 26 ss).

El punto es importante porque aun con sus explicables prevenciones este discernimiento legitima plenamente la actitud de los fieles cristianos que hicieron una opción política liberal, algo que los católicos integristas no terminan de digerir, aun cuando con ello contradicen su proclamada obediencia al magisterio. Las ideas liberales, según como ellas sean enunciadas y comprendidas, pueden ser perfectamente funcionales a una antropología cristiana.

Es verdad que el criterio de actuación en este campo no puede prescindir, como en otros, de un juicio prudencial. El papa toma nota de una renovación ideológica en el liberalismo, pero al mismo tiempo advierte a los fieles cristianos sobre las ambigüe-

13 Los "indignados" parecen constituir la última actitud fuertemente crítica de esta saga contestataria de los vicios democráticos.

14 Sobre el concepto de democracia en Juan XXIII y Pablo VI, cfr. Angel HERRERA ORIA, *El magisterio político de la encíclica "Pacem in Terris"*, en AAVV, "Comentarios a la *Pacem in Terris*", Bac, Madrid, 1963, 659 y ss.

dades de la ideología y consecuentemente les pide prudencia sobre su compromiso político, instándolos a realizar un atento discernimiento.

Pablo VI se pregunta si los cristianos que se comprometen en esta línea no tienden a idealizar el liberalismo, que se convierte entonces en una proclamación (y agrego: en ocasiones, irrestricta) de la libertad, olvidando la raíz inmanentista de la ideología, que supone una afirmación errónea de la autonomía del individuo.

De otra parte, en la encíclica *Centesimus Annus*, Juan Pablo II introduce un matiz en la teoría de la indiferencia de formas de gobierno al afirmar que la Iglesia aprecia (utiliza este concreto verbo valorativo) el sistema de la democracia, en la medida que asegura la participación de los ciudadanos y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar o sustituirlos. Afirma el papa que la democracia sólo es posible sobre la base de una recta concepción de la naturaleza humana (cf., 46).

De este modo, y recogiendo un principio conciliar, el de la autonomía relativa de lo temporal, el papa vuelve a confirmar la autonomía del orden democrático expresando que la Iglesia no posee preferencias por una u otra solución.

El criterio se refiere a la libertad de los fieles cristianos en las cuestiones temporales, lo cual equivale al principio de la libertad política de los ciudadanos en la ciudad secular. En la doctrina social de la Iglesia el concepto de democracia está vinculado siempre a la participación y a lo que Juan Pablo II denomina “la subjetividad de la sociedad”.

El papa Benedicto XVI no ha tratado sobre la democracia política ni sobre el liberalismo en ninguna de sus dos encíclicas¹⁵, ni siquiera en la segunda, *Caritas in Veritate*, que constituye un verdadero compendio de la doctrina social.

Sin embargo, resulta imprescindible decir que él ha impreso un nuevo giro a esta cuestión, mediante varias de sus intervenciones a través de diálogos académicos y discursos donde ha tenido la ocasión de trazar algunos criterios morales en materia política en relación a la ideología liberal, si es que puede hablarse de ese modo, según lo dicho.

Conclusión

Esta sensibilidad de Benedicto XVI resulta sorprendente sobre todo a quienes le han adjudicado livianamente la categoría de un teólogo conservador y casi integrista, pero no a quienes conocen su pensamiento teológico ni la sensibilidad del papa Ratzinger en materia de teología moral. La fuerte tradición antiliberal que ha sido muy importante en general en los ambientes cristianos se encuentra considerablemente alejada de la mentalidad del papa. Benedicto ha reiterado en más de una ocasión, incluso en su primer encíclica, *Deus Caritas Est*, el principio fundamental en materia de religión y política, enunciado en el mismo Evangelio y conocido como el “dualismo cristiano”: la autonomía de ambas instancias política y religiosa.

En un diálogo entre el historiador Galli della Loggia y el cardenal Ratzinger se advierte por ejemplo esta misma sensibilidad, así como en una carta que siendo ya papa escribió a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo (cf. Pera 2008). Allí el papa le expresa al historiador: “Usted muestra que el liberalismo, sin dejar de ser liberalismo,

15 Me refiero a sus encíclicas sociales, considerando que la primera, si bien no ha sido considerada tal, reúne algunos rasgos que merecen adjudicarle esa categoría.

más bien, para ser fiel a sí mismo, puede referirse a una doctrina del bien, en particular a la cristiana, que le es familiar, ofreciendo así verdaderamente una contribución para superar la crisis” (cf. Reyes Matheus 2009). Estas palabras son un indicio de que las relaciones entre liberalismo y doctrina social de la Iglesia van como miel sobre hojuelas y han de haber sonado como música celestial en cualquier oído liberal y cristiano.

Como una muestra de este mismo pensamiento, en Lourdes el Santo Padre expresó durante la ceremonia de bienvenida en el aeropuerto de Tarbes, con motivo de un viaje a la nación que se precia ser una hija dilecta de la Revolución (francesa): “La Iglesia católica, respetando las responsabilidades y las competencias de cada uno, desea aportar su contribución específica con vistas a la construcción de un mundo en el que los grandes ideales de libertad, igualdad y fraternidad pueden constituir la base de la vida social, en la búsqueda y la promoción incesante del bien común”.

La conceptualización magisterial encuentra antecedentes en la Argentina. En los años cuarenta Gustavo Franceschi había trazado entre nosotros una caracterización del liberalismo según la nueva sensibilidad ya advertida en ese entonces por el papa Pacelli y donde se pronuncia por un humanismo personalista: “Liberalismo es un término equívoco que fue considerado durante el siglo pasado como el mayor enemigo de dogmas y jerarquías y raíz de todos los males modernos. Apaciguadas hoy las disputas en torno a la palabra, debemos estudiar el exacto sentido del término y su aplicación a las obras sociales para llegar a un acuerdo. Hay que reconocer ahora que el liberalismo humanista implica la responsabilidad moral y la libertad de pensamiento y de conciencia que son atributos esenciales de la persona humana, y que también implica la realización de obras sociales-cristianas”.¹⁶

También en el escenario local, Miguel de Andrea, otra gran figura del catolicismo argentino, ya había caracterizado al promediar los años cincuenta la impronta cristiana de la trilogía: “Hay tres palabras –manifiesta- que desde el siglo XVIII vienen concitando las aspiraciones de los pueblos: Libertad, Igualdad y Fraternidad. Es ésta la trilogía de los ideales supremos, cuya realización bastaría para asegurar la paz de la humanidad. El creador los depositó en la esencia de la naturaleza humana(...) Con el advenimiento del cristianismo se inició la rehabilitación de esos ideales puros y sublimes” (cf. en Romero 1957, 363s).

En el mismo viaje a Lourdes, con motivo de un encuentro con las autoridades, el Santo Padre expresaría: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mc 12,17). La Iglesia en Francia goza actualmente de un régimen de libertad, para rematar en su saludo final: “Cuenten con mi plegaria ferviente por su hermosa Nación, para que Dios le conceda paz y prosperidad, libertad y unidad, igualdad y fraternidad”.

No puede decirse sin exagerar que el Papa ha canonizado el emblemático trilema revolucionario, pero sí cabe afirmar que él ha percibido la íntima común sensibilidad existente entre aquéllos grandes ideales ilustrados y un auténtico y radical sentir cristiano.

¹⁶ Cfr. Carlos CUCHETTI, *Vida e ideas paralelas de dos grandes sacerdotes argentinos*, en “Rumbo Social”, 1982, 22. Muy distinta y aun opuesta sensibilidad se advierte, por ejemplo en el pensamiento de su contemporáneo el citado teólogo integrista Julio MEINVIELLE, para quien la “sagrada trilogía” constituye una secularización o una carnalización de lo sobrenatural, atribuida al “monstruoso” totalitarismo judaico y a sus agentes los masones. Cfr. Julio MEINVIELLE, *De Lamennais a Maritain*, Theoría, Bs.As., 1967, 322 y ss.

La antropología liberal aparece así en múltiples ocasiones perfectamente identificada con la naturaleza que el magisterio adjudica a la persona humana. Dicho de otro modo, las ideas y sensibilidades que forman parte del ideario liberal, en primer lugar el amor a la libertad y el respeto de la conciencia individual, no representan ningún *obstat* para la fe si son comprendidas en el marco de una antropología cristiana.

Finalmente, no cabe concebir los valores revolucionarios sin el *humus* cultural que es un legítimo patrimonio del cristianismo, y la prueba de ello es que en culturas diversas a la cristiana no ha habido un proceso semejante. La libertad no es cristiana sino un valor humano universal, pero ella plenifica verdaderamente al hombre y a la mujer, a todo ser humano, cuando se pone en diálogo con el bien y la verdad. Si la libertad ha sido una luz que ha permitido iluminar los derechos fundamentales de todos los ciudadanos del mundo, ella pudo cumplir su cometido histórico a partir del concepto de dignidad de la persona que se encuentra en el corazón mismo del mensaje moral y religioso del cristianismo (cf. Schindler en Serrano 2010, 312ss).

Bibliografía

Acerbi Antonio, (2004) Iglesia y modernidad: una historia todavía no concluida, en AAVV, *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona, Eunsa.

Arlotti, Raúl, (2003) *Vocabulario técnico y científico de la política*, Buenos Aires, Dunken.

Burleigh Michael, (2005) *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid, Taurus.

Cayota Mario, (2009) *Artigas y su derrota ¿Frustración o desafío?*, (3ª) Montevideo, Taurus.

Cuchetti Carlos, (1982) Vida e ideas paralelas de dos grandes sacerdotes argentinos, en *Rumbo Social*, 22.

Gambra Gutierrez Andrés, (1982) Los católicos y la democracia (Génesis histórica de la democracia cristiana), en AAVV, *Los católicos y la acción política*, Madrid, Speiro.

Franceschi Gustavo, (1946) Conciencia social y democracia cristiana, en *Criterio*, 933.

Fazio Mariano, (2006) *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Madrid, Rialp.

Fazio Mariano, (2011) *Cooperadores de la verdad. El antídoto de Benedicto XVI contra la dictadura del relativismo*, Buenos Aires, Logos.

Ghirardi Olsen, (1993) *La filosofía de Alberdi*, Córdoba, Academia.

Hazard Paul, (1988) *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Pegaso.

Herrera Oria Angel, (1963) El magisterio político de la encíclica "Pacem in Terris", en AAVV, *Comentarios a la Pacem in Terris*, Madrid, BAC.

Hobsbawm Eric, (1991) *La era de la revolución (1789-1848)*, Barcelona, Labor.

Jaksic Iván, Posada Carbo Eduardo, (eds.), (2011) *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

Kantorowicz Ernst, (1985) *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza.

Mallimaci Fortunato, (2004) Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina, en Jean Pierre BASTIAN (Coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE.

Maritain, Jaques, (1984) *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, Club de Lectores.

Maritain, Jaques, (1982) *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores.

- Maritain, Jaques, (1966) *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Buenos Aires, Carlos Lohle.
- Marti José María, (2010) Democracia y religión: la aportación del cristianismo, en *Ius Canonicum*, 50.
- Meinvielle Julio, (1967) *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Theoria.
- Michelet Jules, (1952) *Histoire de la Révolution Française*, París, Gallimard.
- Mornet Daniel, (1969) *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa (1715-1787)*, Buenos Aires, Paidós.
- Orlandis José, (1996) *El pontificado romano en la historia*, Madrid, Palabra.
- Paleologue Maurice, (1926) *Cavour*, París, Plon.
- Pera Marcello, (2008) *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Milano Mondadori.
- Reyes Matheus Xavier, (2009) El liberalismo como tradición ética, en *Aceprensa*, 38/09, 10-VI-09.
- Romero Carranza Ambrosio, (1957) *Itinerarios de Monseñor de Andrea*, Buenos Aires, s/e.
- Roy Oliver, (2010) *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Barcelona, Península.
- Ruiz Cortes, (1990) La Iglesia española bonapartista ¿revolucionaria o regalista?, en AA.VV., *Repercusiones de la Revolución Francesa en España*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Schindler David, (2010) La naturaleza dramática de la vida: las sociedades liberales y los fundamentos de la dignidad humana, en José Francisco Serrano Oceja (ed.), *Católicos y vida pública*, Madrid, BAC.
- Terradas Ignasi, (1990) *Religión y Religiosidad. Textos para una reflexión en torno a la Revolución francesa*, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim--Institutió Valenciana de studi i investigacio.
- Van Kley Dale K., (2002) *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa*, Madrid, Encuentro.
- Zanca José, (2008) La hora de los benditos. Religión, eclesiología y debates estéticos en los años peronistas, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*: <http://nuevomundo.revues.org/index30535.html>. Consulta 01.10.2013
- Zanotti, Gabriel, (1988) Reflexiones sobre la encíclica "Libertas" de León XIII (En su centenario), en *El Derecho*, 7090, 11-X-88.

La libre actividad económica es el camino hacia la libertad

The free economic activity is the way to freedom

Armando Méndez Morales

Curriculum académico

Profesor emérito y ex decano de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz (UMSA), profesor en la Universidad Católica Boliviana y Universidad Privada Boliviana. Miembro de Número de la Academia de Ciencias Económicas de Bolivia.

Autor, entre otros de *Crédito refinanciado*, *Necesidad de una Nueva Política Crediticia (1988)* y *Economía Monetaria (2011)*.

Dirección electrónica

amendezmo@yahoo.es

Afiliación institucional

Académico de Número de la Academia Boliviana de Ciencias Económicas

Resumen

La actividad económica libre es el camino que conduce a la humanidad hacia la libertad. Por esta razón se ha impuesto en el mundo el sistema económico de mercado, entendido como aquel sistema asignador de recursos escasos para la creación de bienes y servicios, de riqueza, por medio del intercambio libre y voluntario. No existe un sistema económico alternativo en el mundo de la modernidad, ni en estos tiempos de la globalización económica. Los intereses individuales son valores positivos. Las personas siempre buscan colmarlos y al hacerlo también sirven a los demás.

Palabras clave

Libertad, intereses, economía, mercado, precios.

Abstract

Free economic activity is the way that leads humanity towards freedom. For this reason it has imposed on the world market economic system, understood as the system of allocation of scarce resources for the creation of goods and services, wealth, through the free and voluntary exchange. There is no alternative economic system in the world of modernity and in these times of economic globalization. Individual interests are positive values. People are always looking to fill them and in so doing also serve others.

Keywords

Liberty, interests, economy, market, prices.

Introducción

Se entiende por libertad pensar y hacer lo que se quiera, sin afectar la libertad del otro. La pregunta: ¿cómo se llegó a esta definición? Hay un largo camino recorrido. Libertad no es libertinaje, va junto a responsabilidad.

Contextualizado lo que se entiende por libertad, el presente ensayo plantea que el camino para lograrla es la libre actividad económica. Su basamento está en lo que la ciencia de la economía ha descubierto y en lo que la experiencia histórica enseña.

El presente ensayo reflexiona sobre el largo camino hacia la libertad donde la actividad económica juega el rol protagónico, la misma que se acelera en la medida en que las personas conquistan la libertad de buscar sus propios intereses. Se reflexiona sobre la falsedad que representa el intento de crear un sistema económico denominado socialismo y que sea alternativo al sistema capitalista o economía de mercado.

El pensamiento de algunos filósofos de la Historia, nos sirve para insistir, que, desde este mundo siempre especulativo, sin embargo, se llega a la conclusión de que la economía de mercado es el camino hacia la libertad de la humanidad. También, se insiste en compartir el pensamiento económico de grandes economistas del siglo XX con el propósito de señalar que la humanidad, cada día, desarrolla más los mercados. No obstante, la tarea pendiente que queda es lograr que la economía se independice de la política, como, en su momento, la política se liberó de la religión.

Con este propósito se presentan las ideas de destacados pensadores que contribuyen a la hipótesis desarrollada en el presente ensayo, para concluir exponiendo las principales características que tiene una economía de mercado, siendo la primera la participación de la gente en los mercados de manera libre y voluntaria.

La economía, que es la ciencia que estudia las leyes que rigen la asignación de los escasos recursos, y la historia económica que busca entender la evolución de la actividad económica hacia el generalizado intercambio libre y voluntario, la relación social por excelencia, se basan en la ley del interés personal, que es la que permite la creación incesante de riqueza en toda sociedad moderna. Por esta razón, La determinación de los precios, que es el mecanismo clave para la buena asignación de los recursos se determina en los mercados como consecuencia de dos comportamientos opuestos, aparentemente conflictivos, el oferente que quiere el mayor precio por lo que vende y el demandante que quiere el menor precio por lo que compra.

También se destaca que la economía libre de mercado siendo por principio competitiva, simultáneamente se basa en la colaboración. Se destaca que la economía de mercado es un orden social, un sistema que asigna recursos y el sistema, por excelencia, creador de riqueza.

1. El largo camino hacia la libertad

Nos referimos a la libertad individual. Se diferencia entre dos tipos de libertad: la interior entendida como la libertad de pensamiento y de sentir, y la exterior entendida como la capacidad de expresar lo que se piensa, lo que se siente, y lo que se quiere hacer. La primera se puede ejemplificar recordando dichos muy conocidos: “libre para pensar, pero esclavo para hablar”, “quién dice lo que quiere, escucha lo que no quiere”.

Se podría sostener que lo opuesto a la libertad es la esclavitud. Diríamos: venimos de la esclavitud y vamos hacia la libertad. Sin embargo, esto no es cierto. En su origen el hombre no fue un esclavo. La esclavitud convivió con las diferentes organizaciones económicas que prevalecieron en el proceso de desarrollo económico, hasta hace poco en EE.UU.

También se podría sostener que el hombre no es libre, en su origen, porque era un animal sin capacidad para pensar. Pero por alguna razón este ser comenzó a pensar. Por tanto, la libertad está asociado al individuo quién es el único ser en la tierra con esta atribución. Y la capacidad para pensar y para razonar tiene que haber sido un proceso evolutivo muy lento y que duró mucho tiempo. El individuo, al poseer esta atribución, es el único ser que tiene la capacidad de elegir entre diferentes opciones de manera racional. Por este hecho, el hombre es el único ser vivo que enfrenta el conflicto ético entre el bien y el mal. Se puede decir que en la medida que aparecían las primeras señales de que el hombre comenzaba a pensar, también, de manera incipiente, nacía su capacidad para ser libre. Bajo esta premisa, se podría dialéctica y dinámicamente decir: la tesis es “no libre”, la antítesis “libre” y la síntesis “hacia la libertad”. Como alguien ya dijo: “No existe la libertad sino su búsqueda”.

Una analogía mas adecuada sería calificar a la libertad como un camino que no tiene fin, pero que en la medida que se avanza, se evoluciona de un “ser menos libre” a otro cualitativamente “más libre”, no perfecta libertad pero si perfectible.

Se puede sostener que la humanidad viene de ser “no libre” porque sus iniciales condiciones materiales eran infrahumanas. En el pasado desde que el hombre/mujer nace hasta que muere tiene un solo propósito: “subsistir”, tener algo para llevarse a la boca. Pocos lo lograban, la gran mayoría moría en cumplimiento a la ley inexorable de la selva; “el fuerte sobrevive”. Se dice que su esperanza de vida estaba en los veinte años. En este contexto, la vida de hoy era igual que ayer, mañana igual que hoy.

El humano es la única especie natural que le da sentido al tiempo y al espacio, piensa y habla, y se comunica con otros; es un ser que procesa información, acumula conocimiento y hace cosas. Es posible que los orígenes del lenguaje se pierdan en el tiempo de la prehistoria, hace 30.000 años atrás. Pero deben ser cinco mil años desde que se tienen registros sobre lo que se comenzaba a pensar, siendo la Biblia probablemente el primer texto que sistemáticamente recoge lo que pensaron los primeros humanos.

Uno de los rasgos que distingue a la especie humana de las demás es la evolución cultural. Por cultura se entiende que la capacidad del hombre para pensar se traduce en la capacidad de construir utensilios, herramientas y comportamientos sociales que cambian con el transcurso del tiempo. Por este hecho el Homo Sapiens logra descubrir el fuego, probablemente hace 500 mil años atrás, y aprende a abrigarse con las pieles de los animales que mata para alimentarse. El fuego también le permite convertir substancias no comestibles, en su estado natural, en alimentos. Desde este momento el hombre se ubica en la parte superior de todas las especies que tienen vida en la tierra. Desde el descubrimiento del fuego, el invento de la rueda, del lenguaje, de la escritura, la creación de núcleos urbanos, la artesanía, la cerámica, el intercambio generalizado de bienes y servicios, la máquina de vapor, hasta la computadora y el Internet demuestran que la única especie que puede descubrir, pensar, reflexionar,

relacionar unas cosas con otras, unos hechos con otros, y crear todo lo señalado es ora Homo Sapiens, ora Homo Faber, ¡El hombre es el creador por excelencia!

La pregunta que corresponde hacerse es: ¿por qué se produjo este proceso? Y la respuesta, en palabras del filósofo Hegel, “porque el destino del hombre es la libertad”. Pero esta libertad ¿Cómo se la busca? ¿Cómo se la encuentra? Es el producto de la evolución cultural, que lleva a desarrollar en el hombre la capacidad de hacer ciencia, de entender las leyes naturales que rigen estos mismos procesos, las leyes que rigen el comportamiento del individuo en sociedad y en la capacidad de aplicar todo esto a su medio, dando origen a la ciencia aplicada, hoy llamada tecnología, cuyo propósito final es ofrecer bienes y servicios, crear riqueza, cada vez, siempre en volúmenes crecientes, para satisfacer necesidades y deseos de una población en exponencial crecimiento.

La filosofía marxista también realiza su aporte al momento de definir que es la libertad. Esta sería la capacidad del hombre de conocer su realidad y satisfacer sus necesidades.

Hecha esta contextualización, por tanto, el desafío está en encontrar el camino hacia la libertad, ¿Habrá varios caminos hacia la libertad? O ¿habrá uno solo? La tesis que aquí se sostiene es que el camino es uno solo y es la actividad económica libre.

2. El camino de la actividad económica

La historia de la humanidad es el incesante camino por satisfacer las necesidades básicas que son la comida, el vestido y la vivienda. La primera necesidad, que es la básica, logró satisfacerla, primero, con la simple recolección de lo que la naturaleza le brindaba, siendo, por tanto, un ser omnívoro; luego vino la caza y la pesca. La dura experiencia, en juego su vida, le llevó aprender lo que debía comer y no comer; durante miles de años la humanidad vivió siempre igual, en la más dura pobreza. Un periodo más reciente, que no debe sobrepasar los cinco milenios y que se prolonga hasta fines del siglo XVII, es el tiempo donde la sociedad se divide entre el pueblo que abarca a la mayoría de la población y probablemente con más del 97 %, y otro grupo social, menor al tres por ciento, que constituye la elite gobernante que surge cuando aparece el Estado. Ya en la larga historia de la humanidad lo que siempre prevaleció fue la igualdad, al momento de satisfacer las necesidades básicas. Había tan poco; como diría un marxista “no habían excedentes”, que nadie acumulaba nada. La única diferenciación que apareció, probablemente, unos mil años a.C. es la aparición de una minoritaria elite gobernante, que tenía algo más para consumir y como producto de sojuzgar y económicamente explotar a determinados grupos sociales. Las grandes mayorías permanecían como poblaciones dispersas, sin contacto alguno, o si lo hacían era para guerrear.

Nunca existió el hombre autosuficiente. Desde sus inicios el hombre vivió de manera grupal, única manera de subsistir frente al agreste contorno y al ataque de animales feroces. De principio se reunió en grupo, tanto para recolectar alimentos que le ofrecía la naturaleza o para cazar a los animales, cuya carne servía de alimento y cuyas pieles servían de vestido. De aquí heredamos el carácter social que tiene la humanidad. La actividad económica, entendida como el proceso por medio del cual consigue alimentos para satisfacer sus necesidades básicas, surge con el hombre, pero el intercambio surge después y el pensamiento económico es reciente.

El pensamiento del hombre se expresó, primero, en que comenzó a moldear objetos de piedra que le sirvieran para recolectar y obtener de mejor manera sus alimentos, y que es conocida como la “Edad de Piedra”. Luego vendrán otras edades. Otra expresión del pensar individual fueron el arte, la filosofía, la religión y la política, que tienen larga data y superan al pensamiento económico. Aunque en 1615, por primera vez, se utilizó el término “economía política” y Francois Quesnay lanzó interesantes razonamientos para explicar el fenómeno económico, en ese mismo siglo, la ciencia económica comienza su desarrollo a fines del siglo XIX y a partir de las ideas del padre de la economía, Adam Smith (1776) y como parte del “siglo de las luces”, el tiempo del racionalismo y del empirismo.

Siendo el hombre el único ser que tiene el sentido del progreso y de lo perfecto, tiene confianza en el progreso regido por la razón, por lo que el progreso de la calidad de la vida humana es consecuencia de la ciencia, de la ciencia aplicada.

En lo primero que pensaron los hombres no fue en la economía, sino en la religión, en el arte y en la política. Hubo ideas económicas en el largo pasado de la humanidad, pero no con la profundidad como se dio con el pensamiento religioso, filosófico, artístico y político. La preocupación sobre la economía es reciente, probablemente los primeros intentos serios se encuentran en William Petty y Francois Quesnay.¹

Pero algo sucedió hace solamente menos de tres siglos, advino un proceso que unos llaman “la revolución industrial” destacando con ello cambios tecnológicos trascendentes. Otros denominan el surgimiento del “capitalismo”, es decir, un nuevo sistema económico, que llamamos también la modernidad, que sustituye al anterior que había sido el sistema económico agrario feudal-esclavista, que había durado varios miles de años. Los antecedentes de la ideología liberal vienen de estos tiempos, se encuentran en la revolución inglesa de 1688, cuando se introducen las primeras libertades para la gente del pueblo.

El nuevo sistema que aparece se distingue del anterior porque es un sistema masivo creador de riqueza. El anterior había sido de subsistencia. Los súbditos de las monarquías europeas del siglo XVII vivían prácticamente en las mismas condiciones materiales que los campesinos del antiguo Egipto. A lo mucho se satisfacían las necesidades básicas: comida, vestido y vivienda. Lo dominante era una lúgubre pobreza en el seno del pueblo donde se destacaba la igualdad. Todos iguales pero pobres. Y esto era así porque en el sistema feudal-esclavista la producción aumentaba en la misma proporción que el aumento de la población trabajadora, pero permanecía constante la producción per cápita. El crecimiento del producto per cápita es el resultado del advenimiento del capitalismo, de la revolución industrial. Es un fenómeno reciente, es la economía de mercado.

La primera idea que se asocia con el concepto de mercado es intercambio. En toda sociedad donde se produce la permuta de bienes y servicios existen las condiciones para que se desarrolle una economía de mercado, una economía de intercambio. Como consecuencia de la evolución de la sociedad, en cuanto a su organización, la gente

1 William Petty (1623-1687), planteó que el trabajo del hombre es el padre de la riqueza y la tierra es la madre. También se da cuenta que el capitalismo es una consecuencia natural de la evolución de la actividad económica del hombre y un sistema superior al mercantilismo, dominante en la economía de su tiempo. Francois Quesnay (1694-1774) destacó que la riqueza era creada por la actividad agrícola, calificando a la industria y al comercio como acciones estériles.

tiende al intercambio con lo cual se genera la especialización. La forma elemental del mercado es una economía de trueque donde el intercambio se hace mercancía contra mercancía. La fase siguiente se caracteriza por realizar el canje por intermedio del dinero, lo cual da lugar a una economía monetaria de mercado. El dinero es el medio por el cual el intercambio se hace eficiente.

La historia de la humanidad, en cualquiera de sus campos, nos enseña que hay un camino trazado, que viene de lo salvaje, lo primitivo, lo atrasado, y que se dirige al progreso, a la creación de riqueza, a lo moderno, y al perfeccionamiento intelectual y moral del Homo Sapiens, llevando incesantemente a mayores grados de libertad. De la subsistencia a la economía de trueque y, de ahí, a la economía de mercado. Y este proceso se explica por la acción de las leyes de la ciencia económica.

Adam Smith, que es considerado el padre de la economía, desarrolla su pensamiento observando, durante toda su vida, el comportamiento del hombre en sociedad, y su gran mérito es haber descubierto la ley básica sobre la que se asienta todo el contenido denominado, hoy, ciencia económica, la “ley del interés personal”. Pero es Milton Friedman, Premio Nobel de Economía de 1976, quien precisa mejor este principio.

3. La ley del interés personal

Pregunte usted a cualquier persona que piensan ellos de lo que la gente quiere o busca, en primer lugar. ¿Buscan su interés personal? o ¿Buscan el interés de los demás? De seguro que la respuesta generalizada es que buscan su interés personal. No se trata de que usted indague cuáles son las motivaciones que tienen las personas, sino sólo la fundamental. Y este resultado concuerda con lo que Milton Friedman dice sobre el interés personal, el cual no es igual al egoísmo miope, sino que engloba a todo lo que valoran e interesan a los participantes en la vida en sociedad. “El científico que intenta ensanchar las fronteras de su disciplina, el misionero que se esfuerza por convertir a los infieles a la verdadera fe, el filántropo que trata de aliviar los sufrimientos del necesitado, todos ellos procuran colmar su interés personal de acuerdo con sus propios valores.”² No pregunte directa lo que *ellos* buscan o quieren porque las respuestas pueden diferir.³

2 Milton y Rose Friedman, “Libertad de Elegir”, página 48. También desde el campo de las ciencias naturales se puede encontrar argumentos que tienen que ver con en el comportamiento de los genes. Se considera que el cuidado que los padres ponen en el cuidado de sus hijos, incluso poniendo en peligro su propia vida para salvar la de sus hijos, es un acto de altruismo, sin embargo, no sería más que la expresión del interés de los genes que buscan perpetuarse en la siguiente generación. Juan Luis Arsuaga/Ignacio Martínez, “La especie elegida”, página 211. En el bloque socialista soviético, que entró en crisis de descomposición, se pueden encontrar ejemplos que confirman la ley del interés personal. Un Ministro del Trabajo de Polonia dijo: “A los comités de obreros que controlan las fábricas les importa un comino la producción. Sus únicos objetivos consisten en preservar todos los empleos existentes y aumentar los salarios aprovechando la liberación de los precios y el desabastecimiento en el mercado. Estas empresas auto administradas funcionan únicamente para beneficio de su personal.” Guy Sorman, “Salir del socialismo”, página 154. Esta referencia confirma la continua preocupación que surgió en el mundo socialista soviético cuando se dieron cuenta que en los trabajadores primaba el interés material, por lo que para justificar la diferenciación salarial y los incentivos materiales, los comunistas, tuvieron que acuñar el principio: “a cada cual según su trabajo”, llevando a la práctica la exclamación de Lenin, quién dijo: “Hay que construir cada una de las grandes ramas de la economía nacional sobre la base del interés personal”. Academia de Ciencias de la URSS, “Manual de Economía Política”, página 505.

3 En una sociedad donde está mal visto decir que uno defiende sus propios intereses, aunque evidentemente sea así, puede haber gente que no responda de manera sincera si se le pregunta directamente, si ante todo busca su propio interés.

Pregúntese que buscan, ante todo, los hombres libres en el transcurso de su vida. ¿Buscan el reconocimiento de su propio valor? ¿O buscan “el bienestar material”? La primera pregunta entendida como el reconocimiento de su dignidad humana por parte de los demás hombres, lo que conlleva al protagonismo y a la búsqueda de la gloria.⁴ La segunda, entendida como aquella situación donde los hombres buscan satisfacer sus necesidades y deseos materiales. De seguro que la amplia mayoría busca lo segundo, confirmando la hipótesis que sostiene que, en general, los hombres en libertad, primaria y fundamentalmente, buscan la satisfacción de sus necesidades y deseos,⁵ luego de lo cual seguro que buscan también el “reconocimiento de su propio valor” que puede ser entendido de diferentes maneras.⁶

El valor y la dignidad del hombre pueden considerarse que existen por sí mismos. Las personas se asignan un valor y asignan un valor a las otras personas. El deseo de reconocimiento es una forma de autoafirmación y una proyección de los propios valores a favor.⁷ Francis Fukuyama, cita a Adam Smith, “El hombre rico se siente exaltado por su riqueza, el hombre pobre se avergüenza de su pobreza”⁸. Entiende que el argumento bajo el cual se plantea que los hombres buscan la riqueza y eluden la pobreza, tiene que ver poco con la necesidad física, mucho más con la teoría del reconocimiento, con el deseo de ser observado, ser escuchado, ser visto con simpatía, complacencia y aprobación, y con todas las ventajas que estos hechos generan; en otras palabras, por la vanidad que anida en todo ser humano.

4. La falacia económica del socialismo

Según Karl Marx, en la medida que las fuerzas productivas se desarrollan, el trabajador por cuenta propia tiende a desaparecer en el sistema capitalista, el mismo que termina sin poseer herramientas de trabajo y es absorbido por los ejércitos industriales de obreros. La propiedad de los instrumentos de trabajo pasa a ser de los capitalistas. En este escenario, si se elimina al comerciante y al capitalista de la actividad económica, como parte del proceso revolucionario socialista, entonces, se tiene que toda la

4 Fukuyama, siguiendo la tradición hegeliana, sostiene que los hombres buscan el reconocimiento de su propia valía porque tienen auto estima y respeto por sí mismos. Este deseo de reconocimiento de la dignidad del hombre lleva, desde los orígenes de la historia, a las guerras, peleas, a los terribles conflictos que han horrorizado a la humanidad y que, en definitiva, son expresiones y manifestaciones de que los órdenes económico y político establecidos no son aquellos que garantizan el reconocimiento de la dignidad humana. Francis Fukuyama, “El Fin de la Historia y el último hombre”.

