

La Nueva Senda de la Libertad

Cuatro ensayos liberales

La Nueva Senda de la Libertad

Cuatro ensayos liberales

DANTE BAYONA

CHRISTIAN GUZMÁN

RAÚL MENDOZA

HÉCTOR ÑAUPARI

HÉCTOR ÑAUPARI
(Compilador)

Prólogo

ANGEL SOTO



Instituto Democracia y Mercado

Copyright © Instituto Democracia y Mercado
Copyright © Héctor Ñaupari; Dante Bayona;
Christian Guzmán; Raúl Mendoza

<http://www.democraciaymercado.cl>
contacto@democraciaymercado.cl

Todos los derechos reservados
Impreso en CyC Impresores Ltda.

ISBN: xx
Inscripción registro de propiedad intelectual N° xx

Primera edición, Santiago, agosto de 2010

Diseño de portada y diagramación: EMD Diseño
Fotografía de portada: xxxx

Las ideas son de la exclusiva responsabilidad del autor. No comprometen al Instituto Democracia y Mercado que sólo actúa como editor.

*Dedicado a Mario Vargas Llosa,
que ha defendido y defiende
la libertad de manera heroica.*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	11
PALABRAS PRELIMINARES Héctor Ñaupari	13
EJERCIENDO LA LIBERTAD: A MODO DE PRÓLOGO Ángel Soto	15
ENSAYOS	
¿EL LIBERALISMO ES DE DERECHA? ¿QUÉ ES EL LIBERALISMO? Dante Bayona	23
LOS ERRORES CONTENIDOS EN LAS CONCEPCIONES MARXISTAS. Christian Guzmán Napurí	63
LA REPÚBLICA INVISIBLE. DEL ORDEN ARISTOCRÁTICO AL POPULISMO DEMOCRÁTICO. Raúl Mendoza Cánepa	87
EL CONTINENTE PENDULAR. REFLEXIONES SOBRE LAS POSIBILIDADES DE LA LIBERTAD EN AMÉRICA LATINA. Héctor Ñaupari Belupú	119
BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES	147

AGRADECIMIENTOS

Este libro no sería posible sin la inestimable colaboración de Dante Bayona, Christian Guzmán Napurí, Raúl Mendoza Cánepa, Ángel Soto, Odile Gaset-Mauri, Abdías Sotomayor, Cecilia Tello, Carmen Vegas, José Manuel Saavedra, Luz Arce, Cecilia Bernuy, Sergio Meza, Miguel Ángel de la Torre, Víctor Marroquín, Elizabeth Alvites, Marita Beingolea, Alex Mejía, David Hernández, David Helman y muchísimos otros, mujeres y hombres que apostaron por este proyecto. A todos ellos, a su decisión, a su compromiso con los altos ideales de la libertad, les brindamos nuestra eterna gratitud. Que este libro represente su misma aspiración: lograr que América Latina sea, por fin, un continente libre.

Héctor Ñaupari
(Autor y Compilador)

PALABRAS PRELIMINARES

Este libro representa un viejo anhelo: realizar una publicación de contenido ideológico, de clara posición y abierto debate frente a los múltiples enemigos de la libertad. Los ensayos que compilamos no se atienen a oscuras ambigüedades ni a pretendidas imparcialidades. Su adhesión al liberalismo es plena, firme y elocuente. Confiamos que, de su lectura, haya cada vez más conversos a las tesis liberales, que nuestros adversarios se vuelvan más resueltos —si eso cabe— y que los simpatizantes de la autonomía individual, el libre albedrío —así como sus expresiones institucionales— renueven su compromiso con estas ideas.

Dicho esto, debo detenerme un momento ante la oportunidad de publicar *La nueva senda de la libertad: cuatro ensayos liberales*. Es cada vez más evidente que ya no hay personajes míticos de la izquierda como antaño el *Che* Guevara o Fidel Castro. Los nuevos, como Hugo Chávez, el subcomandante Marcos o Evo Morales, no inspiran ese mismo obsesivo sentido de pertenencia ni son titulares de esa devoción irracional que era moneda común hasta hace cuarenta años. En realidad, con estos nuevos líderes, la izquierda latinoamericana —y global— nos demuestra que continúa viviendo de su capital espiritual.

En el terreno ideológico, la visión de la izquierda frente a los nuevos acontecimientos se encuentra en un punto muerto. Se encuentran ayunos de argumentos para interpretar la globalización, el aprovechamiento intensivo de la tecnología, la internalización y procesamiento de las protestas sociales por la democracia, así como el continuo emprendimiento empresarial de los sectores empobrecidos. Para decirlo en una sola frase, *la izquierda se ha fosilizado*. Baste leer los ensayos de Ludolfo

Paramio, Jorge Edwards, Enrique Krauze, Jorge Castañeda o Alberto Flores Galindo para comprender que este entrampamiento es objeto de crítica por la propia gente de izquierda.

¿Significa esto que la izquierda está vencida? Todo lo contrario: un adversario caduco no es, ni por asomo, uno derrotado. Sobre todo si es el único pensamiento que se sigue enseñando desde el jardín de infancia hasta el doctorado universitario. Si los latinoamericanos no conocen el liberalismo, y sólo atienden al socialismo decrepito y sin renovación en cátedras, publicaciones y opiniones, ¿por qué deberían rechazarlo? ¿Por qué deberían defender al liberalismo, si no lo conocen, o consideran que es esa versión deforme y malintencionada que han construido sus rivales?