5 Según el pensamiento liberal de Hobbes, Locke y Jefferson, se concluye que el miedo a la muerte violenta y el deseo de autoconservación superarían al deseo del reconocimiento, en cualquier persona racional educada en identificar su propio interés racional. Para Hobbes y Locke el hombre sólo necesita deseo y razón. Para Locke, en ausencia de metas “elevadas”, entre los hombres, la búsqueda sin fin de la riqueza es lo que llena la vida. La fundación de los EEUU se hizo bajo estos principios, sosteniendo que los hombres se unen en sociedad organizada para la búsqueda de la felicidad, entendida ésta como la adquisición de propiedad. Francis Fukuyama, *Ibid*.

6 La gente no se da cuenta que el político que busca el poder político en el fondo no es porque ame a su prójimo y quiera servirlo, sino porque ama al poder.

7 En el hombre guerrero se ve con nitidez que la búsqueda de reconocimiento es lo que le impulsa a la lucha más que algún interés material. Para Hegel, el hombre primitivo, por un lado, comparte con los animales la característica de satisfacción de sus necesidades materiales y la conservación de la vida, pero por otro, desea ante todo que los demás le reconozcan su capacidad esencial de arriesgar su vida, que es su naturaleza de hombre. Esto lleva al hombre “en su naturaleza” al sangriento combate por el simple prestigio más que por la obtención de riquezas materiales, lo que conlleva a una relación histórica altamente desigual entre señores y siervos, siendo los primeros los que están más dispuestos a arriesgar la vida que los segundos, en el sangriento combate, relación que, bajo diferentes modalidades, ha estado presente en la historia de la humanidad. Francis Fukuyama, *Ibid*.

8 Francis Fukuyama, *Ibid*.

riqueza creada por el trabajador manual se queda, en consecuencia, en su poder. Al eliminarse ambos innecesarios agentes económicos, lo que se elimina es la propiedad privada del capitalista y del comerciante, no sólo la que acumuló en el pasado sino la que podría poseer en el futuro. Se debe expropiar lo que el capitalista acumuló en el pasado, que son los medios de producción, porque ya de nada le sirve poseerlos cuando los obreros se hacen cargo de todo el proceso productivo. También se debe abolir al comerciante porque su actividad tampoco es ya necesaria en la actividad económica. El intercambio debe ser sustituido por la directa distribución de lo producido de acuerdo al principio comunista: “De cada quién de acuerdo a su capacidad, a cada quién de acuerdo a sus necesidades”. Por tanto, la producción debe llegar directamente al consumidor trabajador mediante una directa distribución. ¡Aleluya! Desaparecen las relaciones mercantiles, desaparece el mercado.

¿Pero si desaparecen las relaciones mercantiles y la economía de mercado, cómo se debería desarrollar el proceso económico? Como la propiedad expropiada a los capitalistas pasa a ser propiedad común de los trabajadores, “propiedad del pueblo”, el Estado en su representación pasa a ser el que administra la asignación de los recursos económicos ya no mediante relaciones de intercambio sino mediante el plan económico, elaborado por el Estado y con la participación de los trabajadores, de los “movimientos sociales” diríamos ahora, instrumento por el cual se programa la producción de bienes y servicios que son necesarios para la satisfacción de las necesidades de los trabajadores. El plan – en teoría- pasa a ser el medio por el cual se hace una asignación física de los recursos – no monetaria ni financiera- . Se decide que tantas toneladas de hierro vayan a tal o cual lugar. Tal cantidad de carbón a otro y, así sucesivamente, se tiene que detallar toda la asignación de recursos que requiere cada una de las actividades productivas de una nación. En lugar de que la actividad económica se desarrolle por medio de los incentivos económicos, como son los precios y la ganancia, en la sociedad socialista se efectúa directamente apuntando el objetivo de la satisfacción de las necesidades calificadas como tales por el Estado.

Bajo esa concepción ideológica se llevó a cabo la victoriosa revolución socialista en Rusia en 1917. Expropiadas las industrias y los bancos, bajo el título de nacionalización, implantando el salario en especie, el Estado Soviético se introdujo en complicados procesos que llevaron a la economía al desastre. Años más tarde, Lenin viendo que la economía se había desplomado completamente dispuso lo que se conoció como la “Nueva Economía Política” (NEP), decisiones de política que reconocían que no se podían eliminar las relaciones mercantiles, las relaciones de mercado, los precios ni el dinero. No se podía eliminar al mercado ni a los precios. Lo que se podía era fijar precios –políticamente- por parte del Estado y en función a estos asignar los recursos económicos en aquello que el Estado considerase conveniente. De esta manera se restituyó el salario en dinero.

No se requiere ser muy perspicaz para darse cuenta que ese proceso es absolutamente inviable en la medida que las actividades económicas se complejizan. Es posible que se pueda tener algún éxito si se trata, por ejemplo, de manejar actividades correspondientes a un conjunto reducido de fábricas que componen lo que se denomina la industria pesada, pero jamás para una masiva industrialización de bienes de consumo y de servicios, como el que se ha dado en el mundo moderno.

Si inicialmente se creyó posible que en grandes y masivas asambleas los trabajadores podían definir: ¿Qué, Cómo y para quién producir?, pronto se dieron cuenta de que

esto era puro romance y presurosamente se vio cómo una burocracia estatal se hacía cargo de este complejo proceso de manera autoritaria, burocracia que respondía a las instrucciones del “Comité del Plan de Estado”, subordinado al Comité Central del Partido, para terminar en el omnímodo poder del Secretario General del Partido Comunista de la Unión Soviética. A esto se llamó totalitarismo.

Al inicio de un proceso socialista revolucionario es posible abolir el comercio y la propiedad privada de los medios de producción, cuando éstos están concentrados en pocas manos, y con el propósito de que ésta actividad económica pase a ser desempeñada por empresas de propiedad estatal. En cambio, si la propiedad está difundida, dispersa, con numerosos pequeños propietarios, urbanos y rurales, -como lo es hoy Bolivia- es imposible su expropiación y su control, entonces la revolución fracasa inexorablemente. Esta es una de las razones por la que todos los procesos socialistas radicales en el mundo naufragaron estrepitosamente ya que no pudieron eliminar la pequeña propiedad, y por tanto la libertad económica. Los intentos no eliminan los gérmenes, más temprano que tarde vuelven hacer su reaparición como hongos por doquier. El socialismo real, en el mundo, tuvo que convivir con esta situación, pero al hacerlo dejó latente el germen de su propia autodestrucción que, como diría Marx, se debió a que no eliminaron el intercambio ni la economía de mercado, en fin, a “la capitalista ley del valor”.

Hoy día uno puede preguntarse, si el sistema socialista y comunista tenía tantas deficiencias: ¿Cómo pudo durar tanto tiempo el mundo soviético? La respuesta es que Rusia es una potencia hidrocarbúrfica. Los altos precios del petróleo que se tuvieron desde los años 70, en adelante, permitieron a ese bloque vivir en la ineficiencia económica, de la misma manera que hoy vive Venezuela.

5. ¿Valores? o Precios

La simplista teoría del valor de Marx surgió cuando históricamente aparece predominantemente el trabajo asalariado y cuando casi la totalidad de este trabajo era obrero y muy uniforme. Por los años cincuenta del siglo XX los obreros no eran ya ni la mitad en EEUU; ahora, menos del 20 por ciento de los trabajadores corresponden al sector industrial. Del total de trabajadores “un 56 por ciento son gestores, financieros, vendedores, administrativos o profesionales”. Un porcentaje aun mayor a éste hacen trabajo sobre la base del conocimiento. Únicamente el 12 por ciento de los trabajadores están sindicalizados.⁹ Hoy, es un desatino pensar que el trabajo manual sea el que crea la riqueza, porque en ese caso los robots lo harían mejor. La riqueza se crea por todo lo que participa en el proceso económico y se distribuye entre sus participantes según su grado de escasez relativa y de la valoración subjetiva de la gente que adquiere lo producido. Esta regla fundamental olvidaron los marxistas, leninistas y comunistas, al momento de querer imponer un orden económico no racional desde la “superestructura”, como diría Karl Marx y por eso su rotundo fracaso¹⁰.

9 Alvin y Heidi Toffler, “La revolución de la riqueza”, página 161.

10 Bajo el sistema comunista soviético la sociedad careció de libertad política y de prosperidad económica. La planificación centralizada estaba condenada al fracaso porque ningún organismo del Estado podía recoger y procesar toda la información relevante que una economía necesita para funcionar. Sin propiedad y sin beneficios no había incentivos. Al desplomarse se creó un capitalismo de amigos y mafias, los ingresos cayeron y aumentó la pobreza. La década que le siguió fue de una continua caída en la producción y la gente vivió peor que antes. Joseph E. Stiglitz, “El malestar en la globalización”.

La teoría del valor trabajo fue desechada, hace mucho tiempo, en la evolución de la ciencia económica por insuficiente y porque lo que se intercambia en el mercado no son cantidades iguales de trabajo incorporado en los productos y servicios, sino valoraciones subjetivas y grados de escasez que dan lugar a los precios. Todo productor quiere obtener el mayor ingreso posible por lo que ofrece, seguramente por estar convencido de que ha realizado un gran esfuerzo en producir algo, contrariamente a lo que todo comprador quiere, pagar lo menos posible, por ese bien o servicio, ya que si da más tiene que sacrificar la obtención de algún otro bien. A este comportamiento se conoce en economía como “leyes básicas de la oferta y de la demanda”, sobre las cuales no sólo se estructura todo el armazón científico de lo que hoy se denomina “microeconomía y macroeconomía”, sino que sobre estas leyes descansa objetivamente el progreso de la economía y el consiguiente bienestar gradual de la gente.

Si no fuese porque readquirió actualidad la “ley del valor” con la teoría del “Socialismo del Siglo XXI”, que se puso en boga con el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela, parecería una pérdida de tiempo abocarse al tema. Además, el fracaso del socialismo comunista, en la práctica, deriva, precisamente, de esta equivocada teoría.

Heinz Dieterich, de nacionalidad alemana, no pasaría de ser uno de los tantos profesores más de la Universidad Autónoma de México, sino se hubiese convertido en el asesor ideológico de Hugo Chávez —ex Presidente de Venezuela y muerto recientemente— situación desde la cual (re)escribió un libro que lo tituló: “Hugo Chávez y el Socialismo del Siglo XXI”, que luego de laudatoriamente dedicarle algunos párrafos adulones, en su primer capítulo, - y en su último- es un intento de recrear el marxismo y, con tal propósito, desacreditar a la economía de mercado e insistir en “la teoría del valor” como el aspecto esencial de la ciencia económica.

Este filósofo social, hasta hace poco desconocido, sostiene que el socialismo de nuevo cuño es la “democracia participativa directa y la economía de equivalencias democráticamente organizada”. Invocando el pensamiento aristotélico dice que: “la ciencia más importante y superior a cualquier otra es la política, de la cual depende la economía”, continua con las conocidas críticas marxistas al mundo liberal, a la economía de mercado, para ingresar a su plato de fondo que es la “teoría del valor o de equivalencias” y concluir con la conocida propuesta comunista demagógica que sostiene que “la democracia real es la sociedad sin clases, sin propiedad privada, sin capitalismo, ni mercado, ni comercio, ni precios y sin Estado como instrumento de opresión y de enajenación.”

A partir de la simplona idea marxista de la explotación del trabajador por parte del empresario, en una economía de mercado, y siguiendo con la idea equívoca de que cuando se comercia una mercancía por otra, lo que se intercambia es “la cantidad promedia de trabajo abstracto invertido en su producción”, sostiene que gracias al desarrollo de la computación, hoy, se podría introducir y cuantificar estas relaciones en la economía y, por tanto, eliminar a los precios como señalizadores que se utiliza para efectuar el intercambio y la asignación de los recursos económicos.

Según la mente fantasiosa de Dieterich, quién repite las ideas del historiador-cartógrafo-matemático, Arno Peters, propone que en lugar de decir que cien dólares es el precio de un traje debería decirse que un traje, por decir algo, vale, “veinte y cuatro horas de trabajo abstracto promedio”, y así todos los demás bienes, desde los alfileres y los lápices, pasando por todo tipo de alimentos, vestidos, medios de transporte y

terminando con todo lo que es hardware y software. De esta manera, en la economía mientras “subsista el intercambio”, que únicamente es promovido por los oligarcas explotadores del mundo, -según él- todos los intercambios se harían en términos de equivalencia en cuanto a tiempo de trabajo invertido ya sea en una mercancía o en un servicio. Y esta labor que no era posible hacerla antes, ¡Albricias! Es posible hacerlo ahora por “la rápida computarización de la economía, administración y vida privada”¹¹.

La pedantería y soberbia de quienes se autodenominan revolucionarios es mayúscula. Sin duda alguna quienes leen mucho, hablan mucho y hacen poco. Es bueno recordar un dicho que dice: “Quién sabe, hace. Quien no sabe, enseña”.

6. La Economía Social de Mercado

Alemania quedó completamente destruida después de la 2da guerra mundial. Sus fábricas fueron destrozadas y la gente se quedó sin empleo. La pobreza pululaba por todas partes. El gobierno de la reconstrucción dirigida por Konrad Adenauer, junto a su ministro de Economía Ludwig Erhard, pusieron en acción un programa económico que se basó en la libertad, en un mundo donde el Estado había adquirido un fuerte rol intervencionista en la economía. A su lado estaba el intervencionismo estatal completo, en el bloque soviético, y el mundo occidental ganador de la guerra vivía el fuerte intervencionismo keynesiano. El mérito alemán está en su opción por la economía de mercado cuando el mundo predominantemente estaba influido por el socialismo duro o el *light*

Una de sus primeras medidas para combatir la hiperinflación, como consecuencia de la guerra, fue la decisión de liberar los precios y reconocer que el mejor orden social era la economía de mercado competitiva, ante el asombro de los militares aliados que estaban en Berlín. Como la pobreza se ubicaba como un principal problema también el gobierno dio preferente atención al gasto social para combatir este dramático mal.

Muchos subrayan el calificativo de “social” que le dieron los economistas alemanes a la economía de mercado, porque se preocuparon de manera preferente en los problemas de la pobreza emergentes de la guerra, descuidando que igual de importante se consideraba la libertad económica, los precios libres y asegurar un orden competitivo, que en última instancia serían los encargados de superar la grave pobreza. El tiempo así lo confirmó.

Europa en general siguió el modelo alemán, pero de manera distorsionada, porque dominaron las ideas socialistas, lo que se tradujo en que paulatinamente el Estado dedicó demasiados recursos públicos, financiados con deuda, para atender el gasto social. Muy bien ha expresado esta situación la canciller alemana Angela Merkel cuando dijo que: Europa constituye hoy poco más que el 7% de la población mundial, produce un 25% del PIB global y debe financiar un 50% del gasto social global.¹²

7. Hayeck, Friedman, Buchanan y la economía como ciencia

Tres grandes economistas del siglo XX vislumbraron por donde está caminando el mundo, y tuvieron el reconocimiento de la sociedad cuando recibieron el Premio Nobel de Economía, cada uno de ellos en diferentes años.¹³

11 Heinz Dieterich, “Hugo Chávez y el Socialismo del Siglo XXI”.

12 Carlos Moser. www.mundiario.com, 18 de marzo de 2013.

13 Friederich Von Hayek, Premio Nobel en 1974; Milton Friedman en 1976 y James Buchanan en 1985.

Von Hayek escribió su obra titulada *Camino de Servidumbre* (1944) donde advertía al mundo, en particular a los británicos, que si continuaban siguiendo los pasos del reglamentarismo económico, como lo había hecho Alemania, terminarían igual en un régimen totalitario. Von Hayek se destaca porque en las épocas del dominio del pensamiento socialista y estatista en el mundo, pregona, en el desierto, la superioridad de la economía de mercado, de la privatización de las empresas públicas, de la libertad en cuanto a educación y la libre elección en cuanto al sistema de protección social.

En una entrevista, pocos años antes de su muerte, Von Hayek, también profesor de la Universidad de Chicago, retrata sus ideas de la siguiente manera: “El liberalismo es la única filosofía política verdaderamente moderna, la única compatible con las ciencias exactas porque converge con las teorías físicas, químicas y biológicas recientes, en particular con la ciencia del caos formalizada por Ilya Prigogin. En la economía de mercado, así como en la naturaleza, el orden nace del caos: la armonización espontánea de millones de decisiones y de informaciones conduce no al desorden, sino a un orden superior. Adam Smith, fue el primero en presentirlo, en su obra maestra *La riqueza de las naciones*, hace más de dos siglos atrás. Creer que el poder político es capaz de sustituir al mercado es un absurdo. El dirigismo sólo puede funcionar en una sociedad minúscula. El socialismo es ante todo una nostalgia de la sociedad arcaica, de la solidaridad tribal.”¹⁴

Milton Friedman insiste en que el poder del mercado beneficia a todos porque “todo intercambio voluntario genera beneficios para las dos partes y, mientras la cooperación sea voluntaria, ningún intercambio se llevará a cabo, a menos que ambas parten obtengan con ello un beneficio”. El intercambio voluntario es la condición tanto para la existencia de la libertad como para la prosperidad. Los controles de precios falsean la información económica que los agentes económicos utilizan en la asignación de los recursos y la inflación –corriente en el siglo XX- introduce ruidos innecesarios a los precios, en su calidad de señalizadores, y dificulta la eficiente asignación de los escasos recursos.

Milton Friedman, -que comparte el pensamiento económico de James Buchanan, Gordon Tullock, Anthony Downs, George Stigler y Gary Becker¹⁵- aplica el análisis económico al campo de la actividad política y concluye que esta actividad se comporta de la misma manera que cualquier mercado de bienes y servicios, donde sus participantes son los políticos, por el lado de la oferta, y la gente, en general, por el lado de la demanda. Por tanto, como cualquier mercado la actividad política es la interacción de los intereses individuales de un lado y del otro, en lugar de la supuesta búsqueda de objetivos sociales que los participantes dicen buscarlos.¹⁶

James Buchanan lanza la corriente económica denominada: “la economía en la opción pública”, donde explica que las decisiones políticas que se toman sobre el acontecer de una economía nacional determinada está relacionada con la lógica de la elección

14 Citado por Guy Sorman, “Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo”, Seix Barral, 4ª edición, Colombia, 1991. Ilya Prigogin es Premio Nobel de Química en 1977 y considerado, por Guy Sorman, como un verdadero pensador de nuestro tiempo.

15 George Stigler, Premio Nobel de Economía 1982. Gary Becker, Premio Nobel de Economía, 1992.

16 Por lo anotado es que los procesos electorales se sustentan en verdaderas maquinarias publicitarias y de marketing, que buscan indagar lo que quieren escuchar los electores, para luego elaborar las ofertas que realizan los políticos que están en búsqueda de los votos, y de esta manera satisfacer a los mercados de electores.

de los intereses individuales, lo que lleva cada vez más a una mayor presencia estatal en la economía. Ve con escepticismo la capacidad estatal para resolver los problemas económicos y sociales, porque quienes toman decisiones en los gobiernos buscan favorecer sus propios intereses, de la misma manera como lo hacen los dueños y ejecutivos de las empresas privadas, con la salvedad de que cómo el sector estatal no tiene que generar beneficios, como lo hace el sector privado, ni tampoco les preocupa las pérdidas, no se puede frenar la expansión continua del gasto público.

Para la “escuela de la opción pública”, las personas que gobiernan los Estados son individuos racionales que actúan de acuerdo a los incentivos que les da la función pública. Cuando el legislador, o el burócrata, buscan satisfacer el “interés público” lo hace acudiendo a los ingresos monetarios de terceros y no a los propios, sin pedirles su expreso consentimiento y, por medio, de los impuestos. Los gobiernos no siempre resuelven los problemas que dicen hacerlo, sino, por el contrario, los agravan, como sucede con el crecimiento desordenado de la deuda pública; las reglamentaciones que ahogan la actividad económica; la proliferación de los programas sociales. Aun más, otorgan privilegios a los grupos de presión. En Bolivia, hoy, se diría “privilegios a los movimientos sociales”.

No es un buen criterio considerar que las “fallas del mercado” o sus defectos deben trasladarse al dominio de la actividad gubernamental, no sólo porque el Estado está incapacitado para ello, sino porque también existen las “fallas del Estado”,

El *homo economicus* existe, el interés particular es una guía legítima para las decisiones de todos los humanos. Es errada la teoría política que supone que los políticos, sus tecnócratas y funcionarios públicos salvan el interés general, porque no se percata que las motivaciones de quienes son parte de los gobiernos no son superiores a quienes están en el sector privado.

La experiencia que la historia nos enseña dice que es mejor dejar la mayoría de las decisiones en el campo del sector privado sin la participación explícita del Estado. Y en cuanto a las labores, que son propias de todo Estado, se deben introducir indicadores de rendimiento en la actividad pública, tender a la descentralización en la administración de los hechos públicos, en lugar de mantenerlas bajo un solo mando centralizado, transferir competencias y tareas públicas a los gobiernos locales y estimular una sana competencia entre las oficinas públicas, porque de lo contrario se apoltronan.

8. Hegel, Fukuyama y el fin de la historia

Un artículo lanzado al público titulado: *¿El fin de la historia?* lanzó a la fama a su autor Francis Fukuyama, en el verano de 1989, donde sostenía que el liberalismo había triunfado fundamentalmente en la esfera de las ideas y de la conciencia, pero su victoria todavía era incompleta en el mundo real o material. Este ensayo generó una gran polémica mundial lo que dio lugar a que el año 1992 se publicase el libro de este autor titulado: *El fin de la Historia y el último hombre*.¹⁷

Francis Fukuyama plantea que la democracia liberal, que abarca las diferentes culturas, está libre de contradicciones fundamentales internas, y se constituye en el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, porque se basa en los añorados prin-

17 Francis Fukuyama, *Ibíd.*

cipios modernos de libertad e igualdad, y que junto al postulado de libre mercado, se extendieron por el mundo, generando niveles sin precedentes de prosperidad material. Siguiendo la tradición filosófica de Kant, Hegel, Marx y Kojève, Fukuyama sostiene que la historia mundial es un proceso inteligible, evolutivo, único y coherente, que tiene algún propósito y tiene que llegar a un destino, aunque no lo sea en línea recta.¹⁸

Mientras Hegel y Marx coincidían en que la evolución de las sociedades tenía un límite, que se alcanzaría cuando se estructurase un orden económico y político libre de “contradicciones internas fundamentales”, para Marx ese orden sería lo que él calificó como el sistema comunista; para Fukuyama, de la misma manera que Hegel y Kojève, considera que ese orden se alcanzó, en lo económico, con el sistema capitalista y con la estructuración de una economía de mercado mundial, y en lo político con la democracia liberal representativa.

Según Fukuyama, la democracia liberal es el orden político por excelencia que logra “el reconocimiento universal y recíproco en el cual cada ciudadano reconoce la dignidad y humanidad de todos los demás ciudadanos. Es el orden en el que la dignidad, a su vez, es reconocida por el Estado mediante el establecimiento de derechos.” Esta situación determina que la democracia elimina la desigual relación, y forma de reconocimiento, entre “señores y esclavos”, que caracteriza a otras formas de organización política de la sociedad, que no lograron superar esta desigualdad, de modo tal de poder liberarse de contradicciones fundamentales internas.

La democracia liberal –según Fukuyama– se habría constituido en la aspiración humana coherente de todas las culturas, porque a partir del concepto que la soberanía radica en el pueblo, se asienta en los principios universales de libertad e igualdad. Se debe precisar que, a título de libertad económica, no se puede permitir acuerdos, implícitos o explícitos, entre privados y grupos oligopólicos, que restrinjan la competencia. Tampoco la intransparencia de los sofisticados mercados de activos financieros, que han ocasionado la grave crisis económica mundial reciente.

Y cuando nos referimos al principio de igualdad, es menester precisar de qué se está hablando, dado que el socialismo enarbola esta bandera. Debemos entenderla, primero en el sentido jurídico constitucional; todos son iguales ante la ley porque todos son ciudadanos con los mismo derechos. También se la debe concebir, como Milton Friedman destaca, igualdad de oportunidades, no de los resultados que genera la actividad económica; no se trata de igualdad en el volumen de bienes que se dispone ni de patrimonios. Esto no es posible lograrlo porque siempre habrá personas que rindan más que otras, que tengan mayor productividad, hereden riqueza de sus padres, o tengan suerte en los negocios. El propósito de igualar los ingresos de las personas y el patrimonio es lo que el socialismo busca, y cuando lo consigue, lo hace hacia abajo, o sea igualdad en la pobreza porque destruye los incentivos para la creación de la riqueza que implica una economía de mercado.

Para Fukuyama, el arribo al capitalismo y a la economía de mercado tiene una explicación rigurosamente económica y que se encuentra plasmada con el proceso de industrialización, con la denominada “revolución industrial”, y descansa en el avance de las ciencias naturales modernas. Él recuerda que la tecnología hace posible la acu-

18 Alvin Toffler, participa de esta visión cuando dice que es una peligrosa simplificación considerar a la historia como una sucesión de accidentes aleatorios e inconexos.

mulación ilimitada de riqueza y considera que garantiza una creciente homogenización de todas las sociedades humanas, por lo que los países, cuando más se modernicen, cada vez se hacen más iguales.

Pero la industrialización y el capitalismo no aseguran el arribo a la democracia, solamente sirven para explicar el desarrollo de la economía de mercado. La ciencia natural moderna no basta para explicar el fenómeno de la democracia, –sostiene Fukuyama– acotando que la industrialización nos aproxima a la democracia pero no nos asegura su ingreso, dado que no hay explicación económica para sostener que la industrialización avanzada produzca libertad política.

La evidencia histórica enseña que las economías, hoy calificadas de desarrolladas, cuando comenzaron con el fenómeno económico del incremento de la productividad, tendieron hacerse más democráticas, estableciendo la correlación entre ambos fenómenos, sin embargo, se mantiene el debate en cuánto a la relación causal. El dilema está en si el desarrollo económico, y, por tanto, el bienestar material de la gente es consecuencia de la presencia y el desarrollo de la democracia, o, a la inversa, la presencia y el desarrollo de la democracia es la causa que explica el desarrollo económico y el bienestar de la gente.¹⁹

Alcanzar la libertad política tiene otro camino y otra explicación que no se encuentra necesariamente en el camino de la industrialización de las sociedades, dice Fukuyama. Los hombres, de manera creciente, siempre buscan el reconocimiento de su propia valía, tienen auto estima y un respeto por sí mismos. Este deseo de reconocimiento de la dignidad del hombre lleva al conflicto. El conflicto que no se resuelve es la expresión y manifestación de que el establecido orden económico y político no es aquel que garantiza el reconocimiento de la dignidad humana. Si es así, el orden económico y político mantienen “contradicciones internas fundamentales”, lo que inexorablemente llevará a que se extingan y sean reemplazados por otros sistemas superiores que, a su vez, sean menos contradictorios que los sustituidos.

Fukuyama se anticipó a sus detractores, al sostener que sí las democracias maduras tienen problemas sociales y sí se mantiene la injusticia, no es consecuencia de la concepción de la democracia liberal sino que es un efecto de una aplicación incompleta de los principios de libertad e igualdad. Es un problema práctico y no teórico. El hecho de alcanzar un orden económico y político “completamente satisfactorio” no quiere decir que no se presenten problemas en las democracias maduras, incluso muy serios, tales como: las drogas, los sin hogar, la delincuencia, daños al medio ambiente, frivolidad en el consumismo, pero no son insolubles a la luz de los principios liberales. Los problemas de las sociedades avanzadas no son graves que puedan conducir al colapso social, como sucedió con el sistema comunista que se hundió a fines de los años ochenta del siglo recién pasado.

Dos inquietantes reflexiones de Fukuyama: Primero, “sólo los países más ricos y más pobres tienden a ser estables.” Los países que económicamente se modernizan tienden a ser políticamente los menos estables, porque el crecimiento económico fomenta nuevas expectativas y reclamaciones no siempre atendibles. Segundo, “El mundo se está dividiendo en dos”; los que se ubican en la post-historia y que están constituidos

19 China de hoy, es el ejemplo que indica que primero va la libertad económica y, con ello, el desarrollo de los mercados libres, pero no así la libertad política, que se encuentra restringida.

por los países económicamente desarrollados, y los demás en que siguen aferrados a la historia. Los que se ubican en la post-historia, “el eje principal de interacción entre los Estados será económico”, donde perderá importancia las viejas reglas del poder. Los que sigan en la historia, continuarán buscando el orden económico y político, sin contradicciones, “la utopía” y seguirá prevaleciendo las viejas reglas del poder...²⁰

9. La economía de mercado

La economía de mercado se asienta sobre dos principios: Interés personal y búsqueda de satisfacer necesidades y deseos. Cualquiera sea la motivación y fundamentación teórica del interés personal, el hecho es que éste mueve todas las actividades humanas y, por ende, la actividad económica.

El interés personal satisface el interés de la colectividad, porque dejando a la gente buscar sus propios intereses se promueve el interés de la sociedad de manera indirecta y modo más eficaz, que sí se pretendiera promoverlo directamente. Es cierto que los individuos para obtener algo no invocan el altruismo de los vendedores, sino a su interés, que lo colman al otorgarles un ingreso por la venta, por ejemplo, de los alimentos.²¹ De esta observación deviene el principio fundamental que mueve a los hombres en sociedad que es el principio del interés personal. Sin embargo de ser así, que primero está lo que uno quiere, lo que uno busca y luego está el interés de los demás, una observación más perspicaz del hecho permite concluir que quién busca su interés personal en una economía de mercado tiene que averiguar que es lo que la gente quiere, única manera de vender lo que produce. De esta manera se pone a su servicio y le genera un bienestar. Y todo esto de manera libre y no obligado.

La necesidad de reconocimiento del propio valor que los hombres intrínsecamente buscan también es otorgada por el mercado. Debe quedar claro que se trata de un “reconocimiento racional”. Las elevadas retribuciones pecuniarias de un eximio artista, de un famoso deportista, un egregio ejecutivo de empresa, un exitoso profesional, etc., recibidas por sus actividades realizadas en el mercado, sin duda alguna y a la luz de todos, son altos ingresos que alimentan sus egos y vanidades, pero a cambio de una creación mayor de riqueza, tanto material como espiritual, que beneficia a la sociedad.²²

9.1. El interés personal no implica egoísmo tampoco altruismo

Como dijo Adam Smith, el hombre posee el instinto de amor a sí mismo, es egocéntrico, y esto es una restricción con la cual la economía opera. Pero para hacer del egocentrismo algo positivo, la solución está en los incentivos que el mercado ofrece para que la gente haga otras cosas por los demás.

20 Francis Fukuyama, Op. cit. Los graves acontecimientos políticos y económicos actuales que viven los países de la Zona Euro desmienten esta visión. Confirma que no estructuraron plenas economías libres de mercado.

21 “No esperamos nuestro sustento de la generosidad del carnicero, del cervecero o del panadero; lo esperamos del cuidado que ellos tienen de su propio interés. No nos dirigimos a su sentimiento humanitario, sino a su egoísmo, y jamás le hablamos de nuestras necesidades, sino de las ventajas que ellos lograrán”, Adam Smith, “La riqueza de las naciones”, Aguilar, Madrid, Segunda edición, 1961.

22 “La actividad económica no es el único aspecto complejo y perfeccionado de la vida humana, que surge como una inesperada consecuencia de la cooperación de un gran número de individuos, mientras cada uno de ellos persigue la satisfacción de sus intereses personales... por ejemplo, está el lenguaje”, página 45. Milton y Rose Friedman, Ibíd.

Es el sistema de libre empresa y los contratos confiables los que encausan las energías individuales a producir más, a inventar nuevas maneras de hacer las cosas y, por lo tanto, a acrecentar acumulativamente la prosperidad de todos. El mercado no está impulsado por la caridad o el autosacrificio sino por contratos surgidos de la costumbre o de la ley y basados en mutuos intereses. La economía valora al interés propio como un bien positivo porque las personas que descuidan su propio bienestar terminan por convertirse en una carga para los demás. Y para ello lo mejor es fomentar la libre empresa y el libre comercio. Al hacerlo se fomenta la creación de la riqueza, la iniciativa y espíritu de innovación; de esta manera, el sistema económico crea una base para hacer frente a los problemas sociales.

La ley del interés personal no supone que la gente no se interese por los demás, por la vida en comunidad, por la sociabilidad espontánea. Por el contrario, la gente tiene una poderosa propensión a formar asociaciones y a participar en actividades de modo grupal, está interesada en asociarse, lo que explica su gran capacidad para crear asociaciones económicas y de otros tipos, a través de la historia.

La ley del interés personal se concreta en el principio de racionalidad económica de los agentes económicos al momento de participar en los mercados. Esto quiere decir que tanto productores como consumidores buscan, en el primer caso, el máximo ingreso o rendimiento posible, dadas ciertas restricciones, y la máxima utilidad y satisfacción en el segundo, dadas también ciertas restricciones, como son los precios, los ingresos y las preferencias.

9.2. La libre participación en el mercado

El mercado es un sistema económico social, por principio, no excluyente. La participación de la gente toma seis características centrales y que son: i) libre, ii) con derechos de propiedad, iii) voluntaria, iv) de intercambio, v) competitiva y vi) como productor o consumidor.

La primera condición indica que sólo hombres libres pueden impulsar una economía de mercado, porque se parte de la premisa de tener la libertad de participar y de elegir. Pero sólo se puede intercambiar lo que es de uno, lo que le pertenece, lo cual requiere claros derechos de propiedad. Y al ser libres, los hombres, tienen el atributo de decidir voluntariamente su participación, o no, en el mercado. Esto explica por qué en las sociedades occidentales desarrolladas existen marginados que sobreviven en las plazas y parques, los “homeless”. En una economía de mercado, la gente tiene el derecho de automarginarse de la actividad económica, precisamente, por el atributo de la libertad, lógicamente con consecuencias no deseadas.

La cuarta condición es la esencia del mercado, sobre la cual se ha debatido mucho, ya que la crítica al mercado sostiene que este intercambio es no equivalente²³. Quienes sostienen este enfoque dicen que en los mercados hay “explotación” del trabajo. ¿Pero cómo puede haber explotación si el intercambio es libre y voluntario?²⁴

23 Marx criticó a la madura economía de mercado naciente en el siglo XIX bajo el postulado de que era un sistema basado intrínsecamente en la explotación del trabajo. Para Marx el obrero es un vendedor de fuerza de trabajo, cuya característica es la de poder producir siempre un valor mayor al que recibe la fuerza de trabajo como retribución, lo cual denominó plusvalía. Por tanto, en el intercambio lo que perdía el obrero ganaba el capitalista. Carlos Marx, “El Capital”, Tomo I.

24 “La transacción no se producirá mientras las partes no crean que van a resultar beneficiadas con su realización. Como consecuencia de ello, los intereses de las diversas partes se armonizan. La cooperación, y no el conflicto, es la regla”. Milton y Rose Friedman, “Libertad de Elegir”, página 81.

¿Pero si el trabajador es explotado por el empresario por qué ese acepta el intercambio, cuando, además, es voluntario? La respuesta es que el trabajador necesita trabajar para obtener ingresos, lo cual es cierto. Pero el trabajador acepta no sólo por esta elemental verdad sino porque no tiene una opción mejor, lo que en economía se conoce con el nombre de costo de oportunidad.²⁵ Si el trabajador acepta ser contratado por una empresa a un determinado salario, por más que no sea de su completo agrado, se debe a que es la mejor opción que se le hubiese presentado. De tener otra opción de empleo mejor, no le quepa duda que el trabajador en cuestión no aceptaría la contratación supuesta. Muchas veces, una oportunidad de trabajo para una persona es su única mejor opción siendo la alternativa el no trabajar, vale decir, salario cero.

Una economía que se funda en el intercambio voluntario tiene el potencial para desarrollar la libertad y la prosperidad, y no existe sociedad alguna libre y próspera, hoy, sin que el principio dominante sea el intercambio voluntario. Cuando el Estado, por cualquier motivo, interfiere al intercambio libre surge el intercambio voluntario clandestino, como es el contrabando, cuando se interfiere el libre comercio internacional.

La quinta condición bajo la cual la gente participa en el mercado es la de la competencia. Cuando no existe ningún tipo de restricción o de barreras de entrada a las actividades económicas, inevitablemente, quién se dedica a un tipo de actividad está sujeto, cuando menos, al riesgo de que pronto aparezcan otros en la misma actividad.

La última condición indica que una misma persona participa a veces en la economía como productor, y esa misma persona participa en otros momentos como consumidor. Lo destacable es que su comportamiento económico es contradictorio. Como productor quiere obtener el precio más alto de lo que ofrece, pero como consumidor quiere lo opuesto. Sin embargo, no hay conflicto porque el mercado los resuelve pacíficamente. Cuando se dice productor también esto incluye el hecho de que las personas puedan dedicarse al comercio. La economía es producción tanto de bienes como de servicios. El comercio es un servicio.

9.3. Características de la economía de mercado

Las siguientes son las características esenciales de una economía de mercado: orden social libre, cooperación libre, sistema libre de asignación de recursos y sistema libre creador de riqueza.

En primer lugar la economía de mercado es un orden social libre. Provenimos de sociedades aristocratizantes que despreciaban el comercio, la tecnología y las actividades lucrativas. Venimos de sociedades que elogiaban la guerra. Hoy, se generaliza el planteamiento que el Estado debe ser neutral, pluralista y respetuoso de las visiones ideológicas de todos. No se requiere que los componentes de un país compartan una misma ideología. Sencillamente, se debe dejar que los individuos y los grupos ejerzan sus propios intereses y valores siempre y cuando estos sean compatibles con libertades similares para otros. El individualismo produce la modernización y viceversa.

Vista superficialmente la economía de mercado no se ve una característica intrínseca que es la cooperación y siempre se destaca una “descarnada” competencia. Lo que

²⁵ Se denomina costo de oportunidad al hecho de que siempre se enfrentan opciones, en toda asignación de recursos, de las cuales se debe elegir alguna. Cuando se elige una alternativa se pierde o se desecha otra. Cuando se obtiene un beneficio también se enfrenta un costo

a menudo sucede es que los cooperantes de la actividad económica ni siquiera se conocen, y en una economía que se globaliza más y más la cooperación trasciende las fronteras y los continentes. La economía de mercado coordina las actividades de los agentes económicos a través de influencias recíprocas al momento de realizar transacciones, con lo que se comprueba que la cooperación es el fundamento de la vida social y que está en el núcleo del sistema de mercado.

El sistema de mercado es un coordinador en gran escala de la actividad económica, de qué, cómo y para quién producir, que utiliza el mecanismo de ajustes mutuos y continuos para encarar las dificultades que presenta la presencia del fundamental problema económico que es la escasez. Esto es posible por la libre presencia de la flexibilidad de precios. Se puede afirmar que un sistema de mercado es un proceso de comportamientos humanos cooperativos, voluntarios y no impuestos, las más de las veces de manera inconciente. Si se quiere que las personas, que cooperan, también tengan libre elección respecto de cómo y cuándo participar en cualquier tipo de actividad económica, la cooperación se torna en un hecho complejo, que únicamente la economía de mercado puede enfrentar con éxito y de manera eficiente. Un sistema cooperativo basado sólo en normas y en autoridad expresa sólo es eficiente para ciertos tamaños de actividades económicas, como las que se dan al interior de las empresas, pero nunca es viable para organizar la actividad económica de toda una sociedad.

Se puede calificar al sistema de mercado como democrático en sí mismo porque la gente continuamente está votando al momento de hacer sus compras, a esto también se llaman los “votos monetarios”. Además, en la medida que el sistema se desarrolla, no solo que la riqueza tiende a bajar, de arriba hacia abajo, sino se crea riqueza a favor de las mayorías. Me gusta recordar que cuando se inventó la bicicleta era imposible su uso masivo porque la misma tenía un costo igual al salario anual de un obrero europeo. Hoy, es un bien al alcance de cualquier persona. La gente elige lo que quiere consumir de la misma manera que, en la política democrática, elige a sus gobernantes.

El sistema de mercado puede hacer rica a una sociedad porque al proteger las libertades personales y los derechos de propiedad incentiva la creatividad y la acumulación de capital. Adicionalmente, al coordinar el comportamiento de las actividades económicas, con mucha precisión, genera un alto crecimiento eficiente en la creación de riquezas. También ha dado al traste con desigualdades históricas basadas en el poder militar y en el linaje, aunque ha introducido otras, porque la economía de mercado genera un crecimiento en ingresos que no es igualitario para todos. Esta es la principal crítica que destacan sus detractores.

Algo que cuesta entender es que las personas cooperan generalmente no por razones altruistas sino porque al hacerlo les es útil a la hora de conseguir sus propios objetivos, o bien porque se les obliga a hacerlo. Debemos recordar que Adam Smith denominó como la “mano invisible” al comportamiento por el cual la gente, buscando sus propios intereses, alcanza el bien común de manera eficiente que si se quisiera lograrlo directamente, como en los intentos conocidos en economías estatalmente centralizadas.

La economía libre de mercado es un sistema asignador de recursos escasos. Como todo sistema, el mercado es una forma de organizar, coordinar y operar, en este caso, el funcionamiento de la economía en sociedad. El mercado es el sistema mediante el cual millones y millones de decisiones, y de planes individuales se encuentran, todos

ellos sin ninguna coordinación previamente deliberada. La apariencia que se tiene del mercado es que este pudiese ser algo caótico ya que todos toman sus propias decisiones, sin embargo, desemboca en el orden. Como se dice “el orden nace del caos”.²⁶ Adam Smith, quién dedicó su vida al análisis del comportamiento del hombre en sociedad, concluyó que si se dejaba en libertad a todos los hombres para que busquen sus propios intereses, de manera no buscada, se alcanza el bien común. A esto se conoce como la “mano invisible”.

Se debe destacar que por economía de mercado o sistema de mercado se entiende cuando descollantemente la actividad económica de una sociedad se realiza a partir de la división voluntaria del trabajo y su correspondiente especialización, y cuando predominantemente, por no decir completamente, las familias obtienen bienes y servicios comprando en los mercados a cambio de dinero, el cual es el otro requisito de la presencia de una economía de mercado. Una economía de mercado se distingue por la existencia de precios monetarios, que son las valoraciones que oferentes y demandantes hacen en el mercado expresadas en unidades monetarias.

El libre mercado es un sistema creador de riqueza porque da rienda suelta para que los hombres, solos o asociados, expresen plenamente todas sus iniciativas individuales, y, de esta manera, desarrollar capacidades y potencialidades que también se traduzcan en creatividad e innovación. El mercado se constituye en un medio para desarrollar las virtudes entre los hombres que viven en sociedad como son la virtud del trabajo, la educación, el ahorro y la paz. ¿Qué mejor manera de incentivar al trabajo si su producto beneficiará a su creador y no al estado?²⁷ En una economía de mercado pronto se aprende que la educación y el ahorro son medios fundamentales para participar, de mejor modo, en los frutos de la producción. Y sin duda alguna, cuando los hombres se dedican a la producción y al comercio, y no a la guerra, deviene la paz como un hecho natural.

El libre mercado en un sistema económico que ofrece oportunidades a todos los que viven en sociedad. Adam Smith calificaba al mercado como un sistema que sirve para desarrollar la habilidad, la destreza y el juicio. Podemos compartir también la idea que dice que el mercado en un sistema basado en la mente y que la empresa es el nombre corriente de la creatividad económica.²⁸

Si se correlaciona a las economías económicamente más libres con el crecimiento económico per cápita se concluye que la relación es directa. Un hecho empírico más que confirma la hipótesis de que la economía libre de mercado es un creador de riqueza, de bienes y de servicios que señala el camino hacia la libertad

26 Ilya Prigogin, premio Nobel de Química de 1977, afirma que el universo no es un reloj sino un caos. La física clásica ya no es válida ya que se vive el mundo natural de las incertidumbres. “La estructura de la materia ya no viene definida por leyes deterministas, sino por modelos de probabilidad, la materia es inestable, sin embargo, el caos desemboca, a pesar de todo, en estructuras ordenadas... La economía funciona también según este modelo. De la suma de actividades individuales desordenadas surge el orden social y el progreso económico”. Citado por Guy Sorman, “Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo”, páginas 40-43.

27 En la organización social del Imperio de los Incas, en Sudamérica, la regla de la distribución en la producción, era la de un tercio para el Inca, otro tercio para la nobleza y, el tercio restante, para el pueblo que había producido.

28 “Observe un generador eléctrico y atrévase a pensar que ha sido creado por la fuerza bruta de seres carentes de inteligencia; intente cultivar una semilla de trigo sin los conocimientos transmitidos por quienes lo hicieron anteriormente; o trate de obtener alimento tan sólo con movimientos físicos, y se dará cuenta de que la mente humana es la raíz de todos los bienes producidos y de toda la riqueza que alguna vez haya existido sobre la Tierra...la riqueza es el producto de la capacidad del hombre para pensar”. Ayn Rand, “La Rebelión de Atlas”, página 401.

10. Financiamiento genuino del gasto público y efectivo control del dinero

Una economía de mercado se mueve en un contexto político y jurídico, que se lo supone dado. En toda economía moderna el Estado tiene ciertas atribuciones que no pueden ser efectuadas por los mercados, como son la seguridad que requieren sus actores, la provisión de bienes públicos e infraestructura, y la estabilidad macroeconómica. El adecuado cumplimiento de estas funciones se traduce en la buena labor y desarrollo de los mercados. Sin embargo, el cumplimiento de esas funciones significa uso de recursos económicos, que el Estado debe financiarlos por medio de la recaudación de impuestos. Si el Estado gasta recursos superiores a la captación de impuestos para la realización de sus tareas, genera el problema del déficit fiscal, y con esto el endeudamiento público, que tiende hacerse crónico y continuamente creciente, como la experiencia histórica lo demuestra. Este endeudamiento acarrea dos problemas: el primero, es el desvío de recursos que pudiesen dirigirse a la privada inversión productiva; segundo, la elevación real y artificial de las tasas de interés en la economía y, más tarde, de los precios de los activos financieros. Sólo debería justificarse el endeudamiento público en situaciones de emergencia, para la realización de tareas que ayuden a superar el contratiempo pero no de manera rutinaria como es la costumbre actual.²⁹

El segundo requisito, para el óptimo funcionamiento de una economía de mercado, es el efectivo control en la creación del “dinero” en las economías nacionales, reto hasta ahora no alcanzado por ningún país. Su excesiva producción genera dos problemas. Cuando éste se canaliza hacia los sectores medios y pobres de una población se produce la conocida inflación de precios de los bienes y servicios. Cuando se canaliza a los sectores ricos de una sociedad se produce la inflación de precios de activos financieros, fenómeno que viene viviendo el mundo ya desde los años 80 del siglo XX, y, de manera exponencial, desde principios del siglo XXI. La crisis financiera internacional surgida en los EEUU, durante el año 2007, es la manifestación de “burbujas” financieras, sobre una tendencia “siempre ascendente” de los precios de los activos financieros, que periódicamente se generan y que tienen que reventarse, momento en el cual arrastran a toda la economía real a dramáticas recesiones económicas, como la que el mundo sigue viviendo hoy.³⁰

11. Del dominio de la política sobre la economía hacia la autonomía de la economía

Es imposible, en la modernidad, que pueda existir algún Estado que tenga múltiples funciones y alcances; es imposible que el Estado pueda planificar la actividad económica de la sociedad, como la experiencia histórica dramáticamente ha demostrado. Es imposible que el Estado pueda hacerse cargo de las múltiples necesidades y deseos de todos los sectores sociales y de cada uno de los “movimientos sociales”. A lo mucho podrá atender a unos en desmedro de otros, y con el costo de eliminar la libertad, o por lo menos reducir el grado de libertad, que una determinada sociedad alcanza como consecuencia de su proceso evolutivo.

29 Como consecuencia de la reciente crisis económica mundial y la consecuente recesión volvió, como tema de actualidad, la deuda pública; esta vez la correspondiente a los países avanzados como lo fue en el pasado la correspondiente a la América Latina. Este es un grave problema porque dicha deuda implica la existencia de activos financieros en un volumen descomunal, que se alcanzó por la enorme y creciente especulación en los mercados financieros. Es una riqueza financiera, que no existe, es sólo artificial, que nunca podrá ser devuelta en la forma de bienes.

30 Por definición el dinero es un activo de alguien y, al mismo tiempo, un pasivo de otro. El dinero es deuda. Por tanto, el problema está en el control de toda la deuda en una economía cualquiera y, por consiguiente, en la economía mundial. Este es el problema no resuelto por la economía monetaria.

En una sociedad democrática, el compromiso del Estado para atender con preferencia a un sector económico o a un movimiento social, genera, inexorablemente, el descontento y la protesta de quién no está siendo atendido de la misma manera, y esto lleva a la ingobernabilidad, entendida como el desequilibrio “entre el nivel de las demandas sociales y la capacidad del sistema político para responderlas de manera legítima y eficaz”. Además, desde fines del siglo XX el mundo está viviendo el proceso de “desglobalización del mundo político” y la mundialización de las actividades económicas.³¹

La modernidad exige, como principio fundamental de funcionamiento de una sociedad democrática, lo que ya, en 1776, Adam Smith propuso: ausencia de privilegios y de restricciones, en un marco de Estado de Derecho, para que todos en libertad desarrollen sus potencialidades y realicen sus actividades económicas con la finalidad de resolver sus necesidades y deseos, que esencialmente son privadas.

12. La economía se independiza de la política

El proceso de industrialización y el desarrollo del capitalismo llevaron a la separación de la política de la religión. De igual manera, con el fenómeno de la globalización, asistimos al fenómeno mediante el cual la economía se desliga y se independiza de la política. La humanidad ambiciona constituir el orden social óptimo –libre de contradicciones fundamentales- que asegure la paz y el bienestar. La Historia enseña que en la búsqueda de este loable propósito se ha recorrido un largo camino donde ha predominado el mundo de la política sobre la economía.

Tempranamente el pensamiento liberal planteó que para estructurar un buen orden social se debe desarrollar el orden económico, razón por la que la corriente liberal ha prestado particular atención a los temas económicos. Luego el marxismo, siguiendo esta corriente, planteó que la economía es lo determinante en el establecimiento del orden social y “en última instancia”. Mientras para los liberales el mejor orden económico es el del mercado libre, con participación accesoría por parte del Estado, para los marxistas es la planificación central y la consiguiente activa y decisiva participación del Estado.

Una esencial característica del ideario liberal es limitar el quehacer estatal sobre el funcionamiento del orden económico. La realidad nos demuestra que esto no se ha dado, por el contrario la presencia estatal se ha intensificado. Este proceder en lugar de ayudar al desarrollo de las “fuerzas productivas” se ha tornado en una traba. Las reglamentaciones y las regulaciones innecesarias de los mercados, en un mundo de vertiginosos y veloces cambios, se constituyen en rémoras para el avance económico.

Si el sistema económico es lo fundamental en la estructuración del orden social, el problema que se plantea es saber hasta que punto es posible que desde el orden político –el otro sistema presente en el orden social- pueda influirse para el desarrollo del orden económico. En el largo pasado, el orden económico estaba completamente subordinado al orden político.

Un planteamiento de la democracia liberal sostiene que el poder legislativo de los sistemas democráticos se constituyen en “el primer poder”, porque es el lugar donde se reúnen los representantes del pueblo y donde se toman las decisiones de interés ge-

31 Edgar Jiménez, “Teorías del análisis político y de riesgo”.

neral que luego los poderes ejecutivos los hacen realidad. La experiencia enseña que la influencia estatal sobre la economía, en las sociedades democráticas maduras, ha dado lugar a lo que se conoce con el nombre de “corporativismo democrático”. Los grupos de interés buscan activamente que el Estado intervenga en su favor, es el conocido *lobby* en las democracias maduras, mediante el cual se generan prohibiciones para unos y privilegios para otros. El comercio internacional está sujeto a esta restricción.

Pero la presencia estatal incesante no es eficiente porque hay demasiados grupos de interés, que no se los puede conformar. Qué el Estado se haga cargo de los asuntos económicos de las personas no sólo que es una idea peregrina en la actualidad sino que puede ser viable sólo en sociedades tribales, pero no para aquellas que ambicionan la modernidad. Para esto están los mercados que vinculan millones y millones de planes individuales, los articula y los coordina para resolver los problemas económicos de la gente.

En la medida que el Estado se desatienda directamente de la economía se eliminarán las prohibiciones innecesarias así como los privilegios, que siguen presente en las economías maduras. Esto explica la perplejidad y el desgano de los políticos, en los países democráticos, que tienen el encargo de sacar al Estado de la economía, porque eso implica la pérdida de su poder. La despolitización del manejo de la economía de los países trae aparejado la reducción de los asuntos públicos y sustituye el poder que ejercen los políticos a favor de la gente. La economía libre y competitiva de mercado atomiza el poder. El poder ejercido por los políticos pasa a los empresarios, pero de manera dispersa, quienes son los verdaderos líderes del desarrollo económico de los pueblos, por una parte, y de la denominada sociedad post industrial, que es la sociedad de servicios y del conocimiento, por otra, o de la “tercera ola”, como dice Alwin Toffler.

Con el advenimiento de la plena globalización e internacionalización económica se observa que los problemas de la economía mundial son muy grandes para que los Estados nacionales los puedan enfrentar y resolver.³² Surge el dicho: “Demasiado chico para la economía mundial y demasiado grande para atender la economía de la gente”.

Un destacado y perspicaz sociólogo, Alain Touraine, captó el “shock” liberal de los años 90, y habló de “la autonomización del sistema económico que estaba siendo aprisionado y estancado por los controles político clientelares y partidarios.” Este fenómeno también puede ser calificado como el desacoplamiento de la economía del mundo de la política. Touraine dijo que: “no hay ejemplos de desarrollo y modernización de una sociedad que no hubiese autonomizado la actividad económica de perversas influencias políticas.” Y con acierto, dijo: “la economía tiene una lógica propia y muy celosa”.³³

Sin embargo, se observa que queda camino por recorrer para lograr que efectivamente la economía se divorcie de la política. Esto implicará que se comience a implantar el libre comercio internacional, no los tratados de libre comercio, que son intentos híbridos y que buscan mantener a favor de los países desarrollados algún privilegio

32 Una pertinente observación de Peter Druker dice que los países politizan la economía internacional para no enfrentar sus propios problemas. Este es el caso de los EEUU que manipula las tasas de interés para atraer capitales que le financien su déficit interno. En el caso del Japón, es el impulso deliberado a sus exportaciones para mantener un alto nivel de empleo. Peter Druker, “La Economía Mundial ha cambiado.

33 Franco Gamboa y Ruy Omar Suárez, “Habla Alain Touraine, La economía liberal precisa una dosis de política social”. Suplemento Ventana del periódico La Razón, La Paz, 1/10/2005.

o una prohibición, como el impedir la libre importación por parte de esos países, de determinados bienes, como es el conocido caso de los bienes agrícolas. A título de propiedad intelectual, se busca impedir el acceso a crecientes externalidades positivas que se están generando debido al impresionante avance tecnológico, que hace posible la democratización de todo el conocimiento científico y, con ello, la posibilidad de creación de riqueza en los países que, hoy, se caracterizan por estar habitados por una mayoría de población pobre.

Que la economía se libere de la política implica desahuciar algunos planteamientos como aquel de potenciar a los organismos internacionales, con sus burocracias, creyendo que el mundo se dirige hacia un gobierno mundial, lo cual es falso e inviable. Alvin Toffler, destaca que las organizaciones internacionales, nacidas al influjo del estatismo social demócrata dominante al finalizar la segunda guerra mundial, hoy son como elefantes inmovilizados, pesados paquidermos, que avanzan a una velocidad que representa sólo el 6 por ciento a la cual se mueven las empresas norteamericanas.³⁴ Por esta razón, quien gobierne la vida de los hombres en el futuro será la economía y no la política. Esto quiere decir que serán las propias decisiones de los individuos, acertadas o equivocadas, las que definan su vida, haciendo realidad ese viejo dicho que dice: “cada uno es el arquitecto de su propio destino”, confirmado que la actividad económica es el camino hacia la libertad. Los políticos, al fin serán lo que dicen ser y no son: “servidores públicos”, administradores de la cosa pública, árbitros de las competencias deportivas, donde se destacan los competitivos deportistas, y no como hasta ahora lo que son, las principales y más importantes figuras del acontecer nacional y mundial.

13. Conclusiones

El propósito del presente ensayo es reflexionar sobre el tema de la libertad y su búsqueda. La hipótesis con la que se ha trabajado es considerar que el camino hacia la libertad está dado por el desarrollo de las actividades económicas libres. Con este propósito se comenzó la exposición destacando la principal ley económica que es la del interés individual, que al momento de la asignación de recursos en los mercados por parte de los agentes económicos toma el nombre del principio de la racionalidad económica. Esta ley explica el impresionante desarrollo económico de los últimos tres siglos con el consiguiente bienestar de la población mundial. La pobreza que siempre existió, dominante en el largo ya pasado, pasó a ser un problema de minorías en los países desarrollados. Y esto es así porque hace tres siglos se conquistó y se fomentó la libertad de lo que se denomina el pueblo. Esto permitió despertar las potencialidades que dormían en la gente común, incentivando su iniciativa, creatividad, el ahorro, el trabajo, al mismo tiempo que proliferaba el intercambio económico, la relación social por excelencia.

Sin embargo, simultáneamente a la expansión económica vista durante el siglo XIX, surgió la desigualdad económica en el seno del pueblo. De su seno surgió lo que sociológicamente se denomina la “burguesía”, gente del pueblo dedicada al comercio, lo que le había permitido acumular capital, para luego invertirlo en la naciente industria. La aparición del fenómeno de la desigualdad en el seno del pueblo es lo que ideológicamente lleva a Karl Marx a su tajante oposición al nuevo sistema económico exitoso,

34 Alvin y Heidi Toffler, *Ibíd.*, pagina 71.

y a su quimérico planteamiento de construir la sociedad comunista, que no era otra que la nostalgia por el retorno al pasado igualitario, pero con la pretensión de que el Estado, gobernado por la dictadura del proletariado, llevaría a un descomunal desarrollo de las “fuerzas productivas” que permitiría la producción de riqueza de manera abundante, eliminando el problema económico de la escasez.

La economía de mercado abrió el camino hacia la libertad, pero para que se avance con rapidez se requiere que se cumpla una condición: la economía debe liberarse del dominio de la política. Esperamos que éste sea el propósito de todos los liberales esparcidos sobre la faz de la tierra y que estén presentes en la acción política de sus pueblos.

Bibliografía

Academia de Ciencias de la URSS, (1969) *Manual de Economía Política*, 3ª, México, Grijalbo.

Arsuaga Juan Luis, Martínez Ignacio, (1998) *La especie elegida*, 6ª España, Temas de Hoy.

Becker Gary, (1993) *Human Capital*, University of Chicago Press.

Buchanan James, (2003) *Public Choice: The Origins of a Research Program*, , George Mason University.

Dieterich Heinz, (2005) *Hugo Chávez y el Socialismo del Siglo XXI*, (8ª) Fondo Editorial "Por los caminos de América", Octava edición, Venezuela.

Drucker Peter, (1986) La Economía Mundial ha cambiado. *Perspectivas Económicas*, Nº 56, United States Information Agency, Washington, DC.

Friedman Milton, (1980) *Libertad de Elegir*, (2ª), Grijalbo, España.

Fukuyama Francis, (1992) *El Fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Colombia.

Gamboa Franco, Suárez Ruy Omar Suárez, (2005) Habla Alain Touraine, La economía liberal precisa una dosis de política social. *La Razón, Suplemento Ventana*, La Paz, 1/10/2005

Hayek Friedrich von, (1988) *La razón de la competencia*, Buenos Aires, CIEDLA, Konrad Adenauer.

Hayek Friedrich von, (1976) *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza.

Jiménez Edgar, (2008) *Teorías del análisis político y de riesgo*, inédito, México.

Karatev, Ryndina, Stepanov, et al., (1964) *Historia de las Doctrinas Económicas*, Grijalbo, México.

Lindblom Charles E., (2002) *El Sistema de Mercado*, Alianza, Madrid.

Marx Karl, *El Capital, Tomo I*, (1971) Fondo de Cultura Económica, México.

Méndez Morales Armando, (2011) *Economía Monetaria*, IBCE, UAGRM, Santa Cruz.

Myrdal Gunnar, (1972) *Against the Stream*, Pantheon Books, Cambridge University

Rand Ayn, (2004) *La Rebelión de Atlas*, 2ª Grito Sagrado, Buenos Aires.

Smith Adam, (1961) *La Riqueza de las Naciones*, (2ª) Aguilar, Madrid.

Sorman Guy, (1991) *Salir del socialismo*, Atlántida, Buenos Aires.

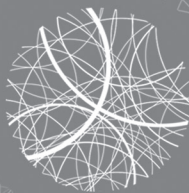
Sorman Guy, (1992) *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*, (4ª) Colombia, Seix Barral.

Stigler George, (1965) *El economista y el estado*, American Economic Review, 1965

Stiglitz Joseph E., (2002) *El malestar en la globalización*, Taurus, Buenos Aires.

Toffler Alvin y Heidi, (2006) *La revolución de la riqueza*, A&M, España.

Autores profesionales
jóvenes



De la Revolución Liberal a la usurpación de libertades del siglo XXI

From the Liberal Revolution to the usurpation of freedoms in the 21st century

Carolina Landin

Breve Curriculum académico

Licenciada en Economía y Administración de Empresas y con un Diplomado en Economía Social de Mercado. Actualmente, trabaja como investigadora y analista económica en la Corporación de Estudios para el Desarrollo. Es autora y co-autora de publicaciones sobre economía y política.

Dirección electrónica

carolandinch@gmail.com

Afiliación institucional

CORDES, Corporación de Estudios para el Desarrollo

Resumen

La lucha por la libertad ha sido un hito importante que ha marcado la historia ecuatoriana. Dos apóstoles de la libertad como Juan Montalvo y Eloy Alfaro dieron significativas contribuciones a esta lucha. Sin embargo, desde 2007, cuando comenzó el mandato del actual presidente ecuatoriano, la libertad ha recibido connotaciones diferentes y su búsqueda se encuentra bajo el control del Estado, y elementos básicos como la libertad de expresión están bajo amenaza. Irónicamente, el actual jefe de Estado evoca las figuras de estos personajes para promover su propia perspectiva de libertad.

Palabras clave

Revolución liberal, Eloy Alfaro, Juan Montalvo, libertades del siglo XXI, libertad de expresión

Abstract

An important trait throughout Ecuadorian history has been the fight for freedom. Main characters in previous centuries, such as Juan Montalvo and Eloy Alfaro contributed to this fight. However, since 2007 when Rafael Correa's mandate began, freedom has a different connotation, in which the search for liberties is under state control and basic elements such as freedom of expression are threatened. Ironically, the actual head of state use the figures of these two important characters to promote its own perspective of freedom.

Keywords

Liberal Revolution, Eloy Alfaro, Juan Montalvo, XXI century freedoms, freedom of speech

“Liberales de pensamiento, sentimiento y acción. El uno con la pluma, el otro con la espada; el uno inspirando con su mensaje orientador, el otro liderando su monotonía heroica”¹.

Había una vez un tigre sin color. Todos sus tonos eran grises, blancos y negros. Tanto, que parecía salido de una de esas películas antiguas. Su falta de color le había hecho tan famoso, que los mejores pintores del mundo entero habían visitado su zoológico tratando de colorearlo, pero ninguno había conseguido nada: todos los colores y pigmentos resbalaban sobre su piel.

Entonces apareció el “pintor chiflado”. Era un tipo extraño que andaba por todas partes pintando alegremente con su pincel. Mejor dicho, hacía como si pintara, porque nunca mojaba su pincel, y tampoco utilizaba lienzos o papeles; sólo pintaba en el aire, y de ahí decían que estaba chiflado. Por eso les hizo tanta gracia a todos que él dijera que quería pintar al tigre gris.

Al entrar en la jaula del tigre, el chiflado pintor comenzó a susurrarle a la oreja, al tiempo que movía su seco pincel arriba y abajo sobre el animal. Y sorprendiendo a todos, la piel del tigre comenzó a tomar los colores y tonos más vivos que un tigre pueda tener. Estuvo mucho tiempo susurrando al gran animal y retocando todo su pelaje, que resultó bellissimo.

Todos quisieron saber cuál era el secreto de aquel genial pintor. Él explicó cómo su pincel sólo servía para pintar la vida real, que por eso no necesitaba usar colores, y que había podido pintar el tigre con una única frase que susurró a su oído continuamente: “en sólo unos días volverás a ser libre, ya lo verás”.

Y viendo la tristeza que causaba al tigre su encierro, y la alegría por su libertad, los responsables del zoo finalmente lo llevaron a la selva y lo liberaron, donde nunca más perdió su color (Cuento popular).

Libertad, más que un derecho civil

Cuando un ser humano es concebido, sus padres le otorgan una herencia genética que lo individualiza y lo hace único, irrepetible y libre. Basta ser concebido y nacer para que exista libertad. Por ello, la libertad es mucho más que un derecho que recibe cada persona, es algo inherente a la naturaleza del ser humano.

“Somos libres porque lo somos, no porque un individuo consiente en que lo seamos mientras a él le agrade” (Montalvo 1971, 162). La libertad no es una voluntad, sino nace de la propia espiritualidad de la especie. Libertad no es benevolencia ni dádiva, no es un favor; ésta es derecho innato e inalienable del ser humano, es su atributo congénito e inmanente. En virtud del cual, está absolutamente autorizado a luchar con todo su coraje y energía contra cualquiera que pretenda atropellarla (Alarcón 2007, 2).

El derecho inherente a la libertad es tan natural al ser humano que incluso cuando se habla de la creación de las primeras personas, según los hechos bíblicos, uno de los

1 Revolución ciudadana es como ha denominado el presidente Rafael Correa a su proceso político.

primeros valores a los que se hace referencia es a la libertad. En este suceso, Adán y Eva, aún cuando habían sido prohibidos de acercarse a comer de aquel árbol, tuvieron plena libertad de tomar su decisión, aún cuando ésta, según la biblia, era equivocada. “La libertad no sería tal libertad si no incluyera la libertad de elegir también lo equivocado” (Conferencia Episcopal 2011, 167).