Teniendo en cuenta esas premisas, los ensayos que presentamos buscan, en primer término, enfrentar los malos entendidos sobre el liberalismo, que son: i) el liberalismo es un pensamiento que sólo defiende sólo a los ricos en lo económico y a las dictaduras en lo político; ii) es un pensamiento conservador que sólo se preocupa del status quo; iii) Es un pensamiento estrictamente económico, que piensa únicamente en términos de proyecciones y tendencias económicas; y, iv) es un pensamiento “único” e intolerante.

A continuación, los ensayos de *La nueva senda de la libertad: cuatro ensayos liberales* buscan poner al descubierto las falacias y contradicciones del pensamiento de izquierda y, de este modo, recuperar las banderas que nos arrebataron los enemigos de la libertad: las de ser el pensamiento del cambio, de la esperanza, de la renovación permanente, así como proponer el pensamiento liberal del futuro. Guardo la esperanza que los lectores encontrarán, luego de leerlos, que el liberalismo es el pensamiento nuevo, renovador e inspirador del siglo XXI. Que así sea.

Héctor Ñaupari

Santiago de Surco, 08 de junio de 2010

EJERCIENDO LA LIBERTAD: A MODO DE PRÓLOGO

Hace 10 años, escribí un artículo titulado “Liberalismo: una reflexión al final del siglo XX”.¹ En él, señale como al concluir el siglo era necesario conocer a los pensadores liberales que han tenido una influencia determinante en las ideas políticas, económicas y sociales trascendiendo nuestro tiempo y pasando a formar parte de acervo cultural permanente de la humanidad. Un verdadero triunfo de la libertad, pese a los intentos del socialismo marxista que para entonces ya estaba derrotado con la caída del muro de Berlín y posterior desaparición de la URSS.

Sin embargo, también –siguiendo a Fabián Corral (1999), quien escribió “Liberalismo, neoliberalismo y otras fobias”– advertíamos acerca de los “prejuicios” y connotaciones que tiene la palabra *liberalismo*. Desde la “satanización” con el prefijo “neo”, dando a entender con el “neoliberalismo” las políticas de ajuste de los 90 asociadas al denominado Consenso de Washington, sinónimo de insensibilidad social y concentración del poder económico, hasta las acepciones más bien peyorativas provenientes de la izquierda que lo asociaron al imperialismo norteamericano, la CIA, el control oligárquico y tantas denominaciones, todas ellas descalificaciones semánticas que iban en contra de lo que la misma historia nos demostraba: *la victoria de la Libertad*. Efectivamente, podrán controlar nuestro cuerpo, nuestros movimientos, nos podrán encerrar, castigar, golpear, incluso matar, pero nunca controlaran lo más interno de nuestro sentimiento.

Al parecer, y sólo al parecer, la fobia a la libertad se ha ido

1 Angel Soto (2000), “Liberalismo: Una reflexión al final del siglo XX”, *Finisterrae*, Año VIII, N°8: 37-45.

superando en lo que va del siglo XXI en pro de una “sociedad libre y responsable”.² No me refiero a un “fin de la historia” –en clave Fukuyama– ni mucho menos al triunfo del “mercantilismo” en donde el Estado ha sido “enterrado”. Creer eso sería erróneo. Sino a que, pese a las crisis recientes, es evidente que todos buscan (buscamos) la primacía del individuo por sobre las estructuras, y si bien hay quienes hoy demandan más Estado y menos mercado, al final eso no es lo importante, sino como tener un mejor Estado que permita ser mejor individuo para crecer y prosperar. Cuestión que no se reduce al simple placer material de disfrutar de bienes que adquirimos en los “templos del consumo” o los “santuarios del capitalismo salvaje”, como se han etiquetado a los *malls*. Tampoco me refiero a esa fiebre consumista que genera stress y angustia por no tener los bienes deseados y no conseguidos o adquiridos con endeudamiento, postergación de la familia y tantos “males” de la época actual. Sino que me refiero al intento de cómo, rescatando al individuo tratamos que éste se desarrolle al máximo de sus capacidades como ser humano para goce de sí. ¿Egoísmo? No. Estamos hablando de búsqueda de una satisfacción que va más allá de lo material y que abarca lo cultural e incluso lo trascendente: ser libre. ¿Qué es el liberalismo?... no se preocupe el lector que éste no es el momento para definirlo latamente, pero aceptemos a grandes rasgos que básicamente es aquella corriente de pensamiento cuya esencia es la preservación de la libertad individual, expandiendo los ámbitos de autonomía del individuo y la limitación de los poderes del Estado, convencidos que la competencia es el medio más idóneo para llegar a la prosperidad; y hablar de liberalismo, es hablar de la búsqueda de la libertad, la cual debe estar siempre de la mano de esa otra aliada inseparable: la responsabilidad.³

2 Gonzalo Rojas (ed.) (2008), *Textos fundamentales para una sociedad libre y responsable*, Santiago: Fundación Jaime Guzmán.