La libertad es entonces inherente e inalienable al ser humano, no es un simple concepto ni un regalo otorgado por benevolencia. La libertad es consustancial al ser humano. “El valor de la libertad no se explica por la inmediatez de un discurso, ni tiene su fundamento en la efímera perspectiva de lo circunstancial. La libertad no es un artículo consignado en algún código acreditado, ni una idea concebida por alguna mentalidad deslumbrante” (Alarcón 2007, 4).

Desde una visión puramente religiosa, por ejemplo, la libertad es el poder entregado por Dios para actuar por uno mismo; quien es libre ya no actúa determinado por otro. Dios ha creado seres libres y responsables de todo lo que hacen por propia voluntad. Espiritualmente, se busca que con nuestra libertad podamos optar por el bien; cuanto más hacemos el bien tanto más libres nos volvemos (Conferencia Episcopal 2011, 166). Y más libres nos volvemos, pues no estamos esclavizados a cosas malas por las que debemos responsabilizarnos. Así también, según el capítulo sobre la dignidad del hombre en el Catecismo para Jóvenes de la Iglesia Católica, el derecho a la libertad religiosa no es ni la permisión moral de adherirse al error, ni un supuesto derecho al error, sino un derecho natural de la persona humana a la libertad civil (Conferencia Episcopal 2011, 84).

Por su parte, desde una visión más general aunque compartiendo el mismo principio al descrito con anterioridad, Guillermo Cabanellas define a la libertad como “la facultad humana de dirigir el pensamiento o la conducta según los dictados de la propia razón y de la voluntad del individuo, sin determinismo superior ni sujeción a influencia del prójimo o del mundo exterior” (Cabanellas 2010).

Como la libertad no es creación ni propiedad de nadie, su esfera de comprensión y lucha se ha estudiado desde diversos ámbitos como: el religioso, el económico, el social, el político y el filosófico. La lucha por la libertad no es invención de algún gran filósofo, ni mucho menos la bandera de lucha de un líder ocasional como tampoco se ha formado por un acuerdo colectivo (Alarcón 2007, 4). El ejercicio de la libertad es un derecho original de la dignidad humana. Así se habla de la libertad: religiosa, económica, de expresión, de prensa, de pensamiento, de culto, de asociación, entre otras. Este término, más que un simple concepto, envuelve realmente todas las expresiones de la humanidad, desde los caminos más gloriosos a los más oscuros, desde los grandes descubrimientos a los fatales errores del ser humano.

Libertad y Derechos Humanos

Siendo la libertad inherente al ser humano, es un derecho que en la historia de la humanidad no ha sido precisamente respetado. Luego de profundas violaciones a la libertad de las personas y largas luchas a nivel mundial, se dio la declaración de los Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución del 10 de diciembre de 1948.

“Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (Declaración Universal de Derechos Humanos) y que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar cooperación con la Organización de las Naciones Unidas (ONU) el respeto universal y efectivo a los derechos fundamentales del hombre, se decidió proclamar la Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos deben esforzarse para que tanto individuos como instituciones promuevan el respeto a estos derechos y libertades y aseguren su reconocimiento y aplicación con medidas progresivas, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción (Declaración Universal de Derechos Humanos).

En esta declaración de los derechos humanos, se hace referencia en por lo menos diez artículos a temas relacionados con la libertad, pues ésta envuelve realmente todas las expresiones de la humanidad. En uno de los primeros artículos de la declaración, por ejemplo, se otorgan derechos y libertades a todas las personas sin excepción de su condición (raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de otro tipo, origen, posición económica, nacimiento u otra condición). Más adelante, en el artículo 18, se habla acerca de la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión así como su libertad de cambiar o de manifestar su religión o creencia tanto en una esfera pública como privada. En esta misma línea, se otorga el derecho a la libertad de opinión y de expresión, con lo que, nadie puede ser molestado a causa de sus opiniones y tiene el derecho de difundirla sin alguna limitación por cualquier medio de expresión. También se menciona que toda persona goza de derecho a la libertad de reunión y de asociación pacífica, sin ser obligado a pertenecer a alguna asociación.

Si bien la libertad nos pertenece a cada ser humano, y aún contando con una declaración universal de derechos humanos, la lucha por la libertad ha sido un rasgo característico de la historia de la humanidad y el surgimiento de ciertos personajes que han marcado esta historia a través de sus aportes.

América Latina, una lucha constante

Trasladando este concepto tan general de libertad a un espectro más cercano, más regional, se puede decir que la lucha por la libertad de América Latina ha sido y es parte de la esencia de la región en el pasado y en la actualidad. Podemos ilustrar el caso específico de un país de la región como el Ecuador, haciendo referencia a su lucha histórica por la libertad.

La historia del Ecuador, como la de todos los países latinoamericanos, ha sido un permanente vaivén entre la democracia y la dictadura (Núñez 2012, 381). Con la Revolución Liberal de fines del siglo XIX, los ecuatorianos accedieron a derechos y libertades antes que otros pueblos de América Latina como también se otorgó importantes derechos a la mujer. Desde inicios del siglo XX gozaron de libertades de conciencia y de pensamiento. Las constituciones de las décadas siguientes incluyeron otras libertades individuales y, más tarde, los derechos económicos y sociales. Para acabar el siglo pasado, se reconoció los derechos colectivos y, finalmente, en la Constitución aprobada en 2008, se reivindicó la ampliación de derechos, garantías

y libertades como uno de los aportes constitucionales de la llamada “Revolución Ciudadana”² (Hurtado 2012, 138).

Si bien constitucionalmente, los derechos y las libertades han ido evolucionando desde el siglo XIX, una serie de acontecimientos repercuten en la constante lucha por la libertad en este momento. A continuación, se hará un recuento de ciertos hitos de la lucha por la libertad, empezando en la Revolución Liberal de 1985 para terminar en la constante pelea por la libertad en el Ecuador actual.

En pleno siglo XXI, se esperaría un respeto total por las libertades, y que la lucha por la libertad de los pueblos sea apenas un retazo de la historia pasada, especialmente de una época colonial o, en su defecto, de periodos dictatoriales. Sin embargo, siendo la libertad inherente al ser humano, la lucha por la libertad es constante. Hoy en día, si bien casi todos los países de la región tienen gobiernos democráticamente elegidos, algunos de ellos han sufrido severos cuestionamientos del respeto a las libertades en su respectivo país. Parece una historia recurrente, hablar hoy en día de las libertades, aún cuando la historia ya no transcurre, en principio, en medio de dictaduras.

Ciertos organismos internacionales como la Organización de Estados Americanos (OEA), Reporteros Sin Fronteras (RSF), la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), la Sociedad Interamericana de Prensa (SIP), entre otros, han denunciado ciertos atentados a la libertad de prensa y de expresión, que atentan a grupos claramente determinados de oposición. Uno de los llamados de atención a nivel internacional provino, por ejemplo, de la relatora especial para la Libertad de Expresión de la OEA, la colombiana Catalina Botero, quien destacó “que esas nuevas prioridades desatan campañas que aplican todo el poder del Estado, de propaganda, estigmatización, espionaje o de persecución”, así como “reformas normativas para limitar la libertad de expresión” y “decisiones judiciales que son enormemente desproporcionadas y generan autocensura” (Botero 2012).

Relación histórica

Se analizará cómo ha evolucionado la lucha de la libertad en el Ecuador con el actuar específico de Juan Montalvo y Eloy Alfaro, dos íconos de la libertad de este país, para luego pasar a un análisis de la lucha por ciertas libertades en el Ecuador del siglo XXI, y cómo su lucha, irónicamente, guarda cierta relación en la historia.

Esos hombres que influyen en el curso de la historia, tienen conciencia de que el porvenir de su país está entre sus manos: en el Ecuador, son un puñado, empezando por los políticos: Juan José Flores, Vicente Rocafuerte, Gabriel García Moreno, Eloy Alfaro. Entre los escritores y pensadores, uno solo, Juan Montalvo (Judde 1989, 392).

No se puede entender a Montalvo sin comprender su compromiso con la libertad. Fue un intelectual que luchó con sus ideas contra el poder que oprimía la libertad en su tiempo. “Pocos hicieron más que él por nuestra patria; es el sembrador” (Monteforte 1989, 41). Desde una esfera intelectual, aportó significativamente a la importancia de la libertad para los pueblos y su desarrollo. Para esto, el apoyo decidido de Eloy Alfaro, en momentos difíciles y en la publicación de sus obras, fue fundamental. Juan Montalvo y su legendaria amistad con Eloy Alfaro “testimonian la afinidad y la confluencia de estos dos intrépidos bizarros, que forjaron rutilantes páginas de la trayectoria nacional” (Alarcón 2007, 21).

2 Revolución ciudadana es como ha denominado el presidente Rafael Correa a su proceso político

Pero ¿cómo nos lleva la gran Revolución Liberal del viejo luchador, teniendo en la esfera intelectual a Juan Montalvo, a la lucha en la actualidad por la defensa de las libertades en el Ecuador del siglo XXI? Simple, si bien no deja de ser curioso, este raro vínculo se da a través del actual presidente de la república, Rafael Correa.

Rafael Correa comienza su “Revolución Ciudadana” invocando al gran revolucionario Eloy Alfaro, reconociéndole como un gran patriota, basando su proceso político y el inicio de un proceso revolucionario en la lucha del viejo libertador, e incluso alegando curiosamente, una relación familiar con él (por el segundo apellido de cada uno). Sin embargo, precisamente este gran luchador de las libertades, es invocado por un presidente del Siglo XXI, cuyo gobierno ha sido cuestionado, principalmente, por la libertad de prensa y de expresión, entre otras libertades. En esto, no sólo coinciden sus opositores políticos en el Ecuador, sino también ciertos organismos internacionales. Según la Sociedad Interamericana de Prensa (SIP), la libertad de prensa sigue bajo ataque en Ecuador y condena a las decisiones judiciales en contra de periodistas o medios privados independientes como medidas que se consideran una violación de la libertad de prensa. Diversos casos vistos como un ataque a la libertad de expresión³ “han llamado repudio internacional y la preocupación por el deterioro de la libertad de prensa en el país” (McFarren 2012).

Es a partir de este punto, que se enlaza la historia con los hechos recientes sucedidos en Ecuador. Si hay alguien que está reprimiendo ciertas libertades, siempre estará detrás uno que las defienda. Por esto, se mencionará más adelante a varios personajes que en la actualidad se han arriesgado a denunciar la falta de libertades en el Ecuador del siglo XXI.

Juan Montalvo, sinónimo de libertad

“Nací libre: al salir al mundo recibí el baño de la libertad, y en mi alma resplandeció una aurora divina, anuncio del favor con que la ley de redención quiso protegerme. Nací libre, por eso lo soy; nací libre, por eso no gimo bajo el yugo de la servidumbre, y mi alma se encumbra por las regiones altas, al paso que mi cuerpo se contonea sin temor de cadenas ni mordaza” (El Antropófago 2002).

Invocar a Juan Montalvo en el Ecuador es hablar de libertad. Su compromiso fue con el pueblo y la libertad. Así, se lo recuerda siempre por sus potentes palabras; “somos libres porque lo somos, no porque un individuo consiente en que lo seamos mientras a él le agrade” (Montalvo 1971, 162). La libertad no se queda sólo en un mero concepto filosófico, sino como el ideal y razón de su lucha política y la esencia de su ser como persona.

Juan Montalvo, nacido en una pequeña ciudad de Ecuador en 1832, fue llamado el Cervantes de América; era un escritor comprometido, un gran novelista y ensayista, cuyo legado se mantiene hasta el día de hoy (Monteforte 1989, 40). Como toda la élite intelectual de su época, Montalvo pasó su infancia, adolescencia y juventud en el denso ambiente tradicionalista de una pequeña ciudad, bajo iniciativa propia, logró acceso a bibliotecas donde comenzó a moldear su amplísima información humanista (Monteforte 1989, 22). Este origen explica mucho su idealismo que forjó sus importantes rebeliones políticas e intelectuales en una época en la que acabaron

3 Los diversos casos que se han presentado en la actualidad, se explicarán más adelante.

de implantarse los cimientos del liberalismo, marcando su vida por una constante defensa de la libertad.

En su lucha por la libertad, publicó muchos libros, revistas y artículos que expresaban sus ideas y que le obligaron a exilarse en Colombia, Panamá y Europa. El apoyo decidido de Eloy Alfaro en momentos difíciles y en la publicación de sus obras fue fundamental. Así, sus escritos fueron armas intelectuales para combatir y defender la libertad de expresión, de pensamiento y de prensa (Cisneros 2013). Hay que recordar también y quizás no se ha insistido lo suficiente en el aporte recibido en cuanto a la adquisición de diferentes fuentes de pensamiento, gracias a su vida profesional en París.

El gran intelectual ecuatoriano se declara heraldo intransigente de la libertad y la convierte en su bandera, en su símbolo de vida, en su estandarte de lucha para elevarla hasta los cielos de la Patria e iluminar con su luz la conciencia del pueblo. No tiene otra visión que la de la Patria libre. Su vida fue un constante desafío, un incesante embestir a la injusticia, una inagotable lucha contra la tiranía y la corrupción (Alarcón 2007, 6-13). Para Juan Montalvo, la libertad es consustancial, se extiende más allá de lo puramente político, social o económico. Para esto, el gran pensador reconoce tres esferas de la libertad; la natural, la personal de su naturaleza y la política de la sociedad humana.

La libertad natural recibe ese nombre porque se origina en la propia condición humana, la que tenemos, según versan las palabras de Montalvo, del Altísimo, en el que no hay barreras ni ataduras circunstanciales que la coarten o restrinjan. La segunda dimensión está en estrecha relación con el plano de lo específico del ser humano, en el que las características singulares de cada cual lo hace diferente de sus pares. «Persona es la particularización humana, manifestada en las cualidades irrepetibles de cada uno de los miembros de la especie» (Alarcón 2007, 3). Finalmente, la tercera esfera de la libertad hace referencia a un hecho innegable a la naturaleza del ser humano, que corresponde a la colectividad del ser humano, que no puede existir sino en comunidad.

A partir de estas tres dimensiones de libertad, Montalvo entrelaza tres planos intrínsecos de la existencia humana; lo espiritual, lo material y lo social (Alarcón 2007, 3), haciendo que la libertad esté dimensionada por aspectos tan intrínsecos al ser humano. Montalvo habla de todos estos planos de una misma condición que forman un todo, no los está separando como tres libertades distintas; «como las caras de una pirámide, que no constituyen tres cuerpos distintos sino manifestaciones externas de una misma esencia. Estas tres perspectivas de la libertad corresponden a las tres dimensiones esenciales del ser humano. Ninguna de ellas puede separarse ni aislarse. El ser humano es una integridad indivisible, lo mismo que su libertad» (Alarcón 2007, 3).

«No solamente hemos de aceptar la libertad, pero la hemos de exigir, la hemos de obtener, la hemos de ganar a costa de la vida» (Montalvo 1971, 153). Pero, ¿por qué es tan importante la libertad, luchar por ella y obtenerla a costa de la vida misma y por qué fue el delirio de este gran pensador? Pues, porque la libertad eleva al ser humano y en ella radica la esencia de su dignidad, la libertad genera el desarrollo y el buen desenvolvimiento del ser humano. En una vida libre surgen talentos, destrezas, iniciativas, creatividad, emprendimientos. Es un derecho inalienable ser libres, pues así no se paraliza y se atrofia al ser humano, no se lo desnaturaliza y no se lo corrompe.

En aquella época, Montalvo, el gran pensador de la libertad en el Ecuador, defendía que la comunicación es uno de los recursos más importantes que posee nuestra especie. Alarcón es muy enfático en afirmar, en base a los escritos de Juan Montalvo, que coartar la expresión es un atentado contra la naturaleza, un crimen de lesa humanidad. «Los tiranos reprimen la libertad de expresión, porque sienten miedo ante el poder de la comunicación, persiguen a quienes hablan de libertad, porque les atemoriza la verdad. Los opresores tiemblan ante la libertad de prensa, por eso imponen censura, por eso destrozaron imprentas o las compran para silenciarlas y editar lo que les conviene. Los totalitarios no admiten crítica, no consienten la reflexión, no permiten expresarse» (Alarcón 2007, 11).

Juan Montalvo, lleno de coraje, nunca se frenó en sus palabras, no temió expresar su pensamiento, no cedió ante el miedo ni amenazas, repudiando además a quienes insinuaban prohibir sus obras. Ante la censura impuesta en aquella época, nunca la autocensura fue la respuesta. Es, incluso para los días actuales, una muestra de que nunca se debe ceder ante la amenaza y caer en la autocensura.

El visionario pensador Montalvo vislumbró el liderazgo de Alfaro. Con su legendaria amistad, la confluencia de estos dos guerreros, liberales de pensamiento y acción, marcaron juntos hitos de la historia nacional.

Eloy Alfaro, el viejo luchador

“Liberales de pensamiento, sentimiento y acción. Guerrero vencedor el uno, ideólogo y agitador el otro; juntos, apóstoles de libertad. Combatientes valerosos, paladines de la justicia, bravos leones de templado carácter e inaudito coraje. El uno con la pluma, el otro con la espada; el uno inspirando con su mensaje orientador, el otro liderando su montonera heroica” (Juan Montalvo y la libertad).

Estas palabras hacen referencia a dos grandes libertadores de Ecuador, Juan Montalvo y Eloy Alfaro, quienes se encontraron con un país, que hacia finales del siglo XIX, convivía con dos realidades históricas contrapuestas, cobijadas ideológicamente bajo las banderas de ese tiempo del conservadurismo y el liberalismo (Núñez 2012, 260). Ambos, uno desde su pluma y el otro con su espada, fueron artífices de la Revolución Liberal de siglo XIX, con el mérito adicional de que el General Alfaro pasaba de las ideas a la práctica (Chiriboga 1991, 217).

Eloy Alfaro, el viejo luchador como se lo conoce en Ecuador, nació en Montecristi, Ecuador, en 1842. Fue un reconocido militar, político y presidente del Ecuador. Fue el precursor de la Revolución Liberal Ecuatoriana que generó diversos cambios en la sociedad, entre los que se encuentran la separación entre Iglesia y Estado, la construcción de numerosas escuelas públicas, la instauración de la libertad de expresión así como el derecho a la educación laica y gratuita (Núñez 2012, 262). Sus esfuerzos fundamentales impulsaron las libertades civiles, especialmente a través de la lucha armada y el cambio social contra el conservadurismo del momento. Sin embargo, su figura no encaja en la de un liberal íntegro y se centra básicamente en la separación del Estado y la Iglesia.

En esa época dura y poderosa, en la que obispos y prelados podían prohibir libros y publicaciones, bajo su criterio de que fueran contrarios a la religión (Vivanco 1991, 160),

tuvo que luchar la Revolución Liberal ecuatoriana. Alfaro lideró el innegable cambio de la sociedad de la época, pues se enfrentó sustancialmente el problema de la libertad de conciencia desarmando al clero y deshaciendo el Concordato. “El papel de Alfaro y de la Revolución fue, pues, inmenso. Y por eso, la historia ha recogido su nombre” (Muñoz 1991, 65).

Aquel caudillo, que fue combatiendo por la causa liberal durante seis lustros en Montecristi hasta que fuera reconocido como un hombre de suficiente prestigio en junio de 1895 y entrara victorioso en la capital asumiendo el poder con el respaldo de la lucha armada y la voluntad de los pueblos (Muñoz 1991, 55), fue determinante en la lucha a seguir por los liberales. El liberalismo, que es un sistema de libertades que establece como una de las primeras libertades la de la conciencia, marcaría la historia de los inicios del siglo pasado. Esto implica un compromiso en favor de la máxima libertad posible de la persona en cualquier situación; sin que esto signifique un anarquismo despiadado, es más bien que la libertad de cada individuo tiene sus límites en la libertad del otro individuo (Burbano 1991, 228).

Para el viejo luchador, la libertad es inherente a la existencia humana, fundamentándose en el fuero moral y en la dignidad de la persona (Chiriboga 1991, 216). Decía Alfaro; “la libertad no se implora como un favor, se conquista como un atributo inmanente al bienestar de la comunidad. Afrontemos, pues, resueltamente los peligros y luchemos por nuestros derechos y libertades, hasta organizar una honrada administración del pueblo y para el pueblo” (Alfaro cit en Núñez 2012, 263). El gran libertador reconoce esa inherencia de la libertad íntimamente relacionada con la dignidad del ser humano. Así, Alfaro guió esta lucha por la libertad, transformando estructuralmente al Ecuador para siempre. Dentro de sus ideales de lucha se encontraban los postulados de libertad de pensamiento y conciencia; en el aspecto político se postulaba la libertad de asociación y de elección. Si bien en la práctica era un poco distante a lo que se profesaba, esa es la perspectiva actual que se tiene de Eloy Alfaro.

Ciertos cambios significativos se vivieron en Ecuador tras la lucha del viejo libertador, Eloy Alfaro. Estos se enfocaron en permitir la libertad de culto, una enseñanza laica, se instituyó el matrimonio civil, se anuló la censura sobre la prensa, se otorgó la ciudadanía a cualquier ecuatoriano sin importar su religión, entre otros profundos cambios. Además el cambio que se produjo para la mujer ecuatoriana en la sociedad fue revolucionario para la época. Desde finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, bajo la influencia de las nuevas ideas liberales, se formó un grupo interesante de mujeres que accedieron a la educación y que impulsaron nuevas visiones acerca de los roles femeninos. Mujeres como Zoila Ugarte de Landívar, Rosaura Emelia Galarza, llenas de ideas reivindicatorias y luchadoras por la libertad y los derechos de las mujeres. Una de las más destacadas personalidades formadas a la par de las transformaciones liberales fue Matilde Hidalgo de Prócel, quien sería la primera mujer en sufragar en una junta electoral, convirtiendo al Ecuador en 1929 en el primer país de América Latina en reconocer la libertad del voto a la mujer, lo que luego fue ratificado constitucionalmente (Núñez 2012, 291).

Con esto, la Revolución Liberal es uno de los hechos más importantes de la historia ecuatoriana, tras su impacto en la esfera económica, política y, sobre todo, social. Los ecuatorianos accedieron a libertades, derechos y garantías antes que otros pueblos de América Latina; gracias a la Revolución Liberal, se disfrutó de libertades de conciencia

y de pensamiento, importantes en la dogmática sociedad de la época (Hurtado 2012, 132). Con este aire de libertad y pluralismo, los ciudadanos pudieron expresar más libremente sus ideas.

Así, los medios de comunicación han sido generalmente críticos sistemáticos del gobierno de turno (Hurtado 2012, 133). En la época democrática como en las dictaduras civiles de los 60s y las militares de los 70s, se vio una relativa libertad de expresión y una libertad de prensa con pocas excepciones, de una tolerancia tal que popularmente se las conocía en Ecuador como las “dictablandas”. Sin embargo, esa relativa libertad de expresión, y de prensa así como otras libertades son seriamente cuestionadas en el Ecuador del siglo XXI.

Libertades del Siglo XXI

Antes de emitir cualquier juicio sobre el Ecuador del siglo XXI en temas de libertad, hay que conocer cuál es la situación de este país andino. Así, poco a poco se irá entendiendo como la libertad nunca deja de ser un principio trascendental y cómo el ser humano vive en una constante lucha por su libertad plena.

Reporteros Sin Fronteras (RSF), una organización internacional de defensa de la libertad de expresión, en referencia a una de las demandas del presidente a un editorialista, ha proclamado que la indemnización de 40 millones de dólares exigida a un diario es “una verdadera incitación a la autocensura” (Julliard 2011). Junto con esto, se pide al presidente ecuatoriano que solucione algunos retos a la libertad de expresión de su país; argumentando entre los retos, por ejemplo, la inaceptabilidad de la confiscación discrecional de las frecuencias por parte del Consejo Nacional de Telecomunicaciones (Julliard 2011).

El gobierno del presidente Rafael Correa comenzó como un proceso de cambio y esperanzador para muchos sectores. No corresponde analizar en estas líneas su actuar como político y sus resultados como gobierno, sino su comportamiento hacia el respeto de las libertades es el que será analizado a continuación.

No hubo que esperar mucho tiempo, pocos meses después de haber asumido la presidencia, para escuchar al actual presidente ecuatoriano dirigirse negativamente hacia la prensa, otorgándole la categoría de su “principal enemigo”; “sí, lo digo siempre, el principal adversario, luego del derrumbe de los políticos, es la prensa, que descaradamente hace política” (Correa cid. en Álvarez 2010). Desde entonces, recurrentemente, los medios independientes privados recibieron permanente hostigamiento a través del aparato de propaganda presidencial.

Las referencias denigrantes no tardaron en ocurrírsele al personaje presidencial; tales como “el periodismo es el tejido de mentiras más completo que jamás se haya inventado” o descalificativos como “dictaduras mediáticas”, “mafias informativas” o la más conocida a nivel nacional y usada actualmente incluso como un dicho popular, la famosa frase de la “prensa corrupta”, así también insultando directamente a periodistas con características como “sicarios de tinta” y el más conocido por cualquier ecuatoriano, “las bestias salvajes”. Este ataque directo hacia la prensa ecuatoriana, y en ciertas ocasiones incluso internacional, es multiplicado por el aparato de propaganda del gobierno, que, según la Fundación Ethos ocupa el primer lugar en América Latina en proporción al tamaño de su economía (Hurtado 2012, 139).

El hostigamiento hacia el enemigo de la prensa no quedó únicamente en el descrédito emocional y profesional, esto trascendió a una esfera judicial, de frecuencias mediáticas o multas monetarias. El caso más importante que recorrió el mundo que incluso cubrió las portadas de varios medios a nivel internacional, fue el caso del “Diario El Universo” y la opinión de uno de sus editorialistas. En juicio de primera instancia, sufrió una desmedida indemnización por injurias al presidente por 80 millones de dólares (lo equivalente a la Inversión Extranjera Neta recibida en Ecuador en un trimestre), además de condenar a prisión a sus directivos y al editor responsable. La sentencia, finalmente, fue por la mitad del monto demandado inicialmente, la misma que después sería “perdonada” por el presidente, como una especie de favor, otorgando la libertad a los tres sentenciados bajo el concepto de indulto. No sólo que fue un severo atentado a la libertad de prensa, con una indemnización exagerada, sino que ignoró procesos judiciales. Se atentó contra un principio, que muy claramente Montalvo rezaba en sus textos: la libertad no es un regalo ni favor benevolente de nadie.

Adicionalmente a este caso, otros atentados a la libertad de prensa se han evidenciado en los últimos años. Algunos periodistas, bajo un cierto efecto de autocensura y temor, han abandonado sus puestos de trabajo. Revistas independientes, como “La Revista Vistazo” recibió una multa monetaria por posicionarse, una vez terminada la campaña electoral, a favor del NO en el “Referéndum constitucional y consulta popular de Ecuador de 2011”⁴; el diario oficial que también mostró su posición, no fue sancionado. Algunas radios han sufrido la pérdida de sus frecuencias, entre ellas se encuentra una radio que coincidentalmente pertenece a un asambleísta de oposición.

Un nuevo peligro para la libertad de prensa estaba latente hace varios meses y finalmente es una realidad en el Ecuador del siglo XXI. Una nueva ley de comunicación ya aprobada en la Asamblea Nacional; una reforma que según varios sectores, atenta claramente contra la libertad de expresión del país. La nueva ley que no había logrado ser aprobada por el oficialismo antes de la reelección, fue una de las primeras leyes en ser decretada en la nueva Asamblea, ya que la actual bancada del presidente cuenta con dos tercios de la legislatura 2013 - 2017. Esta ley contiene ciertos artículos que establecen censura previa y que buscan conformar un Consejo de Control de medios de comunicación con una mayoría del Poder Ejecutivo, es decir, ser juez y parte. Esta ley, con un “consejo de comunicación” controlado por el gobierno y con la facultad de regular los contenidos mediáticos, podrá establecer responsabilidad ulterior a quien escriba, excluyendo sin embargo a los medios del gobierno. Según Osvaldo Hurtado, ex presidente demócrata cristiano, se podrán presentar acciones persecutorias contra la prensa como una simple aplicación de la ley. Si con las leyes existentes se ha podido sancionar, por supuestas infracciones, será mucho mayor la capacidad para silenciar o intimidar a la prensa con la nueva ley (2012, 141).

Sobre este punto, es preciso recordar una reflexión en torno a los pensamientos de Juan Montalvo sobre la libertad de prensa y la tiranía. Aún en épocas tan diferentes, sus palabras tienen tanta vigencia y tanto peso. Ya decía el gran pensador Montalvo que la comunicación es uno de los recursos más importantes de la especie humana y es contra su naturaleza coartar su libre expresión. ¿Por qué reprimen entonces algunos la libertad de otros a expresarse? Enfáticamente, Montalvo, en sus días, afirma-

4 El referéndum constitucional del 2011 incluyó reformas a la Constitución de 2008 (elaborada por el partido político del presidente Rafael Correa), y asuntos relativos al sistema judicial, seguridad, medio ambiente, banca y medios de comunicación.

ba que sólo los tiranos atentan a la libertad de expresión por miedo al poder de la comunicación, porque les aterroriza la verdad. Por eso, “imponen censura, por eso destrozan imprentas o las compran para silenciarlas y editar lo que les conviene. Los totalitarios no admiten crítica, no consienten la reflexión, no permiten expresarse” (Alarcón 2007, 11).

La enemistad presidencial no se limita únicamente a la prensa. Con un nivel similar de descrédito se dirige a cualquier ecuatoriano, sea político, obispo, indígena, ecologista, empresario, periodista, en fin a cualquiera que emita cualquier tipo de crítica, denuncia su opinión sobre el presidente o su manejo gubernamental (Hurtado 2012, 139). Esto atenta a la libertad de los ecuatorianos, a su libertad de pensar, opinar y expresar sus ideas libremente. Han ocurrido casos en los que el presidente al transitar por la calle ha ordenado la prisión a personas que han expresado inapropiadamente su descontento con gritos o gestos desagradables, siendo detenidas por sus guardaespaldas.

Así también la libertad natural del ser humano a protestar se encuentra en peligro en el Ecuador del siglo XXI. Ciudadanos que protestan contra el gobierno, dirigentes sociales, han sido acusados bajo el concepto de sabotaje o terrorismo de Estado. A partir de enero de 2009, con una nueva ley minera aprobada en la Asamblea Nacional y la concesión de zonas para explotación minera, se presentaron un número creciente de casos de ecuatorianos judicializados. En el 2012, algunos casos fueron levantados por falta de prueba, pero se conocen de nuevos casos de personas detenidas por protestar en sus zonas en contra de proyectos mineros de escala industrial. Esto, para algunos grupos defensores como “Human Rights Ecuador” o asociaciones como “Acción ecológica”, confirma que se usa la criminalización como un arma política de control social para generar una desmovilización, una autocensura en la población y evitar oposición a ciertas actividades, en este caso minería extractivista a gran escala.

Un reciente caso de criminalización a la protesta social, a la libertad de pensar diferente y expresar ideas libremente es el denominado caso “Los 10 de Luluncoto”. Diez jóvenes fueron apresados en una casa particular antes de una marcha indígena pacífica que avanzaba a Quito, una marcha en que se proyectaban ideas, propuestas y un escenario donde los sectores sociales proponían una idea de cambio, una idea de una verdadera izquierda para el Ecuador, según las declaraciones de una de las jóvenes puestas en reclusión (Heras y Campaña 2013). Tras un año de estar injustamente en prisión, dos de los diez jóvenes recibieron la sentencia de una pena de un año en prisión, tiempo que curiosamente ya lo habían cumplido antes de que sea dictada su sentencia por una “sospechosa” lentitud judicial. Si bien nunca fue probado, los jóvenes fueron sentenciados por terrorismo y sabotaje, sentencia, que de ser cierta, debió haber recibido una pena mayor.

Los sectores sociales manifiestan que se criminaliza la protesta social para evitar que el pueblo exprese libremente su opinión. Así también se han coartado otras libertades; por ejemplo, la libertad a emprender en ciertos negocios a la vez; a través de la prohibición a propietarios de medios de comunicación de incurrir en otro tipo de actividades económicas. Muchas de estas decisiones se han logrado a través de apoyo popular, sin embargo, aún siendo una decisión “democrática” tienen un carácter totalitario porque poseen una connotación que coarta la libertad de los individuos.

¿Un personaje del Siglo XXI?

Las repercusiones negativas sobre la libertad en el Ecuador del siglo XXI han sido diversas, pero significativas. Encontrar personajes que en nuestra historia lucharon por la libertad de los pueblos y dejaron un legado para futuras generaciones puede ser una tarea más simple; revisar libros de historias y ver, luego de años, el fruto de su lucha. Sin embargo, cuando los sucesos están en plena acción y son parte de la cotidianidad, es más difícil identificar qué personas, luego de años, serán reconocidas por su lucha por la libertad. Solo el paso del tiempo, el análisis histórico realizado en proyección a la vista de los resultados prácticos, dan claridad suficiente para el análisis.

Muchos ciudadanos, como mecanismo de autodefensa, han denunciado ciertos atropellos. Pero esta lucha aún no tiene en el Ecuador un líder claro que logre un respeto pleno de las libertades en general, sólo se aprecian reclamos aislados desde la dimensión de su libertad afectada. Se han levantado voces, importantes reclamos denunciando los atentados a diferentes libertades. Si bien a continuación se tomará como principal referencia al ex presidente Osvaldo Hurtado, quien en su trayectoria política se ha visto varias veces involucrado en procesos de lucha por las libertades, se mencionará otras voces de reclamos de la actualidad.

Durante la audiencia en la Comisión de Derechos Humanos, CIDH, de la OEA en el 2011, tanto medios de comunicación como el gobierno debatieron sus argumentos en torno a todas las denuncias sobre violaciones a la libertad de expresión en el Ecuador. La parte peticionaria, representada por César Ricaurte y Mauricio Alarcón de Fundamedios, presentó un informe sobre los ataques a la prensa por parte del gobierno, usando además un video que recoge diversas declaraciones del presidente insultando y desprestigiando a periodistas y medios de comunicación para respaldar lo que Fundamedios considera un hostigamiento constante a la prensa. Asimismo Ricaurte ha declarado que las sentencias son graves e insólitas; es un caso que sobrepasa un tema puro de libertad de expresión, pues involucra otros valores democráticos como la independencia del sistema judicial (Instituto de Prensa y Sociedad 2011).

Así, Fundamedios, ha tenido un rol fundamental en la denuncia a nivel internacional de la violación a la libertad de prensa. Su misión explícitamente busca “promover y proteger los derechos y libertades de expresión, prensa, acceso a la información y asociación. Así como el periodismo independiente y de calidad” (Fundamedios 2013). Teniendo como vocero a su director ejecutivo, César Ricaurte, se ha enfatizado que el clima para el ejercicio de la libertad de prensa en el país se sigue deteriorando cada día. Asimismo Ricaurte ha declarado que las amenazas a la libertad de prensa en el Ecuador constituyen ataques a las libertades en toda la región, tras los intentos de debilitar al Sistema Iberoamericano de Derechos Humanos y en especial a la Relatoría Especial de Libertad de Expresión de la CIDH. Por su parte, Mauricio Alarcón menciona también que por lo menos cinco normativas, entre leyes y proyectos de ley restringen la libertad de expresión (Fundamedios 2012).

Por su lado, Hurtado, además de haber presidido en 1977 la comisión que preparó las leyes de Referéndum, de Elecciones y de Partidos que normaron el proceso de restablecimiento de la democracia, es uno de los pocos íconos del Ecuador del siglo XXI, que ha abogado por la defensa de ciertas libertades, bajo su profundo convencimiento de que un ex presidente está moralmente obligado a defender la democracia y la liber-

tad (Hurtado 2013). Constantemente, ha denunciado las injusticias cometidas contra la libertad durante este gobierno y en noviembre del 2012, publicó un libro titulado “Dictaduras del siglo XXI”, en el que dedica varios capítulos a la libertad y los derechos de los ecuatorianos.

Oswaldo Hurtado se ha convertido en el opositor juzgado fuertemente por el oficialismo por ser un duro crítico de su gobierno. Hurtado afirma que la libertad es inherente al ser humano; la libertad para pensar, escribir, viajar, intervenir en la vida pública, en la vida social, porque cada ser humano es un ser diferente, no sólo tiene un rostro diferente, sino que también tiene ideas diferentes y si las tiene es su derecho de expresarlas, defenderlas y promoverlas.

La multiplicación de leyes represivas, las restricciones a la libertad de expresión, las masivas campañas de difamación, las acciones judiciales persecutorias, la criminalización de la protesta política y social, la injerencia en la vida privada de los individuos, el uso deshonesto de la propaganda oficial, el montaje de aparatos de inteligencia, las cortapisas al trabajo de las organizaciones de la sociedad civil, la conformación de un Estado policial y el creciente miedo de los ciudadanos a sufrir retaliaciones, han sido determinadamente denunciados por el ex presidente como características comunes a los gobiernos totalitarios o dictatoriales y no a las sociedades democráticas (Hurtado 2012, 146). Es un hostigamiento permanente, ejecutado nada menos que por el presidente de la República a través de sus discursos, sus proyectos de ley, cadenas de televisión para difamar a quienes no piensan como piensa el presidente. De manera, que es una política de Estado la persecución de las libertades, sobre todo, de prensa y de expresión.

Ante esto, determinadamente, Hurtado defiende que en el presidente existe la convicción que luego del colapso de los partidos, la pérdida de influencia de sus líderes, la cooptación de la sociedad civil, el detrimento sufrido por el movimiento indígena y el temor complaciente de los empresarios, el único flanco que le falta cerrar es la prensa libre (Hurtado 2012, 142). Esto ha sido denunciado como un juego relativamente simple; lo que busca es que cualquier ciudadano que lo critique sufra el rechazo ciudadano y su credibilidad se vea afectada, con lo que, cualquier cosa que digan, pasa a ser ignorada por los ecuatorianos.

“En el moderno mundo de las comunicaciones masivas, la muerte de la reputación de un líder político o social, a cargo del aparato de propaganda del Gobierno, es equivalente y menos costoso que la desaparición física del opositor, ejecutada por los servicios de inteligencia, como ocurrió en Chile, Uruguay, Argentina y Brasil, durante las dictaduras militares a fines del siglo pasado” (Hurtado 2012, 138).

Este control de la opinión pública es inherente a la naturaleza de dictaduras de derecha, totalitarismo de izquierda, monarquías absolutas y caudillismo autoritarios, de vieja o reciente data, como son los del siglo XXI (Hurtado 2012, 143). A partir de éste y otros puntos, se ha creado un entorno que ha motivado a un ex presidente, preocupado por el estado de la democracia en Ecuador a denunciar la falta de ciertas libertades en el Ecuador del siglo XXI, pues “es propio de la naturaleza del hombre su insatisfacción frente a la represión que coarta su libertad” (Burbano 1991, 227).

Pero, ¿por qué esa lucha incansable por la libertad? Pues, porque sin libertad, las sociedades se estancan. A través del miedo imponen el pensamiento único, la ausencia

de libertad encierra las ideas, dificulta el progreso. La clara muestra son los países totalitarios. En el Ecuador, por ejemplo, los legisladores van a tener miedo a expresarse tras lo sucedido recientemente con la eliminación de la inmunidad parlamentaria de un asambleísta de oposición, los activistas sociales tendrán el miedo del atropello a los “10 de Luluncoto”. En fin, nadie puede pensar distinto de él (Hurtado 2013).

Libertad, una lucha importante

La libertad es inherente al ser humano. Es aquel valor, desde una visión religiosa, que aún siendo tan sagrado para el mismo Dios, es entregado a las personas para actuar por sí mismas. Es algo que para el gran pensador ecuatoriano, Juan Montalvo, era algo consustancial que se extiende más allá de lo puramente político, social o económico y se la recibe del Altísimo y que para el viejo luchador, Eloy Alfaro, era algo inherente a la existencia humana que se conquista como un atributo inmanente al bienestar de la comunidad. La libertad es un derecho innegable tan entrañablemente ligado a la condición humana, que en la historia de la humanidad se ha tratado como un principio invaluable y que de distintas esferas y perspectivas se habla de ella como un valor intrínseco al ser humano, que al no respetarla, se estaría atentando contra la dignidad de los individuos.

En la historia de la humanidad como en la de América Latina y el Ecuador, la libertad de los pueblos ha sido violada, pero como es propio de la naturaleza del hombre su insatisfacción frente a la represión que coarta su libertad (Burbano 1991, 227), ha surgido un “héroe”, un luchador, un líder, un libertador que lleno de valor decide consagrarse incondicionalmente a la libertad. Luchadores como Montalvo o Alfaro, pero también cada una de las personas que está detrás de estos procesos.

“No hay gloria más grande que la del Libertador de pueblos, porque la libertad eleva al ser humano y en ella late la esencia de su dignidad. El poder es pasajero, es apenas un instante de fantasía para la vanidad efímera, un parpadeo del tiempo en su transcurso irremisible; la libertad en cambio, es el más noble ideal, es el fuego permanente que arde en el interior del ser humano y le conduce hacia lo sublime. El liderazgo consagrado a la libertad es de inspiración divina, permanece vibrando todo el tiempo en el alma, la mente y el corazón del ser humano” (Alarcón 2007, 20).

La libertad no debe quedarse como un mero concepto perdido entre debates poéticos, divagaciones conceptuales y demás pensamientos abstractos. No es un capricho de un colectivo y de ciertos personajes locos que han decidido luchar por ella, es la esencia de la dignidad humana. Es sumamente importante, no sólo para el individuo sino también para la comunidad a la que él pertenece, pues sin libertad, el colectivo, el pueblo, la comunidad o la sociedad pierde su identidad para convertirse en una masa de personas sin capacidad para generar un valor, una cultura o virtudes diferentes, entre otros valores importantes.

Ante esto, una de las tareas importantes de un Estado debería ser no sólo respetar sino proteger los derechos a la libertad de todos sus ciudadanos, ya sea libertad de religión, de reunión y asociación, de opinión, de ejercicio profesional, de emprendimiento, de expresión. Y debe protegerla precisamente, porque así precautela la democracia de un país, el libre desenvolvimiento de las personas y, de esta manera, promueve un país prospero. Así, la libertad del individuo sólo puede ser limitada por leyes civiles cuando mediante el ejercicio de su libertad lesione la dignidad y la libertad de los demás.

Retornando nuevamente a la esfera nacional del Ecuador, resulta difícil entender por qué en el siglo XXI se sigue hablando del respeto a las libertades en este país. Si “la libertad no se endosa, ni se regala, no se compra, ni se vende, no es mercancía de transacción mercantil, ni objeto comercial, es la condición intrínseca del ser humano” (Alarcón 2007, 11), ¿por qué algunas personas están dispuestas a renunciar a este derecho a favor de otros o simplemente ignorándolo? Probablemente, para esto no hay una respuesta única o simplemente no hay una aclaración a esta interrogante. Varios autores han estudiado que esto se puede deber a que en las épocas dictatoriales en el Ecuador no se vivió la experiencia de chilenos, uruguayos o brasileños de prisión, tortura, ejecuciones y exilio, pues esta terrible y dolorosa vivencia de países vecinos del sur, logró que a partir de entonces siempre se apreciara el valor de la democracia y de la libertad.

Además, del gran Juan Montalvo, ícono ecuatoriano de la libertad, sabemos que el pueblo necesita un liderazgo enérgico para dar grandes pasos por el camino de la libertad y la dignidad. Para esto, la buena voluntad y la espontaneidad no son suficientes para luchar contra los que mantienen secuestrado el poder político. Su reclamo en aquella época del conservadurismo extremo permanece tan vivo como vigente.

Es importante rescatar de estas visiones algunos aspectos; nunca dejar de hablar de libertad, no ceder ante el miedo y resaltar la importancia de no permanecer en la ignorancia de lo que sucede a nuestro alrededor. La libertad es un derecho tan propio a la naturaleza del ser humano, que debería ser plenamente respetado hoy en día, es un derecho infinito que se debe seguir buscando constantemente.

Bajo ninguna excusa puede hipotecarse la libertad, no hay otro principio o “regalo benevolente” por el que cambiemos nuestra libertad, porque nos pertenece desde nuestra concepción como seres humanos. No es un privilegio de ciertos sectores o grupos iluminados, es un derecho innegable. Es una lucha que pertenece a todos y a cada uno de los que valoran la libertad.

Su abuso es obra de los hombres, pero así también es la lucha por alcanzar la libertad. Pues rezaban las palabras de Don Quijote; “la libertad Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos” (Cervantes).

Bibliografía

Alarcón César, (2007) *Juan Montalvo y la libertad*, Quito, Ambato: La Casa de Juan Montalvo.

Burbano Luis Presente y futuro de la influencia del liberalismo en el desarrollo del Ecuador, en Peñaherrera Padilla, Blasco, (1991) *El liberalismo en el Ecuador: de la gesta al poverir*. Quito: Corporación Editora Nacional, 225-242.

Chiriboga Bolívar. Influencia del liberalismo en el desarrollo económico y político del Ecuador, en Peñaherrera Padilla, Blasco, (1991) *El liberalismo en el Ecuador: de la gesta al poverir*. Quito: Corporación Editora Nacional, 211-224.

Hurtado Osvaldo, (2012) *Dictaduras del Siglo XXI*, Quito: Paradiso Editores.

Entrevista Osvaldo Hurtado. Realizado por Carolina Landín. 30 de Abril de 2013.

Judde Gabriel, (1989) El Ecuador que conoció Juan Montalvo, en *Coloquio Internacional sobre Juan Montalvo*, Quito: Fundación Friedrich Naumann, 391-418.

Montalvo Juan, (2002) *El Antropófago (Atrocidades de un monstruo) Prosa de la prosa*. Quito: Producción Gráfica.

Montalvo Juan, (1965) *El Cosmopolita*, Puebla: Cajica.

Montalvo Juan, (1971) *El Regenerador*, Ambato: Primicias.

Monteforte, Mario, (1989) Vigencia ideológica de Juan Montalvo, *Coloquio Internacional sobre Juan Montalvo*, Quito: Fundación Friedrich Naumann, 21-42.

Muñoz Elías, Eloy Alfaro y la Revolución Liberal del 5 de junio de 1895, en Peñaherrera Padilla, Blasco, (1991) *El liberalismo en el Ecuador: de la gesta al poverir*. Quito: Corporación Editora Nacional, 55 - 69.

Núñez Jorge, (2012) *El Ecuador en la historia*, Quito: Ministerio Coordinador de Patrimonio.

Vivanco Jorge, Las libertades sociales o públicas como conquistas de la Revolución Liberal del 5 de junio de 1895, en Peñaherrera Padilla, Blasco, (1991) *El liberalismo en el Ecuador: de la gesta al poverir*. Quito: Corporación Editora Nacional, 157-168.

Otras fuentes

Catecismo de la Iglesia Católica para los jóvenes, (2011), Madrid: Encuentro.

Constitución de la República del Ecuador, (2008) <http://www.asambleanacional.gob.ec/biblioteca/biblioteca/constituciones-del-ecuador.html> (consulta: 02.10.13)

Declaración de los derechos humanos <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=spn> (consulta: 02.10.13)

Álvarez, Augusto. *Con Perú, esto recién empieza. Lo mejor está por venir.* 11 de 06 de 2010. <<http://www.larepublica.pe/11-06-2010/con-peru-esto-recien-empieza-lo-mejor-esta-por-venir>>.

Botero, Carmen, Estados débiles y autocensura amenazan la libertad de expresión en A.Latina, 09.02.2012. *Diario Hoy*, <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/estados-debiles-y-autocensura-amenazan-la-libertad-de-expresion-en-a-latina-534162.html> (consulta: 02.10.13)

Cabanellas, Guillermo, El ecuatoriano común defiende la libertad, 06.06.2010. *Diario Hoy*, <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/el-ecuatoriano-comun-defiende-la-libertad-411901.html> (consulta: 02.10.13)

Campaña, Cristina y Abigail Heras. *Tras recobrar su libertad descartan alzarse en armas*, 06.03.2013, http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=192687&umt=tras_recobrar_libertad_abigail_heras_y_cristina_campana_de (consulta: 02.10.13)

Cisneros, Pablo, Agencia Pública de Noticias del Ecuador y Suramérica, 04.12.2013. *Juan Montalvo, un ejemplo de lucha por la libertad que ilumina el sendero del Ecuador actual*, <http://www.andes.info.ec/es/personaje/juan-montalvo-ejemplo-lucha-libertad-ilumina-sendero-ecuador-actual.html> (consulta: 02.10.13)

Diario Hoy, 20.09.2012. *Alertan sobre “deterioro de la libertad de prensa en Ecuador*, <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/alertan-sobre-deterioro-de-la-libertad-de-prensa-en-ecuador-562048.html> (consulta: 02.10.13)

Fundamedios. *Misión y Visión*, 2013, <http://www.fundamedios.org/mision-y-vision> (consulta: 02.10.13)

Instituto de Prensa y Sociedad, 25.11.2011. *Ecuador: Director de Fundamedios denunció agresiones contra la prensa en su país*, <http://www.ipys.org/noticia/1005> (consulta: 02.10.13)

Julliard, Jean-François. *Reporteros Sin Fronteras pide al Presidente Rafael Correa retirar dos demandas exorbitantes contra la prensa*, 01.04.2011. http://es.rsf.org/ecuador-reporteros-sin-fronteras-pide-al-01-04-2011_39939.html (consulta: 02.10.13)

McFarren, Peter, 19.11.2013. *Condena Interamericana de falta de libertad de prensa en Ecuador*, en: <http://www.humanrightsecuador.org/2012/11/19/1295/?lang=es> (consulta:02.10.13)

Crisis del discurso liberal en Bolivia. La necesidad de su redefinición ideológica para rescatar al individuo

Liberal discourse crisis in Bolivia. Ideological redefinition to rescue the individual

José Orlando Peralta Beltrán

Breve Curriculum académico

Politólogo, tiene cursos de posgrado sobre aspectos teóricos y metodológicos de las ciencias sociales y una maestría en gobiernos autónomos.

Dirección electrónica

joseorlando77@gmail.com

Afiliación institucional

Coordinador de proyectos de investigación del Museo de Historia (Centro de Estudios Cruceños), dependiente de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.

Resumen

Actualmente, en el escenario político boliviano, el discurso liberal no tiene capacidad de interpe-lación, porque los actores intelectuales y políticos opositores al régimen soslayan su valor potencial y están desarticulados a la hora de consensuar una alternativa viable. No obstante, si se lo redefine creativamente en los términos de la libertad política individual, este discurso podría ser el fundamento ideológico para persuadir y cohesionar al electorado disperso que probablemente no votará por Evo Morales en el 2014.

Palabras clave:

Ideología, discurso, individuo, liberalismo político, oposición

Abstract

The liberal discourse in Bolivia has limited possibilities to challenge the current political establishment, it is underestimated by opposition intellectuals and leaders, while these political actors appear both disperse and unable to reach a viable alternative. Nevertheless, if we creatively redefine it and begin to understand the liberal thinking in terms of political and individual liberty, it could be the ideological key element to persuade and gather the electoral portion that may not support Evo Morales in the upcoming 2014 National Election.

Keywords:

Ideology, discourse, individual, political liberalism, opposition.

Introducción

¿Por qué es necesario reconstruir ideológicamente el discurso liberal en Bolivia?, porque pensar en sentido contrario a la moda intelectual en Bolivia enriquece el debate de ideas políticas sobre la cosa pública. Un lenguaje alternativo al discurso ideológico del proceso de cambio es saludable para la democracia, si entendemos a ésta como pluralidad de pensamiento político. Por ello, urge repensar la relación del Estado-Sociedad, replanteando la necesidad histórica de rescate del individuo a partir del liberalismo, tomando en cuenta su invisibilización y desorientación política.

La posibilidad de pensar y proclamar críticamente una postura individual, con tranquilidad, seguridad y sobre todo libertad con respecto a las decisiones sobre la cosa pública en el nivel local, meso y central, es una forma de superar la cooptación de un movimiento social o partidario que condiciona la voz individual a los intereses de la identidad colectiva, subyugando su potencial crítico¹.

Si revisamos el artículo primero de la nueva Constitución Política del Estado se puede leer: *“Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”*. Entonces es posible, amparados en la Constitución, pensar en la libertad para disenter desde la individualidad ya que el pluralismo político se puede entender como una categoría con cobertura filosófica que traspasa cualquier limite imaginable y fundamenta otros planteamientos que contienen marcos filosóficos e ideológicos con los cuales es posible proponer otra interpretación de la realidad u otra manera de entenderla.

Al leer, sin apasionamientos, el artículo en cuestión, se puede deducir que las reglas jurídicas constitucionales establecidas desde enero de 2009 son un abanico de posibilidades que todavía falta explorar filosóficamente y experimentar políticamente. En este marco, retomamos el término “liberal” para buscar su definición ideológica discursiva desde la perspectiva estrictamente política, sin obviar las perspectivas económica y jurídica² que lo determinan. Es inobjetable que la actual incapacidad de interpelación desde la perspectiva liberal en el campo político institucionalizado, no obstante su valor histórico en el desarrollo de la civilización occidental, se manifiesta en los actores políticos que funcionan como opositores, ya que al carecer de claridad ideológica en sus discursos, les es imposible desplegar temporal y espacialmente sus propósitos y definir su identidad política. Si la escasa creatividad intelectual para construir un argumento político que cohesione electoralmente a una parte de la población boliviana, contraria al partido en función de gobierno, es el principal impedimento para tomar el poder central, entonces estamos en un tiempo de extrema escases de ideas innovadoras, que hacen del pensamiento único una amenaza latente, no por la diligencia táctica de quienes tienen el poder real, sino por la omisión estratégica de quienes se encuentran sometidos.

1 El vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera, en una intervención pública, en el mes de enero del 2013, señaló a los militantes del Movimiento al Socialismo que si no se someten al “centralismo democrático” para fijar una posición única sobre un determinado tema ante los medios de comunicación y por el contrario son libre pensantes, se tienen que hacer a un lado del proceso de cambio.

2 El liberalismo tiene connotaciones jurídicas, políticas y económicas. En el presente ensayo nos enfocaremos exclusivamente en las connotaciones políticas, no obstante, tomaremos en cuenta los aspectos jurídicos y económicos para darle un sentido más cabal al objetivo planteado.

A partir de la reflexión preliminar nos proponemos, como objetivo del presente ensayo, desarrollar una propuesta sobre la reconstrucción ideológica del discurso liberal en Bolivia, partiendo del supuesto de que actualmente éste se encuentra en crisis, tanto en su dimensión intelectual como político-partidaria.

Para llevar a efecto el objetivo planteado hemos estructurado este trabajo en cuatro partes. En la primera, desarrollamos un repaso histórico filosófico del liberalismo que aclare algunas ideas y conceptos que sirvan para dar sentido al ensayo. En la segunda parte, intentamos reconocer la crisis del discurso liberal recurriendo a un método de análisis, propuesto por el holandés Teun van Dijk. En la tercera parte, exponemos algunas razones prácticas para argumentar la propuesta de que el liberalismo debe redefinirse como ideología para aparecer como alternativa discursiva en el contexto de la comunicación política. En la cuarta y última parte, proponemos algunas conclusiones provisionales entre el escepticismo y la esperanza.

1. Un breve repaso histórico-filosófico sobre el liberalismo

La reconstrucción del discurso ideológico liberal en Bolivia es una necesidad política. Si bien la moda intelectual actual pone énfasis en sus aspectos negativos, dada la experiencia político-institucional del neoliberalismo en la década de los 90, el principio de la libertad política del individuo, implícito en el liberalismo, proclama la dignidad y el respeto de la individualidad del hombre para pensar, actuar, decidir y criticar sobre la vida política en la que inexorablemente está inmerso y va más allá del dominio ideológico-discursivo que pregona lo comunitario. Álvaro García Linera³ en su ensayo "Estado Multinacional" plantea que en Bolivia existen 4 grandes regímenes civilizatorios, a saber: 1) *El moderno mercantil industrial*, 2) *La economía y cultura organizados en torno a la actividad mercantil simple de tipo doméstico, artesanal o campesino*, 3) *La civilización comunal*, 4) *La civilización amazónica*. (García Linera 2005, 44, 45,47). A partir de éste modelo taxonómico García Linera explica el desarrollo histórico social boliviano y genera una justificación argumentativa bajo el ideario marxista, que expresa vehementemente en lo que denomina el régimen de la *civilización comunal con sus procedimientos tecnológicos fundados en la fuerza de masa, en la gestión de la tierra familiar y comunal, en la fusión entre actividad económica y política, con sus propias autoridades e instituciones políticas, que privilegian la acción normativa sobre la electiva, la individualidad es producto de la colectividad y su historia pasada*⁴.

A decir de Amartya K. Sen, la libertad individual es un elemento central en cualquier valoración de la sociedad (Sen, 2003, 37). El aspecto sustantivo del discurso liberal proporciona el fundamento de la igualdad de dignidad entre los hombres; el conjunto de reglas de juego que garantizan la libre competencia de los individuos en la construcción del poder estatal, es decir, el liberalismo demanda una estructura representativa del Estado (Cerroni 1997, 51) donde el individuo tenga seguridad. "*La libertad política consiste en la seguridad, o a lo menos en creer que se tiene la seguridad.*" (Motesquieu, 2003, 154).

3 Actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia y uno de sus principales ensayistas teóricos sobre el comunitarismo de carácter indígena.

4 La sobreposición de la identidad colectiva por encima de la individualidad, la práctica deliberativa por encima de la electiva, la coerción normativa como modo de comportamiento gratificable por encima de la libre adscripción y cumplimiento, la despersonalización del poder, su revocabilidad consensual, la rotatividad de funciones, etc., son formas de comportamiento que hablan de culturas políticas diferenciadas de las liberales y representativo partidarias, profundamente ancladas en las propias condiciones de vida objetiva, en los propios sistemas técnicos de reproducción social de las personas. GARCIA LINERA A., *Estado Multinacional*, La Paz, Malatesta, 2005, pp. 47.

Para John Stuart Mill, quien define con nitidez todos los elementos de la mentalidad liberal, la libertad individual es la afirmación incondicional como prioridad sobre otros bienes políticos con el ejercicio prudente de la razón crítica (Gray 1990,92).

Generar una nueva narrativa ideológica sobre el valor del individuo en la vida política de la sociedad boliviana es elemental, porque este ejercicio puede comprenderse como el replanteamiento del liberalismo a partir de un nuevo discurso que señala otro horizonte, con la promesa de la libertad política del hombre y la mujer con capacidad de interpelar el campo político desde su individualidad.

Esto es, el desafío de construir otro lenguaje político como forma de innovar interpretaciones sobre la coyuntura actual y proyectar ideológicamente el futuro, que ponga énfasis en los aspectos positivos del liberalismo “(...) *no consiste la libertad política en hacer lo que se quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad que tiene leyes, la libertad no puede consistir en otra cosa que en poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacer lo que no debe quererse*”.(Montesquieu 2003, 127)

La justificación historiográfica de los aspectos positivos del liberalismo podría llenar un sin número de páginas, sin embargo, este no es el propósito del presente ensayo, lo que se busca aquí es repasar escuetamente lo sustantivo de su significado que acompañó el desarrollo histórico del mundo occidental del cual, queramos o no, somos parte. Bajo ésta aclaración, recurrimos a la narración de Nicola Matteucci, que a nuestro entender, otorga cierta evidencia histórica de manera sintética que sirven para las interpretaciones teóricas posteriores sobre el liberalismo, a saber:

“(...) Una fuerza dinámica dirigida a valorizar, como positivas todas las diferenciaciones que se iban presentando en el desarrollo cultural, político y social de Europa rechazando los ideales de uniformidad. Al principio se propuso el ideal de la libertad religiosa, luego se descubrió la función parlamentaria de los partidos (Hume, Burke), como expresión de grandes ideales políticos, finalmente se identificó la tarea de asociaciones como modo distinto en que la sociedad civil podría articularse (Tocqueville). Un reto importante es ante el poder, el liberalismo respondió con la ampliación del sufragio electoral, posteriormente con una propuesta de división del poder político, ya sea en sentido vertical (autonomías locales, federalismo) ya sea en sentido horizontal, en el que la antítesis mayoría-minoría tomaba el lugar de la antítesis rey-parlamento. (...) Contra la concepción de democracia, entendida como realización del bien común a través de la voluntad general o de la mayoría, reafirmó la validez del principio pluralista. Este se realiza donde es elevada la autonomía de los subsistemas (partidos, sindicatos, asociaciones, grupos de presión) respecto del sistema político, ahí donde la elevada participación política permite el control sobre los diversos líderes ahí donde el pluralismo permite diversos centros de poder y poderes intermedios que ejercen una función de mediación política capaz de garantizar espacio de autonomía”. (Matteucci,et al., 2005, 893)

Es inobjetable que el liberalismo ha proclamado la innovación política del orden estatal desde el absolutismo: “*Las dos grandes etapas a través de las cuales madura el liberalismo son el debate sobre la libertad religiosa, con la necesaria separación entre lo político y lo religioso, y la defensa de los partidos políticos como canales de expresión de los diversos grupos sociales*”. (Prélot 1971,454). En los hechos, el liberalismo político se caracterizó por mantener invariados los equilibrios existentes pero también, por

ser capaz de sintetizar creativamente la conservación y la innovación para movilizar nuevas energías. (Matteucci 2005, 877s)

En otros términos, las diversas libertades políticas presentes en un Estado democrático, vale decir, las elecciones regulares, la prensa libre y la libertad de palabra, sin vetos o censuras del gobierno, deben ser vistas como la verdadera fuerza motora. La libertad de criticar, publicar, votar, está conectada por un vínculo causal a otros tipos de libertad como la de escapar de la muerte por hambre. Es decir, la libertad negativa que tienen la prensa y los partidos de oposición de criticar, escribir y organizar la protesta puede resultar bastante eficaz para salvaguardar las libertades positivas elementales de las poblaciones más vulnerables. (Sen 2003,46).

Siguiendo con Amartya Sen, para aclarar la diferencia entre libertad positiva y libertad negativa, señalaremos que la primera significa la libertad de alcanzar y obtener algo. La segunda, alude al hecho de ser libre de algo, ante la ausencia de ciertas limitaciones que una persona puede imponer a otra, o que el Estado u otra institución pueden imponer a los individuos. (41).

A pesar que el liberalismo se halla ligado a la historia latinoamericana desde los orígenes mismos de las naciones independientes, ya que a partir de 1810, en los diversos procesos revolucionarios era posible reconocer la ideología liberal, proclamada por sus líderes y las élites criollas con los sectores subalternos (Bobbio 2005, 897); la cultura liberal- la cual implica imaginar, crear y respetar- no ha calado en la sociedad boliviana. Todavía predomina el carácter corporativista de la sociedad y la esperanza en la donación internacional y el soporte del “papá” Estado. El espíritu liberal que pretende la innovación es sobreestimado por unos y mal interpretado por otros. El desafío es reconstruirlo a partir de un discurso que replantee sus razones y principios en el contexto histórico presente.

2. La crisis del discurso ideológico liberal y el extravío de la oposición política-partidaria e intelectual en Bolivia

Antes de plantear la necesidad de una proposición política-ideológica alternativa, es necesario intentar comprender, en alguna medida, el porqué de la crisis del discurso ideológico liberal como estrategia comunicacional en Bolivia.

El holandés Teun A. van Dijk, propone un método para hallar la ideología en el lenguaje escrito y oral de un determinado grupo que caracteriza la información fundamental con la que se puede identificar y categorizar mediante los criterios de: pertinencia al grupo; actividades; objetivos; normas; relaciones y recursos (van Dijk 2003, 56). Bajo ésta herramienta metodológica, intentaremos alcanzar cierta claridad para comprender el extravío político de la oposición boliviana y de sus intelectuales en la coyuntura política actual.

Pertinencia al grupo

Como premisa planteamos que no se reconoce una proclamación oral o escrita de la oposición intelectual boliviana que manifieste su identidad política liberal en la actualidad. Quizás, en estos tiempos cuando las pretensiones tácticas de enajenación intelectual, política y socio-cultural comunitarista son predominantes, les da miedo apegar-se a una determinada ideología, en este caso la que propugna el liberalismo,

pues el temor a ser adjetivados mediáticamente como anacrónicos y neoliberales es mayor que su conciencia histórica de largo plazo.

De cualquier manera, remitiéndonos a Franz X. Barrios Suvelza, encontramos un plausible razonamiento del rezago teórico-ideológico liberal en Bolivia. A saber:

“La fase neoliberal boliviana se desarrolla en medio de un estilo de interpretación y análisis especializado de la realidad, causa y efecto de un conformismo radical en los sectores pensantes y en los que tienen acceso a los medios de comunicación y al gobierno público. En efecto, científicos sociales, comunicadores sociales y burocracia estatal han contribuido enormemente al establecimiento de una época tendencialmente acrítica de pensamiento, deficiencia crucial de las élites intelectuales de las ciencias sociales en Bolivia.(...) Una sociedad sin nuevas ideas –como se puede empezar a inferir, sin una idiosincrasia por ejemplo productivista, paga a largo plazo un alto costo económico e histórico” (Barrios Suvelza 2005, 73,74).

Puede ser que la falta de una masa crítica de pensadores liberales, de conformismo radical como sugiere Barrios Suvelza, pueda ser la explicación para que los actores políticos opositores no tengan sentido de pertenencia a un determinado ideario en el presente. Es inobjetable que la creatividad intelectual para replantear conceptos y jugar con el lenguaje político de moda está asentada en el oficialismo y, por tanto, opaca mediática e institucionalmente cualquier intento de resurgimiento discursivo alternativo. Una muestra de la incapacidad discursiva fue lo acaecido en las elecciones generales pasadas:

“Para las elecciones del 6 de diciembre (2009), la oposición intenta generar un frente único en torno a un candidato de unidad. Quienes asumen como posible este difícil reto fueron Carlos Mesa, ex Presidente de la República, Víctor Hugo Cárdenas, ex Vicepresidente de la República, cuya condición de intelectual indígena sumaba un importante capital simbólico a su candidatura además de su acercamiento con los líderes prefecturales y cívicos del bloque opositor, Germán Antelo, ex presidente del Comité Cívico de Santa Cruz apoyado por una fracción del MNR, Oscar Ortiz, Presidente del Senado, que había articulado junto a otros parlamentarios la oposición al gobierno desde el Congreso y Ximena Costa, politóloga paceña ex asesora del ex prefecto José Luis Paredes, articulador del posible frente único opositor. Sin embargo, ante la imposibilidad de encontrar elementos comunes y, sobre todo, candidatos con capacidad de interpelar a todos ellos, terminaron desistiendo o uniéndose a otros frentes políticos. Así, el escenario electoral estuvo conformado por el MAS con una clara posición privilegiada frente a los demás, el binomio Manfred Reyes Villa-Leopoldo Fernández a la cabeza del denominado Plan Progreso para Bolivia, Concertación Nacional (PPB-CN) basado en una serie de acuerdos regionales, Samuel Doria Medina con su partido Unidad Nacional (UN) en alianza con la agrupación de Oscar Ortiz en Santa Cruz, René Joaquino por Alianza Social (AS) entre los principales, junto a otras cuatro opciones más pequeñas y cuyas posibilidades de acceder al futuro parlamento fueron mínimas, entre ellas las candidaturas de Alejo Veliz con PULSO, Román Loayza candidato de GENTE, Ana María Flores de MUSPA y Rime Choquehuanca por BSD”.(Zegada 2010, 195).