3 Fabián Corral (1999), “Liberalismo, neoliberalismo y otras fobias”, *Perfiles liberales*, 73: 26. También ver Raimondo Cubeddu (1999), *Atlas del liberalismo*, Madrid: Unión Editorial, y más recientemente David Boaz (2007), *Liberalismo. Una aproximación*, Madrid: Gota a Gota/FAES.

Es por eso que, cuando mi amigo Héctor Ñaupari, con quien hemos compartido tantas tribunas en distintos escenarios latinoamericanos y europeos me hizo llegar el borrador del libro *La nueva senda de la libertad. Cuatro ensayos liberales*, que escribe junto a Dante Bayona, Christian Guzmán y Raúl Mendoza, lo acogí con entusiasmo, pues sabía lo que venía. Conozco desde hace años la “mano” de Ñaupari, y la propuesta no podía ser otra, expresada magistralmente en la dedicatoria, a quien es el líder del movimiento intelectual liberal en América Latina: a “Mario Vargas Llosa, que ha defendido y defiende la libertad de manera heroica.”.

El subtítulo “cuatro ensayos”, me trajo a la memoria ese increíble libro de Isaiah Berlín, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, que al igual que este libro, es una combinación de teoría política, historia, experiencia, pero también quiere ser un desafío... o un sueño.

Bayona comienza con una pregunta fundamental: *¿El liberalismo es de derecha? ¿Qué es el liberalismo?*, seguido de Christian Guzmán, quien analiza *Los errores contenidos en las concepciones marxistas*; para que en tercer lugar Raúl Mendoza nos lleve a un tema de la máxima actualidad *La república invisible. Del orden aristocrático al populismo democrático*, para terminar con Héctor Ñaupari y la apertura de su corazón latinoamericano al sentenciar *El continente pendular: Reflexiones sobre las posibilidades de la libertad en América Latina*.

Sé que corro el riesgo de ser duramente criticado –lo acepto– pero no comentaré cada uno de los artículos que contiene el libro, pues prefiero que el lector vaya adentrándose paciente y gozosamente en cada uno de los capítulos. Casi disfrutando del “orden espontáneo”. No es una excusa, pero es tan rico su contenido que intentar una síntesis de ellos, sencillamente sería insuficiente, y después de todo, ¿por qué hacerlo? ¿Por qué determinar con mi opinión al lector? Cada uno de los capítulos habla de la sociedad

abierta y sus enemigos⁴, usando las palabras de Popper, y nos permiten derribar prejuicios, demostrando que el liberalismo, tal como afirma Ñaupari no sólo defiende a los ricos en lo económico y a las dictaduras en lo político, sino por el contrario, la libertad es una: política (democracia) y económica (mercado) –quizás por eso el *Instituto Democracia y Mercado* acogió con entusiasmo la propuesta editorial.

Tampoco busca el *status quo* conservador, por el contrario avanza y casi los únicos conservadores hoy son los que se han quedado en el pasado (comunistas). Hayek lo sentenció en su célebre capítulo “Por qué no soy conservador” al señalar que “el triste sino del conservadurismo sea ir siempre a remolque de los acontecimientos”.⁵ La libertad va de la mano con un pensamiento inclusivo, tolerante y que lucha contra la “dictadura del pensamiento único”, tan de moda en el último tiempo, especialmente de quienes dicen defender el “progresismo”. Sin embargo, creo, lo fundamental está en algo más allá, cual es demostrar a través de las páginas de este libro, que lo que nos mueve no es un pensamiento económico que maximiza las ganancias y minimiza los costos a través de un “frío mercado”. Esa es la caricatura que nos tratan de endosar quienes desconfían del individuo, sino que aquí lo importante es preguntarse ¿por qué, si sabemos cuál es el camino para salir de la pobreza, es decir: Democracia y Mercado; seguimos empantanados en lo mismo? ¿Por qué, si históricamente podemos demostrar que ese es el camino o no lo tomamos o sencillamente lo abandonamos? La respuesta la tiene el lector en las páginas que tiene en sus manos: nuestro problema latinoamericano es un problema cultural.

Efectivamente, tal como afirma Axel Kaiser en su libro *La fatal ignorancia. La anorexia cultural de la derecha frente al avance ideológico del progresismo*, necesitamos “revisar las

4 Karl R. Popper (1994) (1957), *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.

5 F. A. Hayek (1991). “Por qué no soy conservador”. *Obras completas* Vol. XVIII. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial: 471.

premisas intelectuales de una derecha culturalmente anoréxica y avergonzada, que se encamina avergonzada a una derrota ideológica cuyas consecuencias para el futuro... aún no es capaz de advertir”.⁶

Carlos Alberto Montaner, ya lo planteó el año 2000 cuando escribió: *La cultura es lo que importa*, mostrándonos como son los valores los que dan forma al progreso humano.⁷ Mientras que José Piñera afirmó que lo que hizo posible la transformación económica en Chile fue “el poder de una idea”.⁸ Porque, al decir de Büchi, lo que ocurrió no fue fruto de un milagro, como erróneamente se dice –los milagros ocurren en la esfera de lo sobrenatural– sino que fue una decisión humana⁹... y libre.