Actividades

El chileno Axel Kaiser, al respecto de las elites social y económica de su país proclama una crítica sagaz:

“A pesar de haber superado hace tiempo el umbral de bienestar necesario como para dedicar más tiempo y recursos a temas intelectuales y culturales, nuestra élite social y económica no ha desarrollado un interés serio por fomentar lo intelectual. (...) Este provincianismo intelectual, que consiste en creer que el mundo se reduce a lo que conocemos, es un rasgo característico de aquella etapa en la cual los temores alimenticios nos impulsan a concentrar todas nuestras energías en acumular riqueza. En el caso de buena parte de la élite chilena, la superación de la etapa materialista —esa en que desesperadamente luchamos por asegurar nuestra subsistencia— no se ha traducido aún en el desarrollo de una conciencia reflexiva, ni menos en un cambio sustancial de hábitos intelectuales” (Kaiser, 2009, 33).

Si bien, entre Chile y Bolivia, existe actualmente una marcada diferencia político-ideológica sobre la dirección y horizonte de Estado, podemos rescatar ciertos rasgos comunes entre grupos elitistas cuando llegan a sentir satisfacción con el engrosamiento financiero (los dueños de bancos en Bolivia, por ejemplo) y desestiman otras posibilidades que no generen recursos económicos a su favor. No es casual que el 24 de septiembre del 2013 el presidente Evo Morales comparta un almuerzo con los empresarios cruceños como forma de establecer un entendimiento para generar beneficios compartidos. Por lo tanto, es posible sugerir que la neutralización intelectual de la oposición, se debe en gran parte a la indiferencia e inacción de las elites económicas que no han logrado formar operadores mentales, con capacidad de generar nuevas teorías e ideas para alumbrar el camino a los actores políticos resueltos a partir de una construcción ideológica alternativa, ya que sus intereses sectoriales tienen un carácter absolutamente pragmático, donde la construcción de cultura política e intelectual no tiene posibilidades.

Los ejes fundamentales de las propuestas de la oposición aún son abstractos y sin argumentos, orientados a concepciones parciales de la realidad. Por lo menos es lo que se evidenció en las elecciones generales del año 2009. Mientras el Plan Progreso planteó “la transformación moral”, “la transformación productiva, económica y ambiental”, “la transformación social” y la “transformación económica”, el frente de Unidad Nacional centró su discurso en la matriz económica, para lo cual planteó como tema prioritario resolver los problemas de desempleo y pobreza en Bolivia. Por último, Alianza Social propuso construir la unidad nacional alejándose tanto del indigenismo revanchista como del neoliberalismo blancoide (Zegada 2010, 195,196).

Objetivos

El filósofo boliviano H.C.F. Mansilla, plantea que: *“en la formulación de las metas normativas de evolución y en la configuración de los aspectos institucionales, los ensayistas liberales rechazaron conscientemente todo intento de originalidad y novedad y recomendaron para sus países la reproducción de aquellos sistemas de organización social y política que habían dado resultados más o menos razonables en las naciones del norte”* (Mansilla 2012, 48).

Es más, a decir de Barrios Sulvelza, en el periodo neoliberal boliviano el eclecticismo conformista, como imán conceptual, proclama como resultado final el vínculo entre la democracia pactada y la economía de mercado. Donde es posible la convivencia pacífica y la maduración racional de las sociedades, que en buena medida ayudó la narrativa de ideas importadas sin apego a las referencias históricas del país (Barrios Sulvelza 2005, 76, 77,88).

Lo común de ambas posiciones críticas al legado liberal latinoamericano y boliviano respectivamente, es la falta de originalidad en su estrategia discursiva y su proyecto de Estado como objetivo, pues se impusieron modelos teóricos e institucionales sin reconocer a cabalidad los aspectos socio-culturales del País, suponiendo que la democracia pactada y la economía de mercado eran el fin de la historia.

Normas

Es indiscutible que la seguridad jurídica, la igualdad ante la ley, la separación de poderes y la protección de derechos humanos y civiles, representan los valores y normas universales en la vida social y política contemporánea. El orden moderno se asienta en la deliberación permanente y la toma de decisiones racionales, como legado de la democracia liberal pluralista de corte occidental (Mansilla 2012, 54,55).

“Hay numerosos estudios que muestran que, además del capital y el trabajo, las diferencias de desarrollo entre países dependen de la calidad de su infraestructura social y legal. En especial, y una vez más, los incentivos para producir, invertir e innovar dependen de la protección legal a los derechos de la propiedad privada. Dependen también de que las libertades individuales sean plenamente respetadas y de que no haya abusos de poder por funcionarios estatales ni corrupción” (Morales 2012, 19,20).

Bajo las premisas anteriormente señaladas, es posible proponer que el replanteamiento del discurso ideológico liberal es una necesidad histórica en Bolivia, pues las reglas de convivencia jurídica y política que proclama este discurso y que han sido gestadas en países del mundo desarrollado, como Inglaterra por ejemplo, pueden entenderse como el marco de convivencia propicio en el que es posible encontrar el entendimiento y el consenso sobre la agenda de problemas públicos, donde el respeto al otro como norma es un valor político.

Relaciones

Entre finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, a decir de María Teresa Zegada, los partidos políticos se mantuvieron distantes de las fracturas históricas, como la pobreza, el desempleo y la exclusión socio-cultural y, al ser acrílicos con respecto al modelo neoliberal permitieron la emergencia de otra corriente política cuestionadora del régimen político (Zegada 2010,167).

Cuando las decisiones políticas no inciden positivamente en la sociedad, la crítica, puede ser una herramienta favorable electoralmente para la oposición porque cuestiona el statu quo mental e institucional de un determinado orden que no brinda respuestas y soluciones a la sociedad y que, por ende, tiene la ventaja de atraer al ciudadano descontento mediante la persuasión. Actualmente, existen actores de la oposición político-partidaria vigentes que fueron parte del sistema político “tradicional” de los años 90 (Doria Medina y Del Granado, por ejemplo) y que en aquellos momentos, cuando el modelo neoliberal ahogaba a los más pobres y necesitaba replantearse, tuvieron una actitud acrílica. Actualmente, los mencionados actores siguen reproduciendo dicha actitud porque solo interpelan los errores del presidente y su gobierno y no proponen un pensamiento político con nuevas directrices, por consiguiente, su incapacidad para interpelar ideológicamente el statu quo mental e institucional del gobierno, proponiendo una alternativa viable, con la intención de generar un poder de convocatoria a

los ciudadanos disidentes para relacionarlos y cohesionarlos ideológicamente, es una constante en la etapa pre-electoral 2014.

La neutralización política de los opositores no les permite recrear un pensamiento político propio y solamente se circunscriben, como plantea Fernando Mayorga, a proclamar un discurso genérico de defensa del “estado de derecho” con base en el clivaje democracia /autoritarismo que tiene escasa capacidad movilizadora (Mayorga 2009, 227).

En este orden de cosas, se puede decir que la oposición política-partidaria boliviana sólo mira las menudencias rutinarias que les regala el oficialismo haciendo imposible el trabajo de articular niveles y tiempos bajo la lógica presente-futuro, y el desencadenamiento de la unidimensionalidad regional o la invocación romántica del pasado nacional revolucionario de mediados del siglo XX.

“El hombre, al estar siempre en un presente, se apropia del largo tiempo de la historia mediante su actuar en función de un proyecto; por eso la influencia sobre lo real objetivo se desdobra en dos planos: el de la praxis actuante en los sucesivos momentos de un proceso que trascienda a cada momento particular, y el proyecto que conforma la direccionalidad de la praxis propia del proceso transcoyuntural” (Zemelman 1992, 28).

Recursos

De acuerdo a una nota del diario El Deber del 05 de agosto del 2012, titulada “Un 53% de los ciudadanos reprueba la gestión de Evo”, aplicada en las ciudades capitales y El Alto y encargada a Captura Consulting, sólo un 42% lo aprueba. (Navia 2012, 10). Si miramos en retrospectiva, tomando en cuenta que la encuesta solo refleja un sentimiento coyuntural y no es comparable con el veredicto de una elección, en las elecciones generales de 2005, las fuerzas políticas de oposición quedaron reducidas a tres: PODEMOS que logró el 28,6% de los votos, UN el 7,8% y el MNR el 6,5%; la oposición sumaba un total del 42,9% de los votos. En las elecciones del 2009 10 de 36 senadores -(del PPB-CN), 20 de 53 diputados plurinominales (17 del PPB-CN y 3 de UN), y 21 de 70 uninominales (19 del PPB-CN y 2 de AS) eran de la oposición,- llegando a tener un 34, 75% de los votos (Zegada 2010, 172,183).

Si se observa detalladamente el porcentaje constante o el voto duro que “nunca” votaría por Evo Morales, que puede llegar a ser cerca del 40% de los electores, es posible leerlo como un recurso con potencialidad electoral objeto de interpelación política. En este orden de cosas, cualquier liderazgo emergente que proclame un replanteamiento ideológico como alternativa al régimen de gobierno tiene posibilidades de cohesionar políticamente la dispersión del voto opositor. Es decir, el porcentaje de descontento social es un recurso latente que puede fundamentar y articular una nueva legitimidad social.

3. Razones prácticas para proponer el replanteamiento del discurso liberal en Bolivia

Parto de la premisa de que la práctica económica predominante en Bolivia es capitalista en el sentido de acumular riquezas, empezando desde las políticas emanadas desde el Estado central y terminando con el comerciante aymara de El Alto en la ciudad de La Paz. Vale decir, prevalece una cultura política liberal extremadamente peculiar que no podría ser de otra manera, allende de la retórica discursiva socialista imperante.

“El gobierno nacional a finales del año 2009 en su plan quinquenal de inversiones 2010-2015, anunció una multimillonaria inversión de 32 mil millones de dólares americanos (casi 10 veces la deuda externa actual) de los cuales más de 20 mil millones de dólares americanos estarían destinados a la industrialización de hierro, litio y fundamentalmente gas natural. (...) El 14 de septiembre de 2010 en Miami, Estados Unidos, el Ministro de Economía Luis Arce anunció en la Conferencia de las Américas, patrocinada por el diario The Miami Herald y el Banco Mundial la intención del gobierno de emitir bonos de deudas pública en mercados internacionales, por primera vez en 70 años con el objetivo de lograr financiamiento para proyectos energéticos, de litio y agrícolas.(...) Queda claro que existe una agresiva intencionalidad estatal de industrializar el país recurriendo a mercados de capitales internacionales que son la esencia misma del sistema capitalista mundial, lo que parecería ser una contradicción ya que se recurriría a los mercados del sistema capitalista para financiar proyectos que consolidarían el modo de producción socialista en Bolivia” (Caballero 2012, 52,53).

La recurrencia a mercados de capitales internacionales por parte del Estado boliviano, que son la “esencia del sistema capitalista”, como afirma el economista Teófilo Caballero de acuerdo a datos e informes oficiales que recopila en su artículo, pone en evidencia el hecho de que la forma posible para atraer capitales es negociando desde EE.UU.

Más allá de la práctica económica-capitalista de la esfera institucional mencionada líneas arriba, también existen prácticas capitalistas en las esferas sociales, específicamente, en grupos de origen aymara. Para demostrarlo, recurriremos al artículo “El desborde económico popular en Bolivia, comerciantes aymaras en el mundo global”, el cual es parte del proyecto de investigación sobre actores económicos emergentes del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB)⁵, porque se fundamenta en evidencias empíricas.

Su resumen inicial es sumamente sugerente, a saber:

“Los comerciantes aymaras se han transformado, en las últimas décadas, en uno de los sectores económicos emergentes que está desplazando a las elites tradicionales en Bolivia. A través de los viajes a las grandes ferias chinas y de empresarios chinos a Bolivia, se han ido tejiendo amplias redes comerciales globales. Pero estas últimas se asientan, no obstante, en las propias prácticas económicas, sociales y festivas locales, que dan cuenta del denso mundo de economías familiares y redes de compadrazgos en los Andes”.

En este orden de cosas, la investigación mencionada devela historias de vida, prácticas económicas capitalistas periféricas pero con un horizonte global que emergen desde el altiplano boliviano. Su reproducción textual es necesaria porque su claridad y precisión permite entender las dinámicas comerciales que son invisibilizadas en las explicaciones teóricas de la academia oficial respecto al desarrollo global del capital:

5 La convocatoria del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) denominada “Reconfiguración económica y social en la articulación urbano-rural de Bolivia: 1998-2010” que fue lanzada en el año 2011 a nivel nacional, el equipo de Nico Tassi (coordinador) fue seleccionado para ejecutar su proyecto “El desborde económico popular en Bolivia, comerciantes aymaras en el mundo global”, y parte de sus alcances fueron publicados mediante un artículo en la revista Nueva Sociedad nro. 241, desde donde hemos recogido la información que presentamos.

“Ramiro Yupanqui viaja a China cuatro veces al año para importar productos electrónicos. Emprendió su primer viaje en 1994, cuando China ya se perfilaba como potencia productiva global. Viajó sin tarjeta de crédito y con comida casera guardada en su equipaje. Su padre, originario del pueblo de Guaqui, a orillas del lago Titicaca, se quedó huérfano a los seis años en la época de la Revolución Nacional de 1952 y emigró a la ciudad de El Alto —colindante a La Paz— a buscarse la vida. Trabajó en una fábrica de confección de ropa y fue representante sindical. Hizo estudiar a sus hijos, aunque pronto se dio cuenta de que el comercio proporcionaba más beneficios que las promesas de progreso asociadas a una buena educación. Con todo, su hijo Ramiro concluyó el bachillerato y tiene dos tiendas: una en el mercado de la calle Huyustus, donde vende al por mayor a comerciantes bolivianos y del sur peruano, y otra de venta al por menor en la calle Eloy Salmón. «Ahora le hemos dado la vuelta», dice Yupanqui sin disimular su satisfacción. Sus palabras sintetizan tanto el éxito económico como el desafío de una nueva generación de comerciantes «cholos» a la hegemonía de las elites tradicionales. (...) Moisés Flores, un emprendedor popular de la ciudad de El Alto, se dedica a la importación de camiones europeos de alto tonelaje y dirige una empresa de transporte. Pese al éxito económico que supone manejar un parque automotor de 150 camiones, sigue llevando la contabilidad de su empresa en pequeños cuadernos, uno por cada camión. En otros tiempos, el sector financiero formal no dirigía sus esfuerzos comerciales hacia personas como el señor Flores, debido a sus formas de contabilidad precarias, su procedencia indígena o el barrio donde viven (que sin duda no permite ver su riqueza). Pero ahora son sujetos de crédito. En los últimos años, algunas entidades financieras han caído en la cuenta de que este tipo de empresarios registra los niveles más bajos de mora y se han acercado a ellos. Para trabajar con estos emprendedores emergentes, los bancos han tenido que reformular sus procedimientos y requisitos de concesión de préstamos, con el fin de adaptarlos a las necesidades específicas de un desbordante comercio popular e informal. (...) Mercedes Quispe vende autos usados los jueves y domingos en la feria 16 de Julio de El Alto. Los autos los importa de la zona franca de Iquique, donde los compra a revendedores paquistaníes. El resto de la semana vende teléfonos celulares al por mayor en pequeños pueblos en el norte y este de Bolivia. Los celulares se los proporciona su hermano, que importa una variedad de productos de China y que también tiene contratos con empresas formales para el aprovisionamiento de materiales, desde cables de alta tensión hasta uniformes e insumos para su tienda de muebles. Toda esta actividad comercial reticular genera una valiosa combinación de conocimientos sobre mercados locales y externos, localismo y cosmopolitismo, al tiempo que propicia que los linajes tradicional-familiares se transformen en vínculos socioeconómicos de más largo alcance” (Tassi, et.al., 2012, 94, 99,101).

Al final del artículo, se puede leer que los aymaras son un grupo que *“está mostrando la otra cara de la globalización, uno más entre los pequeños emprendedores girama de Kenya, los comerciantes yemeníes de la tribu hadrami o las familias de importadores de la ciudad vieja de Damasco”*. Son actores emergentes en la economía global y, en el caso específico de Bolivia, dicha eclosión comercial y de acumulación de capitales, *“se ha manifestado en el momento de mayor bonanza económica que quizás haya vivido el país en su historia. No se ha producido como fenómeno localizado de reacción a un mercado global capitalista excluyente, sino más bien en diálogo constante y directo con lo global, a partir de alianzas internacionales estratégicas”* (Tassi, et.al., 2012,104, 105).

Se ha demostrado que la rutina de los flujos y reflujos económicos en Bolivia se rige bajo el patrón del capitalismo global, por lo tanto, un discurso que en sus pretensiones

políticas recoja y reinterprete los intereses individuales que sólo buscan acumular riqueza de manera privada es una manera de ser coherente con la proclamación ideológica y las prácticas económicas rutinarias que se desenvuelven entre lo local y lo global.

En este sentido, es necesario buscar un equilibrio entre las variables jurídicas, económicas y políticas del liberalismo, adecuándolas a la realidad socio-cultural boliviana para no repetir los aspectos negativos que se generan cuando se prioriza una variable y se subalternizan las otras y solo se busca generar riquezas privadas disminuyendo la fuerza y presencia del Estado, como nos muestra la experiencia histórica, un tanto nefasta, del neoliberalismo de los años 90 en Latinoamérica.

El respeto al individuo político que piensa críticamente liberado de cualquier interés corporativo, la garantía de sus derechos, su libertad para hacer empresa y la independencia de los poderes del Estado, pueden ser los elementos, entre otros, que otorguen el anclaje ideológico del replanteamiento del discurso liberal como una forma de proponer un proyecto político alternativo, en el contexto del pluralismo político, como nos dice la Nueva Constitución Política del Estado, aprobada en el referéndum del 25 de Enero de 2009 en Bolivia, para generar espacios públicos autónomos donde la opinión pública pueda interpelar como forma de ejercer la democracia, como también articular voluntades políticas soberanas.

A manera de conclusión

La crisis del discurso liberal manifiesta en los actores políticos e intelectuales opositores porque no plantean sustantivamente nada alternativo es una realidad política que provoca cuestionar, ya que carecen de una identidad política creíble que le ayude crear pertinencia grupal, su actividad política es insuficiente porque no superan su etapa materialista, no son originales y novedosos con sus objetivos políticos, no privilegian discursivamente el respeto a la institucionalidad estatal en todos sus niveles (sólo cuestionan al gobierno central), no leen adecuadamente las demandas sociales de cada periodo del desarrollo histórico para articular mejor sus relaciones con los diferentes sectores sociales y por último, son incapaces de reconocer como recurso el capital electoral que implica el voto disperso.

Por ejemplo, en las elecciones generales del 2009, las propuestas ideológicas de la oposición boliviana fueron ambiguas y sin capacidad de cohesión ideológica porque no supieron identificarse colectivamente, relacionarse, articularse y plantear objetivos claros como la visión de país, la prueba más contundente de esto fue el 63% del electorado que votó por el Movimiento al Socialismo. En el actual periodo preelectoral 2014, Unidad Nacional de Doria Medina y el recientemente creado Movimiento Demócrata Social de Rubén Costas, continúan con propuestas tibias sobre Estado, Economía y Sociedad, y solo se limitan a denunciar los desaciertos del gobierno para aparecer en el espacio de la interdiscursividad mediática. En el caso del Movimiento Sin Miedo de Juan del Granado, son reproducciones de las propuestas vigentes y hegemónicas del Movimiento al Socialismo.

Por otro lado, la hegemonía discursiva anclada ideológicamente en el comunitarismo aymara, claramente manifiesta en los escritos de García Linera, y que fundamenta el andamiaje teórico de la “descolonización” y el “proceso de cambio”, se está sabiendo renovar comunicativamente, pues está en proceso de reinterpretación de la integración Estado-región, como forma de superar su contradicción histórica⁶, gestionando

6 az el ensayo histórico-político “Nacion y Estado en Bolivia” de Isaac Sandoval.

grandes cantidades de recursos económicos en Santa Cruz de la mano de los empresarios privados.

Por lo tanto, Ramiro Yupanqui, Moisés Flores y Mercedes Quispe son la expresión más objetiva de la práctica comercial local-global contemporánea en Bolivia, quienes están en sintonía con los intereses prácticos que demuestra el empresariado cruceño, lo cual es legítimo desde la perspectiva de sus intereses sectoriales. Sin discusión alguna, dichas personas, de origen aymara representan un modelo de acumulación capitalista y progreso económico, y que además están forjando una suerte cultura empresarial donde la voluntad individual prevalece sobre la voluntad colectiva.

En este sentido, la práctica capitalista del individuo amerita tener otra lectura política, un pensar allende de la experiencia socio-económica nefasta del periodo neoliberal de los años 90, que sugiera un debate abierto con las teorizaciones hegemónicas, las cuales, en el marco de la identidad colectiva, plantean la fusión de lo político y lo económico sobre la voluntad individual.

La libertad individual, como nos lo recuerda Amartya Sen, es un elemento central en cualquier valoración de la sociedad y es el fundamento para plantear la libertad política. Por ello, hay que entender al liberalismo desde la perspectiva de la libertad política del individuo, como voluntad que incide responsable y racionalmente en los asuntos de los intereses colectivos y no al revés. De esta manera, la libertad económica que expresan Ramiro, Moisés y Mercedes podría ser experimentada por otros individuos, con la tranquilidad y la certeza de que no se verán perjudicados por los intereses ideológicos de las identificaciones colectivas. Estas libertades deben tener como marco referencial el respeto a la institucionalidad estatal, a las normas y procedimientos legales que permitan claridad en el desempeño de cualquier iniciativa, la autonomía de los poderes, el juego de los pesos y contrapesos, la libertad irrestricta de expresión, el respeto de los derechos adquiridos y básicamente el sometimiento a una cultura impositiva.

Atraverse a pensar en sentido contrario a la moda intelectual en Bolivia puede considerarse como una aventura sin sentido cuando se ha reconfigurado la estructura estatal local, meso y nacional, se ha replanteado la concepción filosófica e ideológica de hacer política, y se ha dado un cambio de actores y sujetos en el direccionamiento del poder. No obstante, consideramos democrático sugerir la necesidad histórica para rescatar al individuo de la compleja relación Estado-Sociedad, proponiendo la redefinición creativa de la libertad política individual como una estrategia discursiva para ayudar a construir otra alternativa político-ideológica y así darle contenido al pluralismo político señalado en la nueva Constitución Política del Estado.

Esto es, una forma de aportar al debate político de forma abierta, en la búsqueda de rescatar el aspecto subjetivo del ser humano desde donde se motiva a buscar y luchar cada día por su libertad para pensar racionalmente, trabajar honestamente, producir materialmente, criticar constructivamente, osar ante las incertidumbres, participar políticamente y decidir de manera deliberada.

Es prudente mantener la esperanza de que la reconstrucción del discurso liberal llegue a tener viabilidad histórica si redefine sus fundamentos, proclamando que el respeto a la libertad política del individuo es una premisa incuestionable en el campo del debate y combate ideológico, como forma de darle contenido al concepto pluralismo tan de moda en la coyuntura política contemporánea boliviana.

Bibliografía

Bobbio Norberto, Matteucci Nicola, Pasquino Gianfranco, (2005) *Diccionario de Política*, México: Siglo XXI.

Caballero Teófilo, (2012) La Economía Plural y el Modelo económico, social comunitario y productivo, *Ideas y Debate*, 5, Santa Cruz- Bolivia, 52-53.

Cerroni Umberto, (1997) *Política, método, teorías, procesos, sujetos, instituciones y categorías*, México: Siglo XXI.

García Linera, Alvaro. *Estado Multinacional*, La Paz: Malatesta, 2005.

Gray John, (1990) Los liberalismos de Mill y los otros, *Estudios Públicos 37*, Santiago-Chille: Centro de Estudios Públicos, 92.

Kaiser Axel, (2009) *La Fatal Ignorancia*, Santiago: Instituto Democracia y Mercado.

Mansilla H. C.F., (2012) *Las flores del mal en la política*, Santa Cruz: El País.

Mayorga Fernando, (2009), *Antinomias*. Cochabamba: CESU-UMSS.

Montesquieu, (2003) *Del Espíritu de las Leyes*. México: Porrúa.

Morales Juan Antonio, (2012) El Papel del Estado en una sociedad democrática, *LIBERA*, 1/2012, La Paz, 13-31.

Navia, Roberto. Un 53% de los ciudadanos reprueba la gestión de Evo, *El Deber* 05.08.2012: 10.

Prélot Marcel, (1971) *Historia de las ideas políticas*. Buenos Aires: La Ley.

Sen Amartya K., (2003) *La libertad individual como compromiso social*. La Paz: FES-ILDIS Plural.

Suvelza, Franz Barrios. *El discurso neoliberal boliviano y la crisis de sus científicos sociales*. La Paz: Malatesta, 2005.

Tassi Nico, Arbona Juan Manuel, et al. *El desborde económico popular en Bolivia, comerciantes aymaras en el mundo global*. *Nueva Sociedad*, Septiembre-Octubre (2012), Nro.: 241, Buenos Aires-Argentina, pp. 94- 99-101.

van Dijk Teun A., (2003) *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel.

Zegada, Maria Teresa. El rol de la oposición política en Bolivia (2006-2009), Carlos Camargo, Luis Alberto Garcia, et al. (Coord.) (2010), *Mutaciones del campo político en Bolivia*. La Paz: PNUD, pp. 167-196.

Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1992.

Descubrir y crear una legitimación en el poder

Discovering and creating political legitimacy

Pablo Ivankovich Ortler

Breve Curriculum académico

Estudiante de Ciencias Políticas. Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires.

Dirección electrónica

pabloivankovich@gmail.com

Afiliación institucional

Becario LIBERA

Resumen

A partir de la “Crítica a las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana” (2003) de Fernando Molina se realiza una comparación de la misma con las reformas del gobierno actual del presidente Evo Morales, para determinar su relación, influencia y cuál es el *núcleo de verdad* que descubre en Bolivia para acceder al poder democráticamente, cuando declara desde sus principios ideológicos, su deseo por quebrar las libertades democráticas.

Palabras clave:

Nueva izquierda; reformas; Evo Morales; libertades democráticas

Abstract

Considering Fernando Molina’s book “Critics on the political ideas of the new Bolivian Left” (2003) a comparison is made with the actual governmental reforms of President Morales, to determine its relationship, influence and which is the *truth core* that discovers in Bolivia to reach power democratically, when he declares from his ideological principles, his desire to ignore and break the democratic liberties.

Keywords

New left; reforms; Evo Morales; democratic liberties.

Introducción

“Un error resulta tanto más peligroso cuanto mayor sea la proporción del núcleo de verdad que contiene” (Ratzinger 1985, 193) escribió alguna vez el cardenal Ratzinger. Esta idea servirá para aclarar qué se busca entender en el presente trabajo; ¿por qué la población boliviana asiente o tolera un gobierno que progresivamente elimina ciertas garantías o derechos propios de la democracia representativa?; ¿Qué verdad/verda-

des descubre el grupo *Comuna* para, una vez conquistado el poder, justificar algunas medidas autoritarias del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS)?¹²

Comuna fue un grupo intelectual formado principalmente por Álvaro García Linera, Raúl Prada, Luis Tapia, Raquel Gutiérrez y Félix Patzi, que toma su nombre como homenaje a la Comuna de París de 1871.³ Este grupo intelectual, se ha encargado de teorizar el surgimiento y accionar de algunas organizaciones corporativas en Bolivia de vida relativamente corta, como los sindicatos cocaleros, la Coordinadora del Agua de Cochabamba (nacida el año 2000), el llamado Estado Mayor del Pueblo (formado en 2003 para coordinar las movilizaciones cocaleras y otros grupos de trabajadores); y a los partidos políticos de la misma corriente MAS-IPSP y MIP (Movimiento Indígena Pachakuti).

Fernando Molina llamó a *Comuna* la ‘nueva izquierda boliviana’ en su ‘Crítica a las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana’ (2003). Se ha escogido este texto ya que Molina parece adelantarse a algunas políticas que esa ‘nueva izquierda boliviana’⁴ llevó a cabo una vez que conquistó el poder a través de la figura de Evo Morales.

La relación entre *Comuna* y el gobierno del MAS es clara porque varios de sus miembros ocuparon importantes cargos de gobierno, como por ejemplo Álvaro García Linera que es vicepresidente desde 2006. Progresivamente sus miembros fueron apartándose del gobierno hasta que en 2011 *Comuna* se disolvió, tras la emisión de un manifiesto, muy crítico del nuevo poder en Bolivia. Vale la pena mencionar que quienes lo suscriben fueron el vivero intelectual del proceso de la “revolución democrática cultural”. Este manifiesto de los antiguos miembros de *Comuna* cataloga al gobierno de Evo Morales de autoritario y realiza una crítica en cuatro aspectos principales “lo que manifestamos... respecto a las reservas internacionales, los hidrocarburos, la frustración del proceso nacionalizador o la falta de construcción de las instituciones de la nueva democracia aquellas contempladas en la nueva Constitución y que le darán cuerpo al Estado plurinacional comunitario, son veraces” (Cf. Lazarte 2011). Este tipo de políticas, que buscan reformar o revolucionar la sociedad, suelen aparecer en tiempos de crisis. En Bolivia son el resultado de la situación política después del año 2000, cuando la corrupción, los altos índices de pobreza y la necesidad de integración política, económica, social, cultural, etc., hicieron evidente la necesidad de cambio. Este puede ser considerado el ‘núcleo de verdad’ que utiliza *Comuna* para crear un relato que legitime su acceso al poder por vía democrática.

No en vano para ellos el año 2000 será el punto de inflexión decisivo en la historia contemporánea boliviana. En este contexto, las propuestas de la nueva izquierda boliviana se presentan a sí mismos como única solución posible a la crisis institucional que se vivía por aquel entonces. Y son justamente estos sentimientos los que la nueva izquierda se ha especializado en politizar y teorizar con mayor efectividad que sus adversarios.

- 1 El nombre propiamente dicho del MAS, es MAS-IPSP (Movimiento al Socialismo – Instrumento Para la Soberanía de los Pueblos), éste último, es el verdadero nombre del partido de Evo Morales, y las siglas MAS luego fueron compradas por el partido por una cuestión de marketing político que no se discutirá a lo largo de ésta presentación por su brevedad.
- 2 Vale aclarar que más que ser un partido homogéneo, conforma una suerte de archipiélago de grupos identificados por objetivos comunes.
- 3 Revolución que en 1871 acabó con el ‘régimen burgués’, sin llegar a sustituirlo por la dictadura del partido único.
- 4 Si bien hoy, 2013, no se puede utilizar más el término de ‘nueva izquierda’ para referirse a este grupo intelectual, se ha preferido mantener la denominación oficial del texto de Molina.

Es por esto que el objetivo de éste trabajo, es comparar el texto de Fernando Molina ‘Crítica a las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana’ (2003) con las principales reformas del gobierno de Evo Morales.

Para ello, en primer lugar se presenta un resumen, capítulo por capítulo de la obra de Molina “Crítica a las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana”. Posteriormente se detallan algunas de las más significativas reformas del gobierno de Evo Morales. Una tercer parte del trabajo consiste en comparar las conclusiones a las que había llegado Molina en 2003 con lo que efectivamente sucedió en Bolivia desde 2006. Finalmente se presentan las conclusiones.