Mises decía: “La historia de la humanidad es la historia de las ideas. Son las ideas, las teorías y las doctrinas las que guían la acción del hombre, determinan los fines últimos que éste persigue y la elección de los medios que emplea para alcanzar tales fines”.¹⁰ En tanto que Hayek afirmó que si el pecado original de la izquierda en el mundo es la *arrogancia*, en el caso de la derecha, con Kaiser diríamos es la *ignorancia*. Es un grupo de amigos que posee una capacidad tremenda para muchas cosas, pero adolece de una ignorancia que ha resultado decisiva en permitir la hegemonía cultural de una izquierda que fue copando y ganando los espacios, al punto que hoy se levanta con una auto asignada y escasamente cuestionada autoridad moral para dictar cátedra o escribir

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

7 Carlos Alberto Montaner (2000), *La cultura es lo que importa. Cómo los valores dan forma al progreso humano*, Buenos Aires: Basic Book. Para profundizar esta aspecto véase Ángel Soto y Paula Schmidt (ed.) (2008), *Las frágiles democracias latinoamericanas*, Santiago, El Mercurio/Aguilar.

8 José Piñera (1992), “Chile el poder de una idea”. Barry Levine (ed.) *El desafío neoliberal*, Bogotá: Norma. Véase también de Richard M. Weaver (2008), *La ideas tienen consecuencias*, Madrid: Ciudadela.

9 Hernán Büchi (2008), *La transformación económica de Chile. El modelo del progreso*, Santiago: El Mercurio/Aguilar.

10 Axel Kaiser, *La fatal ignorancia*, p. 7.

la historia, frente a una derecha casi vergonzante, que incluso a veces va de “progre” porque se ve bien. “Políticamente incorrecto y orgulloso de ello”, fue lo que hace un tiempo leí en alguna parte y se grabó en mi conciencia. Este libro lo es.

Mario Vargas Llosa, afirmaba al comenzar el siglo XX que “el desarrollo no es más que la conjunción de las libertades políticas y económicas en una institucionalidad que establezca reglas de juego claras, que abra oportunidades y que estimule el espíritu de emprendimiento de los individuos”. Agregando que debe haber una sincronía entre ambas libertades con la libertad cultural, ése es el camino de la civilización y del progreso material y espiritual.¹¹

Ser libres, para Octavio Paz es una experiencia que vivimos, sentimos y pensamos cada vez que decimos sí o no. Son alas, son pan, que debemos dejar volar.¹² Latinoamérica necesita que le suelten las alas. Pero por sobre todo, con Paz... la libertad no se define, se ejerce...¹³ y esa es —en definitiva— la invitación que nos hacen los autores de esta *Nueva Senda de la Libertad. Cuatro ensayos liberales*: EJERCER LA LIBERTAD.

Angel Soto

Facultad de Comunicación

Universidad de los Andes (Chile)

Instituto Democracia y Mercado

Santiago, julio de 2010

11 Entrevista a Mario Vargas Llosa, *Capital*, Santiago, junio 2000: 24, en Soto, *Liberalismo. Una reflexión*: 45.

12 Octavio Paz (1992), “El siglo XX: la experiencia de la libertad”, en Levine, *El desafío*, pp. 489 y ss, en Soto, *Liberalismo. Una reflexión*: 45.

13 Hozven, Roberto (1996), “Octavio Paz y la plaza pública”, *Estudios Públicos*, 63: 40.

ENSAYOS

¿EL LIBERALISMO ES DE DERECHA?
¿QUÉ ES EL LIBERALISMO?

Dante Bayona

“La sonora promesa de Karl Marx se aplica mucho más a una sociedad libertaria que al comunismo: en probar la libertad, aboliendo el Estado, no tenemos nada que perder y todo que ganar”

MURRAY N. ROTHBARD, POR UNA NUEVA
LIBERTAD, EL MANIFIESTO LIBERTARIO

Coloquialmente se dice que los liberales son de “derecha”. Se cree que porque los liberales defienden la “libre empresa” defienden al mismo tiempo a cualquier tipo de empresario. La relación entre los liberales y la izquierda “parece” ser más clara: “los liberales no tienen nada que ver con la izquierda”, se escucha. Pero cuando las discusiones se vuelven algo más profundas ciertas contradicciones suelen aparecer: ¿no deberían los liberales trabajar junto a los de izquierda en la causa justa de detener las guerras? O, si los liberales se oponen a la izquierda ¿no deberían trabajar hombro a hombro con los grupos empresariales millonarios para eliminar de una vez a todos los sindicatos?

Después de revisar esas interrogantes uno se pregunta:

¿existen contradicciones en el sistema libertario? Y la respuesta es: no. Las supuestas contradicciones son confusiones a nivel de discusión coloquial, pero un análisis más profundo del tema muestra que tales contradicciones no existen.

Las confusiones entre Liberalismo, Izquierda y Derecha parten de lo que se entiende por Liberalismo. Por eso, para entender dónde está la confusión, se hace necesaria una exposición de lo que debe entenderse por Liberalismo.

También debemos tener en cuenta que, a cierto nivel de discusión, se sostiene que Liberalismo se refiere a “estado de derecho y gobierno limitado”, pero ése no es el fondo del asunto. Como veremos más adelante, no todo liberalismo se refiere a “gobierno” limitado.

Liberalismo se refiere a la forma en que la gente debe comportarse en sociedad. Así como los Incas tenían sus tres reglas para vivir en sociedad –“No seas ocioso, no seas ladrón y no seas mentiroso”– el Liberalismo ofrece un par de reglas para vivir en sociedad.

Dado que las interacciones entre seres humanos no parecen ser siempre felices y armoniosas, el Liberalismo recomienda ciertas reglas sobre cómo deberían comportarse los hombres unos con otros. Filosóficamente hablando, el Liberalismo es teoría ética.

Todos entendemos que la violencia es un estado poco deseable, porque se corre el riesgo de ser lastimado, herido, o muerto. Pero también entendemos que hay ocasiones en las que uno se ve en la necesidad de usar violencia. Si alguien trata de robar o atacar a nuestra madre, uno siente que debe repeler al agresor. Si el agresor no entiende con palabras, uno tiene que usar fuerza física contra él. De la misma forma, si vamos caminando por la calle y alguien trata de golpearnos sin nosotros haber hecho algo para merecer eso, o trata de robar nuestra propiedad –algo que nos ha costado “sudor, sangre y lágrimas”– la razón y nuestros instintos nos dicen que debemos protegernos y repeler al agresor.

Es en este contexto que el Liberalismo aparece. El liberalismo responde a la pregunta ética “¿Cuándo está uno justificado a usar violencia contra otro ser humano?” Y la respuesta liberal es: solamente en autodefensa y en defensa de nuestra propiedad. Por esto, Liberalismo puede entenderse como el respeto a los dos principios liberales: El Principio de No-Agresión, y El Principio de Propiedad Privada.

Popularmente se escucha que “la violencia es mala”, pero esa afirmación no es muy precisa, porque la violencia puede usarse para causas “justas”, como veremos más adelante.

El principio de No-Agresión sostiene que es incorrecto usar violencia contra gente que no ha iniciado violencia contra nosotros, y por tanto uno solamente está justificado a usar violencia si la otra persona nos ha atacado primero.

La regla liberal de violencia sólo en autodefensa es clara: tú no me agredes, yo no te agredo; tú vives tu vida, yo vivo mi vida; podemos cooperar, pero sin violencia. Todos entienden esa regla como una regla “justa”. Una regla es “justa” si se aplica a todos por igual. Por ejemplo: si alguien declarara tener el súper-derecho de poder usar violencia contra el resto, sin que el resto tenga el derecho a usar violencia para defenderse, todos entenderían que esa regla no es justa porque no se aplica a todos por igual. Además todos entenderían que, si efectivamente esa regla se pusiera en práctica, se pondría en riesgo el bienestar y la integridad de cada uno de los que no tienen ese súper-derecho.

La segunda parte de la respuesta liberal al asunto de cuándo es justificado usar violencia –la parte que se refiere al uso de violencia para recuperar propiedad robada– necesita un poco más de reflexión. Si dos personas quieren usar al mismo tiempo un mismo recurso escaso, esas personas pueden entrar en conflicto. La gente no pelea sobre recursos abundantes. Por ejemplo: el aire es un recurso abundante, y todos pueden disfrutar del aire al mismo tiempo sin entrar en conflicto; pero, la gran mayoría de bienes son

escasos. Si en casa hay un solo automóvil, y yo quiero usar el automóvil al mismo tiempo que mi hermano quiere usarlo, se creará cierta tensión entre nosotros por el uso del auto. Hay un lugar donde los conflictos sobre recursos no existen: el Jardín del Edén, porque en ese lugar todos los recursos abundan, pero ése es un lugar imaginario. Es importante recordar este punto sobre el Jardín del Edén porque hay ciertas personas que al hablar del asunto de propiedad privada y de la solución de conflictos parecen olvidar que en el mundo real casi todos los recursos son escasos. Nadie que analice estos problemas puede olvidarse del problema de la escasez.

Cuando la gente discute sobre recursos escasos, la gente realmente está discutiendo sobre quién está justificado a usar ese recurso escaso. En el caso del conflicto entre mi hermano y yo por el uso del auto, la verdadera discusión es sobre quién de los dos tiene la mejor justificación para usar el auto. Si yo trabajé por varios meses y compré el auto con mi dinero, entonces todos parecen entender que yo debería tener el privilegio de usar el auto. Esa es la respuesta intuitiva.

El liberalismo dice que el dueño legítimo de un recurso escaso es el primero que tomó el recurso de la naturaleza sin quitárselo a nadie. Por ejemplo, si un cavernícola encuentra un caballo salvaje, lo caza, lo domestica y lo lleva a su tierra para ponerlo a su servicio; y un año después, otro cavernícola aparece y quiere golpear al primer cavernícola para llevarse el caballo, ¿qué pensaríamos de la acción del segundo cavernícola? Todos entenderíamos que el segundo cavernícola no está actuando bien al tratar de apoderarse del caballo por la fuerza. Nuestro veredicto como jueces libertarios sería: el cavernícola que tomó primero el caballo de la naturaleza —sin quitárselo a nadie— es el legítimo dueño del caballo.