1. Crítica a las ideas políticas de la Nueva Izquierda Boliviana de Fernando Molina.

1.1 La concepción de la democracia

La concepción de la democracia, según Molina, tiene dos valoraciones, una positiva, entendida como el medio de reducción de desigualdades socioeconómicas principalmente, y una negativa, comprendida como alternancia, entendida como mecanismo para evitar que la sociedad se despedace cada vez que requiere cambiar de dirigentes al mismo tiempo que se evita el abuso de quien lo ejerce. La democracia es un método pacífico para resolver las disputas humanas entorno al poder. Que los rivales decidan someterse a las mismas reglas de competición con el propósito de ahorrarse el periódico derramamiento de sangre tiene una gran importancia civilizatoria. La nueva izquierda habría tomado el concepto positivo de la democracia y lo ha llevado al extremo (Cf. Molina 2003, 9-10). Raúl Prada, por ejemplo dice que entender la democracia en un sentido pleno, es entenderla “como conflicto y lucha por la igualdad” (Cit. en Molina 2003, 10). Además, para *Comuna* la democracia y el estatismo redistribuidor se hallan unidos por un lazo inquebrantable, según esto, solo se vive en democracia en la medida en que recuperamos los recursos naturales, repartimos la tierra y evitamos privatizar la economía nacional. Dice el autor que para la nueva izquierda un gobierno que fuese popular, autónomo respecto a las potencias mundiales, capaz de reorganizar la economía nacional, reconstruir el espacio público y repartir equitativamente los bienes nacionales, aunque al mismo tiempo fuese una dictadura, sería deseable y podría considerarse democracia verdadera, una democratización. Así lo dice Álvaro García Linera “puede haber gobiernos democráticos sin necesidad de régimen electoral...” (Cit. en Molina 2003, 9). Cabe entonces preguntarse si esta concepción positiva de la democracia abre las puertas al autoritarismo. Esta noción de atribuir a la democracia la producción de una sociedad igualitaria nos puede llevar a canjear la imperfecta democracia liberal por una dictadura benévola. Entonces la pregunta sería por qué oponernos a una dictadura, incluso benévola. Molina responde que existen dos motivos principalmente, el primero es que suponiendo que el benévolo dictador fuese el indicado para la coyuntura histórica que estuviese pasando un pueblo, queda (aún) irresoluble el problema de la sucesión, pues su sucesor, no necesariamente (y no probablemente) sería igual de benévolo que dicho primer dictador. Además históricamente la democracia ha demostrado que su rol es el de evitar que la sociedad se despedace cada vez que se requiera un cambio de dirigencia. La democracia, es primero un método pacífico para resolver las disputas humanas en torno al poder, es así que los rivales deciden someterse a las mismas reglas de competición con el fin de evitar el periódico derramamiento de sangre. El segundo motivo es que una dictadura es tal porque restringe o coarta la libertad de las personas; porque en aras de una cau-

sa tan justa y buena como se quiera, impone una cierta forma de proceder y pensar, e impide otras. Al final, el control del pensamiento termina coartando el progreso con el que inicialmente se pretendió justificar el autoritarismo, y la “sociedad próspera e igualitaria” por la que se sacrificó la libertad se torna imposible.

Una tercera forma de concebir la democracia es entendiéndola como portadora de igualdad y libertad, pero la nueva izquierda hace énfasis solamente en la igualdad: “Este modo de pensar la democracia [minimalista y procedimentalista] olvida el origen y el motor de lo democrático: la querrela de las desigualdades en el corazón de lo social y lo político” (Cit. en Molina 2003, 19).

Por eso, el razonamiento de Tapia, al igual que sus compañeros de *Comuna*, no toma en cuenta los procesos políticos que condujeron a la caída de los países socialistas, dice Molina. La historia ya ha mostrado que este tipo de libertad, cuya proa apunta a la igualdad, desemboca en el totalitarismo, porque pretende que los hombres no sean socioeconómicamente distintos, y los hombres quieren serlo. Y es que el igualitarismo no es el camino más elevado ni el más sensible como se enfatiza con frecuencia, sino, es un camino imposible para la sociedad. Por su parte, Tapia insiste en que el ejercicio de la libertad para alcanzar la igualdad no debe detenerse en los “derechos” y que en cambio deben “experimentarse” otras libertades lejos del “centro político del Estado...”, en los “bordes de la política”. Es por esto que para Tapia “somos democráticos sobre todo cuando estamos en la condición de innovación política contra la desigualdad”. Por eso la ‘nueva izquierda’ es revolucionaria, quiere hacer el *borrón y cuenta nueva* social; para ella los procesos más democráticos ocurren “cuando se discute la forma de la sociedad” (Cit. en Molina 2003, 31), y es así que entienden el pluralismo liberal (la libre discusión de reformas que no afectan el núcleo del orden social) como trivial. Por eso Tapia dice que el conflicto es una pedagogía que enseña igualdad.

Ahora bien, si una democratización igualitaria llegase a triunfar (como anhela la ‘nueva izquierda’), ¿qué tipo de régimen debería gobernar? La ‘nueva izquierda’ plantea una democracia de nuevo tipo que sea igualitaria socioeconómicamente, que sea real y no simulada; capaz de incluir a la mayoría en la deliberación, participación y ya no sólo en la elección de representantes, y que sea a imagen y semejanza de los movimientos sociales; cosa que implicaría algún tipo de democracia directa.

1.2 El historicismo de la ‘nueva izquierda’

Para Molina, si queremos refutar las características de la democracia de nuevo tipo que plantea *Comuna* debemos pensar primero en el historicismo de la nueva izquierda. Para eso nos remontaremos a saber qué es la democracia para Álvaro García Linera, que asegura que la democracia minimalista y procedimental es el resultado de la coyuntura histórica que los liberales (de manera abusiva) quieren generalizar a otros momentos y situaciones. Esto puede recordar a Lenin que decía que lo único normal en la historia es la revolución y que para García Linera es la única idea que respeta las leyes lógicas de la historia. En consecuencia lo normal en la historia sería el choque contra la sociedad estable y conservadora de la desigualdad, y su derrumbamiento (que es la revolución como creía Lenin). Pero es importante también recordar, que todo el que desea un cambio por la vía revolucionaria está convencido de que será para mejor, y cree que el cambio es guiado por una “ley” evolutiva. Pero proponer que existe una ley del cambio histórico es errado porque la historia depende de las

decisiones de los hombres y no puede preverse aquello que los hombres irán a decidir en el futuro. Existe una autonomía de las decisiones que introduce un factor de incertidumbre irreductible para la previsión científica. Lo que corresponde por tanto es evaluar cada cosa o hecho social de manera independiente. Popper, por su parte, defendía los cambios progresivos y parciales ('tecnológicos') frente a los cambios holísticos o utópicos que se proponen cumplir con la "ley de la historia". Los cambios de esta segunda clase, resultan siempre incontrolables, de resultados impredecibles e injustificablemente dolorosos. Exigen que una generación se sacrifique por el supuesto beneficio de la siguiente. Pero, sobre todo, son estériles. Y es que siempre entre lo dado y lo acontecido, se interpone el hombre y su libertad (Cf. Molina, 37-43).

Como dijimos ya, para la nueva izquierda el cambio tiene un sentido predecible, un determinismo histórico que va de lo inferior a lo superior, del apogeo a la decadencia; y ¿cuál es este sentido? Seguramente el de la violenta "desigualación" que dio origen a los primeros Estados y tiende a la prometida igualdad del mañana. Por eso es que se plantea una tesis (usada por el historicismo) para explicar la ilusión del curso general de la historia. Esta tesis defiende la existencia de una memoria histórica colectiva que acumula el conocimiento de la desigualdad e impide que los nuevos movimientos sociales empiecen de cero. Su principal propugnador ha sido el marxismo que llamaba a la memoria colectiva conciencia de clase; el fascismo también tuvo su "espíritu del pueblo" y así se le fue dando nombres distintos a la misma estructura filosófica. Lo llamativo es que esta memoria colectiva es tan rara y misteriosa que ni la clase, ni el pueblo, ni la nación saben que las poseen hasta cierto momento (casi chamánico) en que se les *revela*. Raúl Prada dice que "en el imaginario colectivo se reproduce el acontecimiento cuya procedencia se encuentra en el pasado, que empero su emergencia se encuentra en el presente, actualizado". (Cit. en Molina, 49) La conclusión que es posible sacar de tal cita, es que la memoria colectiva (el imaginario colectivo) es tan larga que permite rememorar acontecimientos que ninguno de los que están recordando pudo vivir. Y esto no se trata de que los luchadores sociales repitan (que es posible por supuesto) algún hecho o hechos leídos en libros de historia, sino, de una abolición de la cronología histórica al punto que el tiempo se curva hasta volverse "cíclico", aclara Molina. Pero por muy fantasmal que sea esta memoria colectiva en la que se halla depositado el conocimiento de la desigualdad, tiene un portador. Y he aquí la más grande innovación de la 'nueva izquierda' a la tradición de la que proviene, pues este portador no es más la clase obrera como lo fue para el bolchevismo, sino, propone un nuevo sujeto llamado "multitud" (a veces "plebe") que está compuesto por las masas de pobres y marginales, que en Bolivia está impregnado fuertemente de "etnicidad", es decir, la cultura y la lengua indígenas. Y he aquí la "solución" a todos los problemas y limitaciones de la democracia existente mediante la entrega del poder a la multitud, de manera que ésta pueda tomar las decisiones *directamente*. Pero ¿por qué deberíamos empeñar en la multitud todas nuestras ilusiones de resolver el rompecabezas social, si por ejemplo un sector de ésta multitud (el cruceño) manifiesta fuertes odios en contra de los habitantes de occidente?, cuestiona el autor. Por esto la 'nueva izquierda' debe completar su panacea multitudinaria con su aversión a las instituciones democráticas y a la representación.

1.3 Aversión de la nueva izquierda a las instituciones y su teoría de los 'poderes sustitutos'

Raquel Gutiérrez afirma que la "lógica liberal" es el resultado de un crimen, es decir, de la imposición violenta de un grupo sobre la sociedad. Según su mirada la institución

electoral no es más que una renovación del estado de dominación liberal. Y también está García Linera que dice que “la democracia es una simulación ritualizada cada 4 o 5 años”. Y que “la monopolización y profesionalización de la política, es en el fondo un proceso de constitución de una nobleza de Estado...” (Cit. en Molina, 55).

Esta aversión funciona como una teoría auxiliar, imprescindible para explicar por qué la historia suele desviarse del sentido que se le había atribuido y, por tanto, para poder seguir creyendo, justamente, en que la historia tiene un sentido, que posee un “lado bueno” y un “lado malo”, que muestra “avances” y “retrocesos”, etc. Por eso la nueva izquierda afirma la existencia de unos poderes capaces de torcer las verdaderas inclinaciones de la ‘multitud’ y hacer que ésta actúe en contra de sus propios intereses. A éstos es a los que llamaremos poderes “sustitutos” porque justamente se les atribuye remplazar (con diversos métodos) la verdadera voluntad de los ciudadanos. Para García Linera las casi dos décadas de gobiernos neoliberales no fueron un producto de la sociedad, sino el resultado de la opresión a la sociedad. “El hecho de que [durante el neoliberalismo] la economía y el Estado dependan para su funcionamiento de la inversión, los préstamos, y los mercados extranjeros, *tiende a reducir a cero*, la posibilidad que seamos los propios bolivianos los que determinemos el rumbo de la economía, del Estado y de la vida colectiva...”, (Cit. en Molina, 57). Es fácil reconocer aquí el determinismo económico que *tiende a reducir a cero* las decisiones humanas en la historia. Pero ¿cuáles serían estos poderes “sustitutos”? Según García Linera “las presiones de las embajadas extranjeras, organismos internacionales e inversionistas privados” serían estos poderes “sustitutos” que habrían hecho una lobotomía a la sociedad para mantenerla “extraviada de sus propios fines” por casi dos décadas (Cf. Molina, 58). Según Luis Tapia, la globalización y el neoliberalismo conducen a la disminución de la soberanía de los Estados nacionales y alega que esto se refleja en la toma de decisiones que ya no se manejan en la esfera ejecutivo/legislativo sino, en la esfera supra y transnacional. Pero, plantea Molina, si estas afirmaciones fueran ciertas, ¿por qué Evo Morales estuvo tan cerca de ganar las elecciones del 2002?, y, si la Embajada [de Estados Unidos] tuviese control sobre las elecciones como sostenían, ¿se habría visto necesitado de manifestar su oposición al MAS públicamente, como se vio obligada a hacer? El hecho de que la presión de la ‘nueva izquierda’ haya sido capaz de poner en crisis el régimen democrático demuestra que no fue un régimen de opresión, sino de libertad. Por eso su única reacción ante el fenómeno Evo Morales (en las elecciones del 2002) ha sido llamarlo uno de los procesos de democratización que suceden gracias a la crisis del régimen neoliberal. Pero más allá de la crisis, debemos recordar que las elecciones de dicho año no fueron diferentes de cualquier otra elección desde 1985, por tanto, el *fenómeno*, Evo Morales no se dio en contra de la institucionalidad democrático liberal, sino gracias a ella. Y es que la brillante actuación del MAS en las elecciones del 2002 legitimó estos comicios (como a la democracia liberal en conjunto) y mostró que no solo funciona para unos, sino para todos. Y únicamente por inconsecuencia teórica puede considerarse el éxito electoral de Evo Morales como una democratización, cuando en realidad es la prueba del fracaso de la crítica a la democracia liberal, aclara Molina.

Finalmente debemos recordar que la teoría de los poderes “sustitutos” da una visión maniquea de la historia, Raúl Prada dice “la guerra final: la multitud contra el imperio” (Cit. en Molina, 65), muestra que la única manera de eliminar a los poderes “sustitu-

5 El 26 de junio de 2002 el embajador norteamericano Manuel Rocha recordó al “electorado boliviano que, si elige a los que quieren que Bolivia vuelva a ser un exportador de cocaína, ese resultado pondrá en peligro el futuro de la ayuda de Estados Unidos a Bolivia” (La Prensa, 27 de junio de 2002).

tos” y recuperar la democracia, para la ‘nueva izquierda’, es el nacionalismo económico (que va de la mano con sus fines igualitarios).

1.4 La aversión de la nueva izquierda a la representación y su teoría del ‘poder popular directo’

Y así debemos entender que la propuesta de democracia de la nueva izquierda, es esencialmente *antirepresentativa*, esta argumentación es errada (principalmente) por la imposibilidad material de evitar la representación política. En una frase: el pueblo completo *no cabe* en el gobierno, ni en las asambleas sindicales, comunitarias o las corporaciones de servicios. No todos participan en la toma de decisiones porque no todos asisten a las asambleas porque no quieren o no les está permitido (por ejemplo a las mujeres en algunas comunidades indígenas). La ‘nueva izquierda’ plantea que en el voto individual, el elector está “indefenso frente a las fuerzas y presiones sociales” (Cit. en Molina, 68), dice García Linera, pero lo que no parece percibir la nueva izquierda es que en la deliberación colectiva sería más complicada aún la reflexión y la toma de decisiones independientes y racionales. Por esto se considera que el voto tiene mayor legitimidad gracias a que se traslada al votante a un ambiente silencioso y secreto en el que existen mejores posibilidades (aunque no, por supuesto, la garantía) de que la decisión sea libre.

Ahora bien, si se invierte la crítica de la ‘nueva izquierda boliviana’ sobre la representación y se la toma como propuesta, la consecuencia lógica parecería ser la de dar el poder *directamente* al pueblo. Sin embargo, el verdadero sentido de la democracia reside en las obligaciones de hacer pasar por los mismos caminos legales tanto a los amigos como a los enemigos. Y es que la democracia no está para que los mejores gobiernen, sino simplemente para obligar a que todos cumplan con la ley, a no tomar la justicia arbitrariamente y, sobre todo, a retirarse después de haber cumplido su mandato.

La teoría del “poder popular directo” de la ‘nueva izquierda’, parte de una idea equivocada, dice Molina (aclarando que antes se suscribía a este discurso y ya no lo hace más, motivo que considera válido para realizar ésta crítica). Este yerro es la creencia de que la soberanía del poder político *puede ser absoluta*, es decir, que aquel que posee el poder tiene también la posibilidad de manejar totalmente los asuntos públicos según su soberana voluntad. Por eso cree que los “poderes sustitutos” definen el curso de los acontecimientos nacionales. Pero la discusión de fondo no es *quién* gobierna, si el pueblo o las clases dominantes, porque al final siempre gobernarán unas u otras élites, sino cómo hacer que las instituciones del gobierno permitan la mayor representatividad, la mayor participación, la menor arbitrariedad y la menor violencia. Y es que la democracia no garantiza el gobierno de los mejores ni de la mayoría, pero impide que los peores se perpetúen y que las minorías sean aplastadas. La democracia no siempre toma las mejores medidas para lograr la felicidad colectiva (eficientismo), pero garantiza que la adopción de medidas no dependa del capricho de un grupo cualquiera, sino, de un mecanismo formal, permanente e idéntico para todos. La democracia no concede la deseable igualdad socioeconómica, asegura el derecho a la desigualdad, y a la desigualación, y al hacerlo, precautela la dignidad del hombre.

1.5 La utopía democrática que propone la ‘nueva izquierda’

En la utopía democrática que propone la nueva izquierda, que implica un programa de transformación política en tres movimientos, los diferentes autores de “*Comuna*” sólo coinciden en los primeros dos.

El primer movimiento es descartar lo existente, no se trata de mejorar las instituciones y procedimientos para ampliar la inclusión del pueblo en el sistema político, en realidad, las reformas de este tipo son repudiadas por la 'nueva izquierda'. Raquel Gutiérrez lo explica de la siguiente manera: "Las luchas de resistencia a la dominación por parte de aquellos que conforman los polos dominados, sino son resistencias expansivas y que pongan en cuestionamiento el estado mismo de dominación [...] tienden a constituirse en factores que contribuyen a fortalecer la relación de fuerzas en su conjunto" (Cit. en Molina 2003, 89).

El segundo movimiento es construir un régimen que entregue el poder directamente a la multitud. Tal es la democracia ideal de García Linera, que elimina la representación. Porque únicamente en teoría puede haber una sociedad en la que la mayoría de los habitantes tengan igual "fuerza y poder de interpelación" que los "miembros de la anterior estructura política, de administración de lo público", es decir, los políticos profesionales. Y, ¿cómo piensa uniformar el poder de interpelación García Linera?, pues en su texto "¿Qué es la democracia?" nos da la respuesta: "Hay democracia en tanto hay producción *sustancial* de igualdad [...] y esta igualdad se verifica al momento en que cualquier ciudadano que se siente compelido a actuar en la esfera pública porta un *mínimo de poder social* que convierte su opinión [...] en una intervención eficiente y con capacidad de influir en el campo político en condiciones similares al resto de los participantes" (Cit. en Molina, 90).

El tercer movimiento sería *sustituir* las instituciones y procedimientos liberales, tomando en cuenta, que las nuevas organizaciones deben incluir al pueblo entero, aunque el procedimiento no esté del todo claro. Luis Tapia señala que la Asamblea Popular que se formó en Bolivia a principios de los 70 es el modelo. Raúl Prada cree que el éxito electoral del MAS en 2002 es el inicio del "Pachakuti" (victoria indígena y popular). García Linera, en cambio, hace su propia propuesta y dice, que este "Estado multicultural con regímenes de autonomía" debería tener, las siguientes características (Cit. en Molina, 93-94):

- a) El derecho de las nacionalidades y comunidades culturales indígenas a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía política por parte del Estado boliviano.
- b) Reconocimiento constitucional de la autonomía regional por comunidad lingüística o cultural, a fin de garantizar institucionalmente la igualdad de las culturas ante el Estado.
- c) Un Ejecutivo y una Cámara Legislativa Nacional Indígenas (aymara, qheswa (sic.)...) de entre cuyos miembros es elegido el ejecutivo del régimen autónomo. Esta asamblea ejerce sus funciones sobre la jurisdicción territorial continua de la comunidad cultural (urbana – rural) y es elegida directamente por los propios miembros.
- d) Gobierno autónomo con competencias políticas totales en el sistema educativo primario y superior, administración pública, titulación de tierras, medios de comunicación, impuestos [...] y recursos naturales (agua, bosques, flora, fauna, recursos minerales e hidrocarbúricos)...

Esta propuesta no evita la representación política, sólo le da un carácter étnico; no garantiza que el pueblo adquiera la "misma fuerza y poder de interpelación" que los

políticos profesionales, solamente establece instituciones en las que se expresarán los políticos profesionales indígenas. Esta propuesta de “una justa etnización positiva de determinadas estructuras estatales” no sólo es inviable, sino que llama a convertir las innegables diferencias étnico-culturales del país en divisiones raciales y racistas de imprevisibles consecuencias, se trataría de un proyecto cuya realización solo podría darse por la imposición autoritaria y totalitaria.

2. Reformas del gobierno de Evo Morales Ayma

Se ha considerado conveniente a lo largo de éste trabajo analizar y comparar, únicamente una reforma por cada temática troncal del *proceso de cambio*, con el fin de no extendernos demasiado en la descripción, sino, en la comparación y conclusión. En éste primer apartado describiremos una reforma política (aceptación constitucional del derecho a reelección presidencial); una reforma cultural-simbólica (el cambio de nombre y bandera al país); una reforma judicial (el cambio del período de labor de los jueces de la Corte Suprema a un lapso de 6 años sin posibilidad a reelección); una reforma educativa (ley Avelino Siñani – Elizardo Pérez); y una reforma social (la aplicación de la política del Vivir Bien o Suma Qamaña).

La reforma política que facilitó la posibilidad de reelección de Evo Morales el año 2015, lleva intrínseco el cambio de Constitución Política del Estado el año 2008, lo que además de cambiar el nombre al país, generó un cambio de amplia magnitud en muchas de las esferas de la vida política y social boliviana, pero ese será un tema para otro trabajo de mayor extensión y profundidad. Y es que lo que interesa de éste cambio de Constitución (para entender ésta reforma) está claramente explicitado en el anuncio que hizo el 20 de mayo del presente año, el vicepresidente Álvaro García Linera (mientras se encontraba ocupando el cargo de presidente en ejercicio) donde promulgó la Ley de Aplicación Normativa que ampara la reelección del actual presidente de Bolivia, Evo Morales Ayma. Según explicó García Linera, el artículo 168 de la nueva Constitución Política del Estado (NCPE) avala la reelección del Presidente y Vicepresidente del país por una única vez, luego de cumplir su mandato constitucional de 5 años, y según alega el vicepresidente, al ser aprobada la nueva Constitución Política del Estado en enero del año 2009, se interrumpió el mandato del presidente Morales sin llegar a concluir (“se le ha robado un año de gobierno” alega), y fue nombrado presidente del Estado Plurinacional de Bolivia en diciembre de ese mismo año, por lo que el mandato 2010-2015 sería el primer mandato completo como presidente del Estado Plurinacional de Bolivia.

Un importante hito en la reforma cultural-simbólica, fue la aprobación de la nueva Carta Magna tras el referéndum del 25 de enero del 2009, donde con un 61,43% de los votos, Evo Morales anunció el cambio de Constitución, y de su mano, el cambio de nombre del país de República de Bolivia a Estado Plurinacional de Bolivia. Morales definió este cambio como el que “permitirá refundar el país desde la unidad, la igualdad y la dignidad y caminar hacia la reconciliación nacional”. Además, estrechamente ligado a este suceso, se encuentra el anuncio de la wiphala como símbolo oficial del Estado; según reconoce la actual Constitución Política del Estado en su artículo 6to.: los símbolos del Estado Plurinacional son la bandera tricolor: rojo, amarillo y verde; el himno boliviano; el escudo de armas; la wiphala; la escarapela; la flor de la kantuta y la flor del patujú.

La reforma judicial, también especificada en la Nueva Constitución Política del Estado, en la segunda parte, título III, sección I, se tipifica en el artículo 183, apartado I, que “las Magistradas y Magistrados, no podrán ser reelegidos ni reelectos. Su período de mandato será de seis años”.

La reforma educativa, que se expresa en la ley Avelino Siñani – Elizardo Pérez, promulgada el 20 de diciembre del año 2010, que implicará inclusión con las tradiciones autóctonas, el aprendizaje de una lengua originaria, la capacitación en conocimientos técnicos y otras. A cambio de una disminución de algunos requerimientos de la antigua malla curricular, como por ejemplo, la disminución de horas de la lengua extranjera.

Finalmente, queda detallar la reforma social, el planteamiento del Suma Qamaña o del *Vivir Bien*. En la nueva CPE boliviana se aclara en el artículo 8º, apartado I, que “el Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien)...”. ¿Qué es este *vivir bien*? El Suma Qamaña (‘Vida en plenitud’ en aymara) es el equilibrio material y espiritual del individuo (saber vivir) y la relación armoniosa del mismo con todas las formas de existencia (convivir, con la naturaleza en general).

3. Comparación de las ideas políticas del grupo “Comuna” con las reformas del gobierno de Evo Morales

Fernando Molina, antes de que el MAS asuma el poder, escribió “[...] si [se] hubiese barrido la estructura estatal existente entonces, una nueva estructura hubiera tenido que nacer para servir de sostén a la sociedad, siendo *necesario proporcionarle nuevas burocracias, [...] y normas, símbolos y hábitos*, en una palabra, que habríamos tenido que volver otra vez al sistema de instituciones” (Molina, 79). Y continúa “[y es que] si acaso se efectuaran los proyectos de transformación social de la nueva izquierda, el poder tampoco recaería en el pueblo, sino en las instituciones nuevas (sin duda representativas)...” (Molina, 83). Lo que se puede traducir en, *proceso de cambio*, este proceso de transformación del país como *resurgir* del país, no puede prescindir de instituciones representativas.

La primera reforma del *proceso de cambio* referida en este trabajo fue a la reforma constitucional que permitió entre otras cosas la posibilidad de una reelección presidencial. Y si bien esta medida ha llamado la atención del grueso de la población (incluyendo miembros del oficialismo), y toda la oposición ha denunciado el intento de perpetuación en el poder por parte del MAS, este tipo de medidas eran en cierta manera previsible, con frases de García Linera.

La segunda reforma mencionada es el cambio de denominación oficial del país y la adición de la wiphala como símbolo patrio. Como ya se dijo la nueva estructura necesitaría nuevos [...] símbolos. Y es parte de esa *reconstrucción* del país que necesita de simbolismo, incluso mágico en el que se desenvuelven las tradiciones indígenas. Éste proceso también era previsible si se tiene en cuenta lo descrito por García Linera en su planteamiento de la nueva democracia que debía regir Bolivia una vez abolido el “neoliberalismo”; “El derecho de las nacionalidades y comunidades culturales indígenas a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía política por parte del Estado boliviano” (Cit. en Molina, 93) siendo necesario un “gobierno autónomo con competencias políticas totales en el sistema educativo primario y superior, administra-

ción pública, titulación de tierras, medios de comunicación, impuestos [...] y recursos naturales (agua, bosques, flora, fauna, recursos minerales e hidrocarbúricos)..." (cit. en Molina, 94), se plantea el dilema de la unificación, y es así como se llega a pensar la unificación de estas *nacionalidades indígenas autónomas* con el Estado a través de ese misticismo del que se halla cargado el gobierno cooptando la mayor cantidad de símbolos para identificar a la mayor cantidad de éstas *nacionalidades* y no enfrentarse a una incoherencia teórica.

Se dio en Bolivia una reforma judicial. Los cargos de juez no se desempeñan por un plazo vitalicio a diferencia de la mayoría de los países del mundo y, tal vez lo que más caracteriza a la reforma es que está supeditada a la elección *popular* entendida como contrapunto a las élites. Y ésta erradicación de las voces de las minorías y *élites* se halla en cada uno de los textos de *Comuna* desde las frases casi cinematográficas de Raúl Prada "la guerra final: la multitud contra el imperio", pasando por la aversión a la representación de Luis Tapia "[se debe] revertir la representación que sustituye, delega y, en fin, excluye, por procesos de creciente y extensa autorrepresentación y presentación o presencia en la política...", hasta llegar, finalmente, a García Linera "Los representantes [...] no son más que el antiguo rey revivido, pero con muchas cabezas, alternativamente posesionadas".

La promulgación de la ley Avelino Siñani – Elizardo Pérez, aprobada el 20 de diciembre del 2010, es también una reforma que estaba prescrita en los textos de *Comuna*, puntualmente, Álvaro García Linera al trazar los lineamientos de la nueva democracia que deberá conducir el país, dice en una de las características que debe tener dicho gobierno es: "[un] gobierno autónomo con competencias políticas totales en el sistema educativo primario y superior..." (cit. en Molina, 94) y que se ve concretado en la promulgación de ésta ley donde es el Estado y la comunidad (o barrio) que ha de ser independiente y autónoma en la jurisdicción de su territorio, por ende, son ellos quienes toman las decisiones de los lineamientos con los que se debe formar a los jóvenes de cada uno de los establecimientos educativos de cada comunidad (o barrio). Tomando en cuenta la importancia de lo simbólico, es que se plantea como obligatoria la instrucción en una lengua originaria (de la región) y en el Suma Qamaña o *vivir bien/plenamente*.

Y finalmente queda entender la reforma social que implica la política de Suma Qamaña, esta misma que implica *vivir bien* o plenamente, en equilibrio con el cosmos, la madre tierra, que promueve además la protección medio ambiental y el buen trato con los pares. Un claro ejemplo, es la ley 45 del 8 de octubre del año 2010 contra el racismo y toda forma de discriminación, pero esta ley, antes de ser una solución a los problemas étnico-raciales del país, se ha convertido en un factor de división y de clarificación de las diferencias más amplio aún. Incluso esto se halla previsto en el texto de Molina cuando dice: "[el problema de la propuesta etnicista de *Comuna* es que] no solo es inviable [...], sino que llama a convertir las innegables diferencias étnico-culturales del país en divisiones raciales y racistas de imprevisibles consecuencias" (Molina, 96).

Conclusiones

El grupo *Comuna*, partiendo de un conjunto de verdades innegables de inequidad en la sociedad boliviana contemporánea, ha sabido utilizarlas políticamente creando un discurso que legitimó su ascenso al poder por la vía democrática. Esta 'nueva izquier-

da' boliviana, como la llamó Molina en 2003, se consideraba vanguardia del cambio inevitable que traería la historia, devolviendo a los 'oprimidos' la igualdad perdida de la que todavía guardan memoria. Se presentó también como una característica de *Comuna* una aversión por la democracia liberal-representativa, a la cual denunciaron como 'poder sustituto' que aparta a la sociedad de sus propios intereses. Una vez alcanzado el poder iniciaron un proyecto de transformación radical del país en diversos estratos (político, cultural-simbólico, judicial, educativo, y social) como medio de objetivación de su deseo de refundar la nación boliviana en función a regresar a esa igualdad primigenia.

Y es que así podemos entender mejor el título del trabajo, *descubrir y crear una legitimación en el poder*. La necesidad de cambio era evidente en Bolivia en la primera década del siglo XXI. El 'logro' de *Comuna* no se encuentra en 'descubrir' los casi permanentes males bolivianos. Hacía falta además crear un discurso lo suficientemente verosímil como para convencer a gran parte de la población de que ese cambio necesario se consolidaría en y a través de la figura de Evo Morales. Ese fue su verdadero logro.

Pero al poner en práctica una democracia de nuevo tipo, participativa y pretendidamente directa, el gobierno del MAS ha entrado en conflicto con las formulaciones teóricas que proponía *Comuna* y el propio García Linera, por ejemplo al mantener un sistema de representación. Son justamente este tipo de problemas entre teoría/práctica los que denunciaron los demás miembros de *Comuna* en su manifiesto y que determinaron su alejamiento del gobierno. Para ellos habría que ser aún más consecuentes con las formulaciones teóricas.

Recordemos entonces la idea de Ratzinger con la que iniciamos este trabajo "*un error resulta tanto más peligroso cuanto mayor sea la proporción del núcleo de verdad que contiene*". Algunos peligros frente a los cuales los bolivianos nos enfrentamos son; que el gobierno del MAS parece ser el único que propone un discurso verosímil a la sociedad civil. Eso implica que los partidos de oposición no están generando discursos alternativos que puedan explicar con suficiente veracidad lo que está sucediendo en el país y por lo tanto movilizar políticamente a la población. Esta ausencia le otorga al actual partido de gobierno una ventaja política notable.

Como todo partido de gobierno se ve obligado a reafirmar constantemente su propio discurso, lo que plantea el problema de que la realidad no siempre se corresponde perfectamente con ese discurso. Su ventaja está en que al no existir otro discurso alternativo, los límites hasta los cuales se puede forzar esa verosimilitud son muy amplios.⁶

Lo que nos lleva a reflexionar sobre la aceptación que los bolivianos parecemos tener hacia regímenes autoritarios. ¿Por qué es posible afirmar esto? Porque el discurso que el gobierno del MAS ha creado es lo suficientemente verosímil como para que muchos no perciban sus rasgos autoritarios; o si los perciben, tiendan a minimizarlos y restarles importancia. Se han creado los medios necesarios para que se acepte un régimen de

6 Resulta interesante señalar en este punto la obra de García Linera *El "oenegismo", enfermedad infantil del derechismo (O cómo la "reconducción" del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, que intenta ser una respuesta al manifiesto publicado por los ex miembros de *Comuna*. En este texto García Linera responde punto por punto a las críticas de aquellos. El neologismo 'oenegismo' es un buen ejemplo de cómo el pensador Linera debe readaptar el discurso para justificar las acciones del político Linera.

este tipo como un momento necesario para la consolidación de ese proceso de cambio patente que justificó el surgimiento del gobierno en primer lugar. En este contexto la necesidad de alternancia política, como una de las principales características de la democracia liberal-representativa,⁷ ha pasado a segundo plano. Eso implica que el principio de recambio regular de gobernantes sea también un elemento secundario, así se explica que la reelección de Evo a partir de una reinterpretación arbitraria de su propia Constitución política. Lo que ni el propio gobierno tiene en mente es que ese recambio procura evitar el desgaste que provoca el ejercicio del poder.

Otro problema es el emborrachamiento en el poder, que ha llevado a que ellos mismos nieguen en la práctica los lineamientos que deberían tener su gobierno, dándose atribuciones que antes criticaban en los gobiernos anteriores. Si recordamos, García Linera afirmaba que una democracia podía prescindir de elecciones, sin embargo, el gobierno del MAS ha hecho de estas una constante fuente de legitimación política, organizando casi anualmente algún tipo de proceso electoral. El más claro de todos fue el referéndum para la revocatoria de mandato que él mismo convocó.