Así como el primer cavernícola se apropió legítimamente de un caballo salvaje, otro cavernícola pudo apropiarse legítimamente de una vaca, un pavo, o una parcela de tierra, etcétera. Y podemos imaginar que esos dos cavernícolas quieran

intercambiar mutuamente sus propiedades, ¿debe ese intercambio ser permitido? Sí. Si ambas partes están intercambiando sus propiedades legítimamente adquiridas, sin usar violencia contra una tercera persona, entonces ninguna tercera persona está justificada a restringir tales intercambios de propiedad. Un juez libertario diría: no están violando el principio de no-agresión, no están atentando contra la propiedad de nadie, entonces el intercambio debe ser permitido.

El liberalismo –o libertarianismo– es lo que todos aprendimos cuando teníamos cuatro años de edad y empezábamos a ir a la escuela. Nuestros padres nos dijeron: no golpees a los otros niños, y no tomes sus juguetes.

Todos entendemos las reglas básicas del liberalismo, pero desafortunadamente hay mucha gente que viola esos principios. Y los liberales tratamos de establecer o restablecer esas reglas justas de interacción entre seres humanos.

Ahora analizaremos si el liberalismo es de derecha. Generalmente se entiende que las personas con ideas redistribucionistas son de “izquierda”, y que las personas que se oponen a tales ideas –personas, casi siempre, ligadas a los grupos económicos que perderían mucho con tales redistribuciones– son de “derecha.” Por eso se asocia a los que defienden a los sindicatos con la izquierda, y a los que defienden a los banqueros y a la gente de mucho dinero, con la derecha.

Ser liberal no significa defender a ciegas a todos los empresarios. Supongamos que un padre de familia quiere comprar arroz barato proveniente de China. Y el padre de familia entra en negociaciones con el empresario Chao para comprar arroz a \$1.00 el kilo. Y luego ambos intercambian pacíficamente sus propiedades, mejorando ambos su situación. En un mundo liberal, así funcionarían las cosas. Pero en el mundo real, las cosas funcionan de otra forma.

Digamos que hay un empresario nacional con mucho dinero que es amigo de unos congresistas, y que tal empresario también es productor de arroz, pero que su arroz es

más costoso que el arroz que viene de China. Digamos que este empresario vende el kilo de arroz a \$5.00. ¿Qué podría pasar? El empresario nacional productor de arroz podría pedir a sus amigos congresistas que pasen una ley imponiendo un precio más alto al arroz chino. El Congreso podría –por ejemplo– imponer un arancel de \$4.50 por kilo de arroz importado de China. Y eso haría que el kilo de arroz importado de China termine costando \$5.50 el kilo. Y el empresario nacional corrupto termina haciéndose millonario obligando a todos los ciudadanos a comprar su arroz caro.

Ese empresario nacional corrupto practica lo que se denomina “mercantilismo”, que es el sistema donde el gobierno protege a sus amigos empresarios otorgándoles monopolios legales para protegerlos de la competencia. Y eso es antiliberal.

Obviamente los corruptos nunca dirán que lo hicieron por dinero, sino que dirán que fue para defender la industria nacional y para defender los puestos de trabajos de los obreros nacionales.

El mercantilismo “de derecha” viola los axiomas básicos del liberalismo al usar la violencia de la ley contra gente que no ha iniciado violencia, y al no permitir las transacciones legítimas de propiedad privada. Por eso debemos entender que el liberalismo defiende la libre empresa, pero no al empresario corrupto, no a los monopolios legales.

Es necesario aclarar que toda ley del gobierno implica violencia. Las leyes no son “consejos” que da el gobierno. Si uno no sigue la ley, el gobierno hará cumplir la ley. Si el gobierno pasa una ley subiendo el precio del arroz importado de China y uno trata de evadir la ley, el gobierno empezará a perseguirnos.

Un liberal se opone a todas las leyes que impiden las transacciones libres y que obligan a unos a comprar de otros, por eso así como el liberalismo se opone a los empresarios corruptos de derecha, también se opone a las leyes

sindicalistas que impiden al empresario contratar nuevos empleados, o que obligan al empresario a contratar a sus empleados de por vida. Las leyes sindicalistas violan también los principios liberales de no-agresión y de transacciones libres de propiedad privada.

Pero el liberalismo no se refiere sólo a transacciones económicas. Todas las relaciones entre seres humanos deberían ser voluntarias, desde relaciones matrimoniales hasta relaciones económicas. Los liberales aplican sus dos principios a todas las relaciones interpersonales. Por esto se puede decir que los liberales “tienen principios.” Los de derecha se adhieren a los principios liberales cuando les conviene, y los de izquierda, hacen lo mismo. ¿Cómo es posible que los de derecha se opongan a las leyes sindicalistas –que violan los principios liberales– y al mismo tiempo defiendan leyes mercantilistas, que también violan los principios liberales?

Para categorizar las ideologías políticas, es común usar un mapa político de izquierda y derecha. Pero tal mapa político es impreciso. Como explica el profesor Walter Block, del Mises Institute, el mapa político se divide en izquierda y derecha, sí; pero además debería dividirse en voluntario y no voluntario. Es como un mapa cartesiano de cuatro cuadrantes¹. En el eje horizontal podemos distinguir entre izquierda –los que no creen en la propiedad privada– y derecha –los que creen en la propiedad privada. Y en el eje vertical podemos distinguir entre los que están a favor de las transacciones voluntarias-pacíficas, ubicados en la parte de arriba; y los que las consideran como algo secundario, ubicados en la parte de abajo.

Como explica el profesor Walter Block, la Madre Teresa de Calcuta no era de derecha sino que creía en “dar a cada quien según sus necesidades”, era algo así como redistribucionista. El comunista Stalin también creía en algo parecido.

1 Al respecto, ver: Block, Walter. “Libertarianism is unique; it belongs neither to the right nor the left”. En: *Journal of Libertarian Studies*. Volume 22 (2010): 127-170.

Y Fidel Castro también dice creer en algo parecido. Pero todos entendemos que no podemos poner a la Madre Teresa de Calcuta, a Stalin y a Fidel Castro en el mismo grupo. El socialismo de Teresa de Calcuta era voluntario-pacífico. El de Fidel Castro y Stalin es violento.

Por otro lado, los nazis “de derecha” no querían saber nada con Karl Marx y su teoría del proletariado. Pero todos percibimos cierta semejanza entre Hitler y Stalin: ambos mataban gente que no había iniciado violencia contra ellos.

Usando este mapa político de cuatro cuadrantes observamos que los liberales no se oponen a todo tipo de socialismo, sino al socialismo violento. Este mapa político de cuatro cuadrantes es mucho más preciso que la simplista representación de izquierda y derecha. En el mapa de cuatro cuadrantes, todo tiene más sentido.

En este mapa podemos observar que Teresa de Calcuta se encuentra a la izquierda-arriba, en el lado de las transacciones pacíficas-voluntarias. Fidel Castro se encuentra a la izquierda-abajo, en el lado de las transacciones no-voluntarias. Los nazis se encuentran a la derecha-abajo, en el lado de las transacciones no-voluntarias. Y los liberales se encuentran a la derecha-arriba, en el lado de las propiedad privada y las transacciones voluntarias.

Analizando de forma más profunda el eje vertical podemos observar que se refiere al principio de no-agresión. En la parte superior se encuentran los que no inician violencia contra gente que no ha iniciado violencia. Y en la parte inferior se encuentran los que inician violencia contra gente que no ha iniciado violencia primero. Los comunistas violentos como Stalin y Fidel Castro, claramente, iniciaron violencia contra gente no había iniciado violencia contra ellos. Hitler hizo lo mismo. Por ello, no es correcto que a los liberales se les califique, simplistamente, como “de derecha.”

La distinción izquierda-derecha es de cierta forma una distinción geográfica muy simple –como si uno dijera

“norte-sur”— que no nos dice nada del problema de fondo. Para ser más precisos mejor deberíamos hablar de “los que defienden a los ricos” por un lado, y “los que defienden a los pobres”, por el otro lado.

Parece pues, que los que defienden a los pobres dijeran: “El pobre está justificado a usar violencia contra el rico, porque es pobre. Y el pobre puede quitar por la fuerza plata al rico, por el simple hecho de ser pobre.”

El asunto es la plata. Los de izquierda defienden el robo de propiedad para los pobres, los mercantilistas de derecha quieren robar la plata para ellos mismos, y los liberales dicen que robar es malo. Esta es la diferencia de fondo.

Los mercantilistas de derecha usan métodos encubiertos para llevarse la plata del resto. Los mercantilistas no dicen “el millonario merece llevarse la plata del resto porque es millonario”, los mercantilistas usan sus influencias en el gobierno para llenarse de plata. Ambos grupos, izquierda y derecha, usan los votos de las masas para ganar dinero. Los de la izquierda usan los votos para aumentar impuestos que perjudican a los de derecha, y los de derecha usan los votos cuando dicen —por ejemplo— que los aranceles protegen los puestos de trabajo del país, sin mencionar que ellos son los que se llenan de plata.

Ambos grupos hacen que lo bueno y lo malo dependa de lo que la mayoría diga. Y eso nos debería sonar algo raro, porque —como dice Lew Rockwell— eso contradice todos los sistemas éticos y religiosos en los que hemos crecido. Ninguna figura reverenciada en la historia (Aristóteles, Moisés, Jesús, Confucio, Mohamed, Buda, Gandhi) condicionó las enseñanzas morales a la regla de la mayoría.

Mientras los liberales sostienen que uno no debe iniciar violencia contra gente que no ha iniciado violencia primero, varios de izquierda siguen otra regla. Si al de izquierda le preguntan “¿cuándo está uno justificado a usar violencia contra otro ser humano?” El de izquierda

parece responder: cuando uno es pobre, no importa si la otra parte inició violencia o no.

Hay muchas cosas que nos conmueven y que nos parecen “injustas”: cuando vemos gente en ciertos lugares del planeta muriéndose –literalmente– de hambre; cuando vemos un muchacho inteligente que no tiene para comer y menos para estudiar, mientras un chico de familia adinerada se lleva todo sin mayor esfuerzo; cuando vemos una chica que nació para reina de belleza, y otras que tienen desventajas muy fuertes en ese mismo campo; cuando vemos un niño que nace sin brazos o con fuertes debilidades mentales, etcétera. A todos nos conmueven esos desbalances, pero ¿a quién vamos a culpar de esas “injusticias”? Si un niño nace con un fuerte retraso mental, y no es nuestra culpa, no podemos ser obligados con violencia a pagar por una falta que no es nuestra. Si bien es cierto que ese niño necesita ayuda, toda ayuda debe ser voluntaria. No vivimos en el paraíso.