Todo esto lleva a pensar que aquél que quiera ocupar el poder en Bolivia, debería enfocarse en construir un discurso lo suficientemente veraz que explique el mismo *núcleo de verdad* que ‘descubre y crea’ *Comuna* y así hacerse con el poder democráticamente. O más aún empezar a generar uno nuevo que entregue a la población explicaciones veraces de la necesidad de alternancia, democracia representativa y descentralización del poder.

Finalmente, parece importante tomar en cuenta que muchas de las ideas políticas que maneja el gobierno de Evo Morales Ayma, no son pura imitación de otro régimen (chavista, kichnerista, correista, ni otro “ísta”), si bien debemos admitir que existe una estrecha relación entre los regímenes del Socialismo del Siglo XXI. El gobierno del MAS goza de cierta independencia ideológica, pues ha adaptado su pensamiento a la idiosincrasia propia del país, como se ha visto a lo largo del trabajo que es, por cierto, probablemente uno de los factores que lo solidifica en el poder y su más grande contribución a la línea ideológica que lo precede.

Esta ‘independencia ideológica’ permite a la ‘nueva izquierda’ y al MAS ser los primeros en explicar satisfactoriamente la realidad boliviana contemporánea al tiempo que la van creando con sus acciones de gobierno, de modo que grandes sectores de la población acepten las transformaciones radicales como necesarias, sin prestar atención en los atropellos contra las garantías personales y los derechos propios de la democracia representativa.

7 Cf. apartado 2.1 La concepción de la democracia.

Bibliografía

Molina Fernando, (2003) *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*. La Paz, Eureka ediciones.

Ratzinger Joseph, (1985) *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC.

Lazarte Jorge, 2011. [http://www.hoybolivia.com/Blog.php?IdBlog=37233&tit=intelectuales disidentes del mas y el poder](http://www.hoybolivia.com/Blog.php?IdBlog=37233&tit=intelectuales%20disidentes%20del%20mas%20y%20el%20poder). Consultado 11/08/13

Constitución Política del Estado, (2009) La Paz, Gaceta Oficial de Bolivia.

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, (2013) Noticias del mes de mayo.

Elementos económicos en la Ciudad de Dios de San Agustín

Economic notions in Saint Augustine's The city of God

Bernardo Prieto

Breve Curriculum académico

Estudiante del primer año de Economía (UCB) La Paz

Dirección electrónica

berni8pv@gmail.com

Afiliación institucional

Becario LIBERA

Resumen

En este trabajo se examina, bajo una perspectiva económica la *Ciudad de Dios* de San Agustín, donde se examinan los conceptos más importantes, para poder finalmente identificar el papel de la libertad en el sistema teórico agustiniano.

Palabras clave:

San Agustín, filosofía económica, libertad, ética, elección.

Abstract

In this work, the Saint Agustín's *City of God* is analyzed by an economic perspective, examining the principal concepts, being able to identify the role of liberty in the theoretic system of Saint Augustine.

Keywords

Saint Augustine, economics philosophy, liberty, free will, ethic.

«*Quid salvum est si Roma perit?*»

Jerónimo, Ep. 123, 16

Introducción

La Ciudad de Dios fue escrita por San Agustín hace dieciséis siglos. En líneas generales se podría decir que es una apología del cristianismo frente a las acusaciones de los paganos (Libros I-X) como también una obra que presenta a la cristiandad como modelo de vida para todos los hombres (Libros XI-XXII). San Agustín tardó 15 años en escribirla (entre 412 y el 426 D.C) y fue según sus palabras su "Magnum opus et arduum" es decir su obra máxima y más difícil (Brown 1970, 100). ¿Qué interés puede despertar actualmente esta obra?

Una de las razones (Brown, 101) por la cual San Agustín comenzó a escribirla, fue la invasión de Roma por Alarico I. Hecho que produjo un gran impacto psicológico en los ciudadanos romanos, quienes vieron destrozado el símbolo de todo lo que alguna vez había sido el centro de su mundo. San Agustín ensayó una brillante respuesta, y al hacerlo dejó un texto rico y complejo ¿Acaso leer esta obra no es un ejercicio de bizantinismo; frente a tantos problemas económicos, sociales y políticos, que asedian al mundo contemporáneo y exigen un pronta y eficaz solución?

Se podría afirmar que La Ciudad de Dios fue una de las grandes ideas que vinieron a constituir la civilización occidental. Tal vez analizarla nuevamente nos ayude a entender ciertas problemáticas modernas. Si bien no existe una Roma cayéndose, la sombra de la crisis asecha a la sociedad contemporánea. El presente trabajo se interesa por ciertos aspectos económicos en La Ciudad de Dios.

En este sentido, el trabajo se encuentra también enmarcado en la necesidad de revisar, ciertos aspectos teóricos, políticos y sociales en el estudio de la economía. Para poder entender mejor ciertas variables que se escapan a una rigurosa modelización económica, o mejor dicho para poder realizar una mejor modelización económica. Al revisar el texto de San Agustín en un espacio contemporáneo, es importante intentar rescatar reflexiones que se encuentren más allá de una perspectiva cristiana, pero sin olvidar que nace de esta perspectiva.

El texto que presenta San Agustín no tiene un carácter rigurosamente sistemático, aunque guarda un plan de escritura claro. San Agustín se sirve de múltiples digresiones, y es usual encontrar diferentes abordajes sobre un mismo problema. Esto no quiere decir, sin embargo, que no presente un pensamiento riguroso y concadenado. A la usanza de la mayoría de los textos antiguos -La Ciudad de Dios- se presenta como una obra de múltiples aspectos y temáticas. El primer problema con el cual se enfrentó el trabajo, fue la dificultad de aislar los elementos que respondían a posibles conceptos económicos; el segundo problema fue la evaluación de estos elementos. Las categorías de análisis moderno, y la separación de las ciencias y campos de estudio es una forma de organización del conocimiento ignorada por los clásicos. Para ellos todas las temáticas estaban íntimamente relacionadas; así para San Agustín, su inquietud primera responde a un orden teológico y a una experiencia religiosa; plasmada, en todo caso en la formalización de un sistema moral, ésta involucra diferentes conceptos que no son estrictamente teológicos o espirituales. Precisamente los conceptos económicos en La Ciudad de Dios se desprenden directamente de sus conceptos y el sistema moral.¹

Este trabajo se encuentra dividido en cinco partes; la primera corresponde a la división en la naturaleza de los bienes, la segunda parte trata sobre la disparidad en la distribución de los mismos, la parte tercera sobre la moralidad en el uso de los bienes, la cuarta corresponde a la diferente valoración de los bienes, y por último se trata la libertad y el accionar humano en relación a los elementos descritos.

1 La Economía dio sus primeros pasos como una ciencia desprendida de la Ética y la Moral; recuérdese que antes de que Adam Smith escribiese su "Riqueza de las Naciones" escribió una "Teoría de los sentimientos morales" donde desarrolla ciertos conceptos económicos que serán ampliados, en su ya mencionada "Riqueza de las Naciones".

De los bienes materiales y espirituales

En La Ciudad de Dios es posible distinguir principalmente dos clases de bienes; los bienes espirituales y los bienes materiales. San Agustín entiende como bienes espirituales fundamentalmente los valores de fe, esperanza y amor, puesto que estos bienes responden a la necesidad de salvación del alma y de la obtención del sumo bien.² Este hecho convierte la obtención de estos bienes espirituales en el máximo beneficio al que puede aspirar el ser humano, porque a diferencia de los bienes materiales, los bienes espirituales no podrían perecer. San Agustín escribe:

“Que los Santos no pierden nada con la pérdida de las cosas temporales. Si dicen que perdieron cuanto poseían, pregunto: ¿Perdieron la fe? ¿Perdieron la religión? ¿Perdieron los bienes del hombre interior, que es el rico en los ojos de Dios?” (I, 10)

En cambio entiende como bienes materiales todas las cosas que solo satisfacen nuestras necesidades terrenales, que son de carácter perecedero y simplemente instrumentos. San Agustín escribe:

“Teniendo, pues, que comer y vestir, contentémonos con eso” (I, 10).

Dicha división es muy importante, puesto que la obtención de bienes materiales y bienes espirituales era entendida como una consecuencia directa del trato y la adoración a Dios o los dioses. En consecuencia, una mala cosecha, una hambruna o una peste eran una manifestación del enojo de una divinidad, así como también una buena cosecha era entendida como signo de bendición. La dinámica económica y en extensión todos los ámbitos de la vida, eran razonados como una transacción con la divinidad.

San Agustín argumenta contra los paganos que la adoración a los dioses no puede asegurar la obtención de ningún bien material, en consecuencia la adoración de Dios (en el sentido cristiano) solo puede asegurar la obtención de bienes espirituales. San Agustín explica esto analizando las causas de la caída de Roma ¿Por qué ningún dios salvó a la ciudad de su desgracia? ¿Por qué le fueron arrebatados todos sus bienes materiales?

“Cuán imprudentes fueron los romanos en creer que los dioses Penates, que no pudieron guardar a Troya, les habían de aprovechar a ello... Que al fin sufrió su ruina porque perdió los dioses que la custodiaban, pudiendo ser mejor la causa de este desastre el haber querido tener patronos que se habían de perder, y podían ser humillados fácilmente, sin que fuesen capaces de evitarlo?” (I, 3).

Recuérdese que según muchos de los paganos la desgracia de Roma ocurrió porque el pueblo romano dejó de adorar (al menos de forma oficial) a los antiguos dioses. San Agustín señala esta idea como errónea e ilusoria, pero sobre todo determina la imposibilidad de una relación entre los dioses romanos y la posible salvación o ruina de la ciudad. En este mismo sentido, muchos romanos (como también muchos cristianos) se preguntaban porque entonces bajo la adopción de la religión cristiana, las desgra-

2 San Agustín, Carta “Sobre la naturaleza del Bien contra los Maniqueos”, Capítulo I: Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza. Lo que es de la misma naturaleza que él no puede ser más que él mismo. Todas las demás cosas, que han sido hechas por él, no son lo que él es. Y puesto que sólo él es inmutable, todo lo que hizo de la nada está sometido a la mutabilidad y al cambio.

cias habían ocurrido³. Es decir, si la adoración de los dioses romanos no garantizaba los bienes terrenales ¿La adoración del Dios cristiano, tampoco las garantizaba? San Agustín escribe:

“Estos, blasfemando y profiriendo execrables expresiones, imputan a Jesucristo las calamidades que ellos justamente padecen por la perversidad de su vida y sus detestables crímenes, y al mismo tiempo no advierten que se les perdona la vida por reverencia a nuestro Redentor” (I, 3).

San Agustín niega con severidad el hecho de intentar atribuir al cristianismo la responsabilidad por las desgracias de Roma. También advierte que si bien bajo el cristianismo se sufrió tal desgracia, este fue el que brindó refugio, fe y esperanza a los romanos que decidieron resguardarse en los templos, llamando a los protegidos paganos a la conversión, y por consiguiente a la salvación y a la obtención de bienes espirituales, que siendo impecederos, servirían para apaciguar las desgracias de la vida.

Otro razonamiento interesante es que San Agustín no encuentra una aparente causa divina para la caída de Roma, es decir no es ni el abandono de los antiguos dioses, ni la conversión del Imperio al cristianismo. Sino que fue “la perversidad de su vida”, o como podría ser mejor entendida, la caída de Roma se debió al accionar de los mismos romanos.

De la misma forma se podría razonar que la obtención de los bienes materiales no está causada por la adoración de tal o cual dios, sino que depende netamente de las acciones de los seres humanos. En este sentido, San Agustín distingue de forma implícita los bienes que son fruto del trabajo del hombre y que están dispuestos según sus propios problemas y dificultades, haciendo posible el estudio de carácter independiente de la obtención de estos “bienes materiales”. Este carácter independiente permite el desarrollo de una filosofía moral, que puede percibir de mejor forma las relaciones humanas. De esta manera, San Agustín hace posible el desarrollo de la ciencia económica, al separar la naturaleza de los bienes.

De la disparidad en la distribución de los bienes.

A partir de la desvinculación sobre la naturaleza de los bienes espirituales y bienes materiales, San Agustín puede explicar mejor la disparidad en la distribución de los mismos ¿Por qué el justo vive pobre? ¿Porque el malo goza de riqueza?

“...pero al mismo tiempo quiso que estos bienes y males temporales de la vida mortal fuesen comunes a los unos y a los otros, para que ni apeteiésemos con demasiada codicia los bienes de que vemos gozan también los malos, ni huyésemos torpemente de los males e infortunios que observamos envía también Dios de ordinario a los buenos; aunque hay una diferencia notable en el modo con que usamos de estas cosas, así de las que llaman prósperas como de las que señalan como adversas; porque el bueno, ni se ensoberbece con los bienes temporales, ni con los males se quebranta; mas al pecador le envía Dios adversidades, ya que en el tiempo de la prosperidad se estraga con las pasiones, separándose de las verdaderas sendas de la virtud” (I, 8).

3 San Agustín, “La devastación de Roma”, ¿Por qué Dios no ha perdonado a Roma por los justos?: “Porque nos llega a nosotros una polémica muy violenta y rabiosa de parte de los hombres que atacan a nuestras Escrituras de las causas de la caída...pero en cambio, de la ciudad de Roma ¡cuántos salieron y volverán; cuántos se quedaron y se han librado; cuántos ni siquiera pudieron ser tocados nuestros lugares santos”.

Así para San Agustín todas las cosas existen en un plano común para todos los hombres, y la distribución de los bienes (riqueza, pobreza) está causada por las acciones y decisiones de los hombres y no de Dios. La distribución injusta de los bienes materiales es indiferente a la condición espiritual de la persona, en el sentido de que no por falta de fe o amor una persona vive en la pobreza. Por el contrario tampoco el malo vive siempre en la pobreza o la riqueza, lo que distingue al uno del otro es la utilización de los bienes que poseen.

De la moralidad en el uso de los bienes

Cuando San Agustín confiere la responsabilidad de la disparidad en la distribución de los bienes a las acciones de los hombres, al mismo tiempo plantea una apreciación sobre la riqueza y la prosperidad. Apreciación que relaciona la acción de los hombres como determinante sobre la naturaleza de la riqueza y la prosperidad. Para San Agustín estas no son malas en sí mismas, o mejor dicho no existe una maldad intrínseca en su naturaleza:

Ninguna naturaleza, por lo tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. (Contra Maniqueos, XVII)

Es decir, existe una naturaleza buena en todas las cosas, tanto en cuanto esta sea utilizada de una manera honesta y para la obtención de la salvación. Aparentemente podría entenderse que existe una condena hacia la riqueza, pero San Agustín simplemente señala la posibilidad de pecar por la mala utilización de esta.⁴ En este sentido el accionar humano es fundamental para entender la disminución del bien, es decir la elección del pecado. San Agustín entiende al pecado como un acto deliberado que afecta al ser humano, y afirma la necesidad moral de despojarnos del pecado (en este caso la codicia) y no de los bienes, escribe:

“El pecado, pues, consiste en usar mal del bien... No condena a la criatura, y el que esto hiciera haría una injuria al Creador; sino que condena a aquellos que abusaron de un bien, renunciando o abandonando otro de orden superior” (Contra Maniqueos XXXVI).

San Agustín identifica muy bien la ansiedad y sufrimiento, y también el pecado que produce la obtención y pérdida de los bienes materiales. El sufrimiento de los romanos está causado por la aprensión y codicia de los bienes que poseen (Brown 145). En la Ciudad de Dios San Agustín analiza que quienes “usaban del mundo como si no usaran de él” (I, 10) fueron los que no sufrieron, en cambio en un sentido estrictamente moral san Agustín escribe que “Sin duda que en las riquezas no reprende la hacienda, sino la codicia”. (Ibíd.)

Mas desde una lectura aparentemente cristiana, se ha intentado condenar la riqueza como mal en sí mismo, para San Agustín los bienes no pueden ser malos porque proceden de la Creación de Dios; y señala la falacia de esta relación (riqueza como pecado) y resuelve no juzgar el pecado del rico (y también al pobre); siempre y cuando este sea generoso y no se encuentre invadido por la codicia.

“...que hagan bien, y sean ricos de buenas obras y fáciles en repartir con los necesitados, y humanos en el comunicarse... sin entristecerse por la privación de la posesión de unos bienes que, retenidos, más fácilmente se hubieran menoscabado y consumido” (Ibíd.).

4 La Ciudad de Dios, I, 10 :

Teniendo, pues, que comer y vestir, contentémonos con eso; porque los que procuran hacerse ricos caen en varias tentaciones y lazos,...Porque la avaricia es la raíz de todos los males, y cebados en ella algunos, y siguiéndola perdieron la fe y se enredaron en muchos dolores.

San Agustín también señala que el prestar, comerciar y ceder a los pobres ciertas cosas a cambio de otros beneficios, es una transacción beneficiosa para ambos debido a que en abundancia de bienes, ciertas cosas se harían obsoletas o inútiles. Además señala la necesidad de ayudar y mejorar la comunidad en la que se vive. San Agustín observa que cuando las condiciones de una comunidad mejoran, también lo hacen todas las condiciones particulares.

La propuesta de San Agustín de ser generosos y justos, brinda la posibilidad de consensuar alianzas políticas de mutua reciprocidad y mejorar las condiciones para el desarrollo de la propia prosperidad. Aunque San Agustín condena la usura excesiva, no condena los préstamos de mutuo acuerdo y correspondencia justa. Utilizando la misma lógica, el préstamo y el interés no son malos por sí mismos, sino cuando responden a sentimientos codiciosos. San Agustín prosigue con esta explicación, y razona ya resueltamente sobre la codicia e insensatez de los ciudadanos romanos. Todo el debilitamiento de Imperio, entre otras cosas, su corrupción, su falta de producción y abastecimiento y la decadencia de los poderes públicos responden a la actitud moral de estos y a las consecuentes transacciones económicas debilitadas.⁵

“Tampoco hubiera dominado la ambición si no fuera porque ya Roma estaba estragada con la abundancia de riquezas, deleites y festines; es innegable que el pueblo llegó a ser codicioso y vicioso en su trato templados éstos no creciese la codicia, y, atajados estos vicios, floreciese y se fomentase la virtud, importante para la existencia del poder romano, permaneciendo y conservándose consiguientemente la libertad que, naturalmente, había de seguir a esta virtud” (I, 21).

San Agustín reacciona frente a estos dilemas anunciando que la posible mejora de los sistemas políticos y la creación de prosperidad, será posible si esta se encuentra acompañada por un cambio en la moral de los individuos. Para San Agustín el cristianismo representaba la mejor alternativa, entre las tensiones de tener y compartir, entre la libertad individual y Providencia Divina, entre el reino de los hombres y el reino de Dios. Verbigracia es un razonamiento demasiado simple, si todos somos buenos y generosos, el mundo será bueno y justo y generoso. Lo sugestivo en el planteamiento de San Agustín es que tal planteamiento pueda considerar las posibles contradicciones entre la bondad, la libertad personal, la justicia, la riqueza y la Providencia. Es decir la posibilidad de realizar una sociedad basada en los principios morales individuales y cristianos, o al decir de San Agustín, en asociación en razón de las cosas que comúnmente se ama.

La diferente valoración de los bienes

En el libro XI, capítulo 16, San Agustín realiza un análisis que probablemente es lo más cercano a un análisis propiamente económico dentro del marco de esta obra, al identificar, al menos parcialmente las diferentes valoraciones sobre diferentes cosas:

5 “Nuevas fuerzas sociales fueron imponiéndose paulatinamente a partir del siglo V a raíz de la formación en suelo romano de estados territoriales germánicos. Aun así, éstas no consiguieron alterar los fundamentos del orden social tardorromano en dicha centuria; ni siquiera durante el siglo VI, cuando en occidente ya había desaparecido el poder político romano, fue sustituido el modelo de sociedad tardoantiguo por una estructura social totalmente nueva. La transición de la «Antigüedad» a la «Edad Media» no tuvo lugar de golpe, sino que representó «una larga secuencia de transformaciones graduales», en la que la desintegración del imperio romano occidental supuso un corte sólo en el sentido de que con ella se vino abajo el marco político de la sociedad romana. Esa continuidad en la evolución social era, ante todo, el resultado de que las condiciones económicas que se habían fraguado durante la crisis del siglo III siguieron haciéndose sentir en lo sucesivo y no sufrieron ninguna alteración fundamental.” (Geza Alföldy 2012, 142s)

“De los grados y diferencias de las criaturas, las cuales de una manera se estiman respecto del provecho y utilidad, y de otra respecto del orden de la razón entre las criaturas que son de cualquiera especie, y no son lo mismo que es Dios, por quien fueron creadas, se anteponen y aventajan las vivientes a las no vivientes, como también las que tienen facultad de engendrar o apetecer a las que carecen de esta tendencia; y entre las que viven se anteponen las que sienten a las que no sienten, como a los árboles, los animales; y entre las que sienten se anteponen las que entienden a las que no entienden así como los hombres a las bestias; y entre las que entienden se anteponen las inmortales a las mortales, como los ángeles a los hombres” (XI, 16).

San Agustín parece hacer una simple evaluación del valor de las cosas, primero que lo vivo vale más que lo no vivo, porque lo no vivo carece de la capacidad engendrar y hacer. Entre los vivos valen más los que sienten, y ante estos los que piensan. De estos últimos, los que piensan valen más los inmortales que mortales. Mas San Agustín se da cuenta que este no es el único modo de valorar las cosas y, prosigue:

“Pero se anteponen así siguiendo el orden de la naturaleza; sin embargo, hay otros muchos modos de estimación, conforme a la utilidad de cada cosa; de que resulta que antepongamos algunas cosas insensibles a algunas que sienten, en tanto grado, que si pudiésemos, quisiéramos desterrarlas del mundo; ya sea ignorando el lugar que en él tienen, ya sea, aunque lo sepamos, posponiéndolas a nuestras comodidades e intereses” (Ibíd.).

Entonces advierte que existe una medida que evalúa las cosas según una necesidad específica, según las comodidades e intereses. Este tipo de evaluación rompe con la categorización de las cosas que San Agustín elabora, y el mismo advierte que gracias a esta subjetividad, se prefiere cosas insensibles a sensibles, o extendiendo el análisis, se prefiere bienes materiales a bienes espirituales. Más adelante San Agustín evaluará la naturaleza de esta subjetividad, en este sentido el párrafo que continúa es probablemente uno de los más importantes para entender las concepciones económicas y la valoración de las cosas en la obra.

“Porque ¿quién hay que no quiera más tener en su casa pan que ratones, dineros que pulgas? Pero ¿qué maravilla, citando aun en la estimación de los mismos hombres, cuya naturaleza es tan sublime, por la mayor parte se compra más caro un caballo que un esclavo, una piedra preciosa que una esclava? Así que donde hay semejante libertad en el juzgar, hay mucha diferencia entre la razón del que lo considera y la necesidad del que lo ha menester, o el gusto del que lo desea; puesto que la razón estima qué es lo que en sí vale cada cosa según la excelencia de la naturaleza; y la necesidad estima qué es aquel objeto por lo que le desea; buscando la razón lo que juzga por verdad la luz del entendimiento; y el deleite y gusto lo que es agradable a los sentidos del cuerpo” (Ibíd.).

Aquí procede con una lógica común, es decir quien no prefiere tener algo bueno a tener algo malo. Pero acaso vale más un caballo a un hombre, una piedra preciosa a una mujer. San Agustín admite que existe una libertad en el juzgar, y que esta libertad permite considerar las cosas según la razón o los deseos. San Agustín, al hablar del verdadero valor de las cosas parece que se refiere a lo que se entiende como al valor de cambio y no al valor de uso explícitamente. Aunque esta interpretación puede ser discutible, es claro que San Agustín entiende que la valoración de las cosas está guiada por un medida subjetiva, la libertad de juzgar.

La libertad y el accionar humano

Es posible afirmar que San Agustín entiende que las acciones humanas (y esto incluye a el accionar económico) están gobernadas por la libertad del ser humano. La primera objeción que presenta esta aceptación de libertad, y esto desde una perspectiva teológica, es que si existe una libertad, y esta se encuentra dada por Dios a los hombres, en consecuencia el pecado podría ser responsabilidad de Dios. San Agustín aclara esta cuestión en uno de sus diálogos:

“Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar...y es que sin él no podía el hombre vivir rectamente...Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre”.⁶

De alguna forma San Agustín, justifica esta libertad para salvar el castigo o el premio eterno, ya leyendo esto dentro de “La Ciudad de Dios” San Agustín traduce este concepto, en la posibilidad de aceptar el bien y rechazar el mal. Es importante rescatar la diferencia conceptual⁷ de los términos que San Agustín utiliza, para él la “libertas” se presenta como una facultad del ser humano, unida a la gracia. Es decir de una facultad que Adán tenía para poder guiarse por la gracia de Dios y el Bien. Mas esta facultad fue perdida, y solo queda, en consecuencia para los hombres el “libre albedrío”, o la posibilidad de elegir pero ya no guiados por la gracia y el Bien. Es decir con la posibilidad de pecar. Es posible asociar estos conceptos, con una diferente concepción de libertad. Así se podría entender el *libertas* agustiniano, como la Libertad Positiva que teoriza Berlín⁸, es decir solo en la *libertas*, el hombre es dueño de su voluntad y puede ejercer la justicia y bien, no guiado por externalidades sino por un reconocimiento de su naturaleza interna (en un sentido cristiano, por el reconocimiento de la gracia, y de la bondad de su espíritu). Por otra parte el “libre albedrío” se podría entender como la Libertad Negativa, puesto que en esta no existe ninguna imposibilidad de realizar cualquier acción y está libre de toda externalidad, pero esta no considera ciertos valores, y principios como la igualdad, la fraternidad o la justicia, en este sentido es proclive al pecado. En San Agustín estas concepciones entran en un aparente conflicto, pero como más adelante San Agustín explicará las concepciones de “libertas” y “libre albedrío” son necesarias para entender, el proceso de elección del hombre.

Pues bien, como entender estos conceptos en relación a los elementos económicos, cuando el hombre tiende a poner en uso su “libertas” su libertad positiva, su accionar tiende al bien y a la construcción de un sociedad más justa y humana, en cambio

6 San Agustín. El libre albedrío, Libro II, Con la libertad podemos pecar ¿por qué nos la ha dado Dios?

7 Esta división conceptual existente en San Agustín (el *libertas* y el libre albedrío) se extiende también en su conceptualización del amor, donde *cupiditas*, se entiende como un amor anhelante de mundo e inmediato, en su “Libre arbitrio” o pone este “deseo” (*cupiditas mundi*) al *libertas*; el *caritas* en todo caso corresponde al amor como gracia dada por Dios a las criaturas, donde el amor se encuentra libre del objeto que ama, es un estado expectante, ausente de temor y toda atadura. Cf. Revisar el desarrollo de esta conceptualización en el libro de Hannah Arendt “El concepto de amor en San Agustín”, Capítulo II “Caritas y Cupiditas”.

8 “El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras *freedom* o *liberty* (libertad) —que emplearé con el mismo significado— y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido «negativo», es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta «cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas». El segundo sentido, que llamaré positivo, es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de «qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra». Estas dos cuestiones son claramente diferentes incluso aunque las soluciones que se den a ellas puedan mezclarse mutuamente” (Berlín 2005, 4).

cuando el hombre tiende a utilizar solo su “libre albedrío” su libertad negativa, simplemente acepta en que nadie puede restringir su acción. Considerando por ejemplo la disparidad de los bienes se encuentra justificada en un mal uso de la libertad negativa. O por ejemplo la generosidad, de un individuo frente a su comunidad se entiende como un acto guiado por su libertad positiva. Esto no quiere decir, que una acción sea buena o mala, sino demuestra el diferente uso de las libertades.

Para San Agustín, este concepto es importante porque no se puede evaluar el accionar humano sin tener en cuenta su libertad. En primer lugar no podría existir una evaluación sobre la diferente naturaleza de los bienes, luego no podría haber una responsabilidad tanto moral frente al uso y la valoración de los bienes, como tampoco podría desarrollarse una medida subjetiva de juzgar. La posibilidad de la evaluación de un cierto accionar humano, tanto económico como social se encuentra dado por el entendimiento agustiniano de la libertad.

Hannah Arendt en su tesis sobre San Agustín, reflexionó muy acertadamente que para san Agustín, la única forma certera de coerción social, es el amor,⁹ que es común para todos los hombres del mundo. Y que ni los santos, pueden alejarse de vivir en el mundo (la comunidad adánica, unida por el pecado) y que la vida en sociedad era necesaria para poder encontrar y construir la Ciudad de Dios. Es necesario recordar que el amor para San Agustín es también una cuestión de elección¹⁰. Es libertad.

De la misma manera la dinámica económica, solo podría ser comprendida en sociedad, y en consecuencia ni los santos podrían alejarse de esta. Es una dinámica común para todos los hombres, y se encuentra ordenada por la posibilidad de elección y libertad.

Conclusiones

Primeramente se pudo determinar la diferenciación agustiniana de los bienes, categorización que responde a la naturaleza y al fin de los mismos, de esta manera para San Agustín los bienes espirituales se caracterizan por obtener el sumo bien (Dios), y los terrenales simplemente por satisfacer las necesidades. Se observó también la explicación agustiniana del pecado con relación a los hombres y a Dios, encontrando que gracias a la libertad, y a la providencia común para todos los hombres, Dios no es causante del pecado y consecuentemente de la disparidad en la distribución de los bienes terrenales sino que los responsables son los hombres y su forma de obrar. En este sentido, fue posible realizar un análisis sobre los bienes que no depende de una intervención de Dios, al contrario de lo que fue la tendencia común en el contexto de San Agustín, sino a través de una interpretación centrada en los hombres. De esta manera se examinó la relación entre la moralidad de los hombres y el uso de esta sobre sus bienes. Se pudo observar una separación sustancial entre el objeto (bienes) y su

9 Hannah Arendt en el último capítulo de su tesis sobre San Agustín, reflexiona sobre el papel del concepto de amor en relación a la comunidad humana. (Cf. 2001, 145.) El amor se extiende en el mismo sentido sobre todos los seres humanos en la “civitas Dei” al igual que esta relación de interdependencia se extendía por igual a todos los hombres en el “civitas terrena”. El amor mutuo presta así a las relaciones humanas una determinada configuración explícita.

10 El amor entendido como Caritas (Cf. Nota 28). Al respecto también Hannah Arendt en su Condición Humana escribe: “La bondad (caritas) en sentido absoluto esta diferenciada de los “bueno para” o lo “excelente” de la antigüedad griega y romana, se conoció en nuestra civilización con el auge del cristianismo. Desde entonces conocemos la bondad humana como una importante variedad de a posible acción humana” (1996).

uso¹¹, no encontrando en estos mal en sí mismo (objetos directos de pecado) ni siquiera al hombre mismo, en tanto creación libre, sino más bien encontrado “una naturaleza del pecado” en el modo en que los hombres proceden con los objetos. Se pudo establecer que la riqueza, o en todo caso la posesión de bienes no son impedimentos, como tampoco refuerzos para una conducta moral cristiana. Es esta la que determina a los objetos. De esta manera se pudo encontrar una percepción subjetiva (y por lo tanto diferenciada) sobre la valoración de los bienes. San Agustín reconoce una libertad de juzgar, que pone en diferentes categorizaciones los diversos bienes. Es esta libertad de juzgar, la que nos permite derivar ciertas interpretaciones.

En conclusión se puede afirmar que San Agustín reconoce la importancia de la dinámica económica, en relación a un sistema moral basado en la elección y la libertad. Como también reconoce que las causas de un deterioro político, económico y social responden mayoritariamente al pecado de los individuos que conforman la sociedad. En un lenguaje contemporáneo podríamos identificar al pecado, como la desigualdad, la guerra, la corrupción, los derechos individuales no respetados, la falta de sistemas democráticos sólidos y la relación que se tiene con el desarrollo económico. Como muy bien probó el profesor Stiglitz al analizar la relación existente entre corrupción y subdesarrollo (Cf. Stiglitz 2002). O como una economía sostenida por la guerra y la explotación, tenderá a largo plazo a caer en crisis. San Agustín es una fuente de reflexiones viejas que bien leídas y recontextualizadas pueden ayudarnos a leer e interpretar las problemáticas de nuestro mundo contemporáneo. San Agustín desarrolló ciertos instrumentos teóricos significativos para la evaluación del hombre y su accionar incluso dieciséis siglos después de su muerte.

11 “Gozar es, en efecto, apegarse a una cosa por amor a ella misma. Usar, por el contrario; es convertir el objeto del cual se hace uso en objeto que se ama. en caso de que sea digno de ser amado” San Agustín. La doctrina cristiana (I, V, 4).

Bibliografía

Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/copyright.htm> (consulta: 09.10.13)¹²

El libre albedrio.

La naturaleza del bien.

La devastación de Roma.

Sobre la naturaleza del Bien contra los Maniqueos.

La doctrina cristiana.

Alföldy Geza, (2012) *Historia Social de Roma*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

Arendt Hannah, (2001) *El concepto de Amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro.

Arendt Hannah, (1996) *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós.

Berlín Isaiah, (2005) *Dos conceptos de Libertad*, Madrid, Alianza.

Brown Peter, (1970) Agustín de Hipona, *Revista de Occidente*, (Madrid)

Stiglitz Joseph, (2002) *Globalization and its Discontents*, W.W. Norton, s.d.

12 Todas las obras de san Agustín fueron consultadas en la misma fuente de internet.