En el caso de la chica muy bella ¿qué se debe hacer para lograr igualdad? ¿Deformar el rostro de la chica para que ya no opaque tanto al resto? No, si la muchacha bella no ha hecho nada, si no ha usado violencia contra otra persona, nadie está justificado a lastimarla. Y de la misma forma, el chico pobre no está justificado a usar violencia contra el muchacho de familia adinerada que obtuvo legítimamente su riqueza si el chico adinerado no atacó primero.

Los liberales no están a favor de la pobreza ni del sufrimiento de la gente. Los liberales opinan que la solución al problema de la pobreza se da a través del libre mercado que da oportunidades de mejorar a todos, y a través de sociedades caritativas. Ambas cosas son muy importantes y deben promoverse fuertemente.

Una cosa debe quedar clara: los seres humanos siempre discutirán por dinero porque no vivimos en el Jardín del Edén. El principio liberal de propiedad privada comienza

reconociendo la escasez de recursos: si sabemos que todos los recursos son escasos y que siempre habrá conflictos sobre esos recursos escasos... ¿quién debe ser el justo dueño? ¿Debe el segundo cavernícola ser declarado justo dueño y por tanto estar justificado a usar violencia contra el primer cavernícola para llevarse el caballo? No.

Si la regla fuese que “el segundo siempre está justificado a usar violencia contra el primero”, entonces con cada nueva generación el nuevo “segundo” estaría legitimado a usar violencia contra el primero. Imaginen, por ejemplo, que tú tienes un lapicero; luego yo te golpeo y lo tomo; y luego viene otro, me golpea y se lo lleva, y así al infinito. Si uno supiera que otro va a robar las cosas de uno, uno en primer lugar nunca hubiera fabricado un lapicero; uno nunca cultivaría una granja, uno nunca fabricaría automóviles, ni computadoras. Uno no pondría esfuerzo en algo sabiendo que otro se lo va a llevar. La propiedad privada en manos del primer dueño tiene buenas consecuencias para el desarrollo. ¿Cómo puede el segundo que reclama la propiedad argumentar que “merece” la propiedad más que el primero? Si el primero trabajó toda su vida para acumular riqueza ¿cómo puede el segundo argumentar que necesita la plata porque si no, no va poder ser feliz?

Poca gente aceptaría la regla de que el segundo es el legítimo dueño. Uno diría: “¿cómo es eso de que yo trabajo mi tierra, y luego vienes tú, me golpeas y te haces dueño de mi tierra? ¿Es ese tu derecho?”. Sin embargo, uno sí puede entender como justa la regla de que “el primero que toma el recurso escaso de la naturaleza es el legítimo dueño.”

Si aceptamos que todas las relaciones entre seres humanos deben ser voluntarias y no violentas, si aceptamos que nadie tiene derecho a golpear a la chica bella por ser muy bella, o golpear al chico genio por haber nacido genio, entonces también debemos aceptar la propiedad privada como regla deseable.

Si ética social es el conjunto de recomendaciones que nos ayudan a vivir de forma tranquila y florecer en sociedad, la ética liberal cumple muy bien su función: minimiza los conflictos y promueve el desarrollo. Recordemos: si el segundo en llegar fuese el dueño, los conflictos no acabarían nunca; si el segundo fuese el dueño, nadie produciría nada.

Como vimos anteriormente, se tiene la noción de que las reglas éticas deben ser iguales para todos los hombres. Si hay diferentes reglas para diferentes hombres, entonces tales reglas no son consideradas justas. Uno no puede decir por ejemplo: a los negros no les está permitido usar violencia contra los blancos, pero a los blancos sí les está permitido usar violencia contra los negros. Esa regla *injusta* crea dos clases de seres humanos. Y también se considera que las reglas éticas deberían ser justas por siempre, sin límites de tiempo, desde que los hombres comenzaron su historia. Si violar a una mujer es malo hoy, también debió ser malo hace diez siglos, hace veinte siglos, y desde siempre. Si una regla es buena para la vida y progreso de los hombres, tal regla debe ser buena hoy, debió ser buena hace diez siglos, hace veinte siglos, y desde siempre. Si la esclavitud es un crimen condenable hoy, las mismas razones que lo hacen condenable hoy, lo hacían condenable hace diez siglos y hace veinte siglos. La esclavitud es –era y será– mala porque viola los dos principios liberales.

Dada la naturaleza del mundo que rodea al hombre –la escasez– hay un grupo de reglas inmutables que toda sociedad debe seguir para “florecer”. Las reglas éticas, para varios filósofos, son como leyes naturales. Y de la misma forma que uno no puede tratar de saltar a un precipicio sin esperar un resultado peligroso, uno tampoco puede esperar lograr buenos resultados al seguir normas equivocadas de conducta. Las sociedades comunistas son un ejemplo de esto último: sin propiedad privada, la pobreza se generaliza, y la opresión se maximiza –no hay pan ni libertad.

Hay gente que se declara a favor del principio de no-agresión, pero que prefiere no decir nada sobre el asunto de la propiedad de los recursos escasos. Sin embargo, el principio de no-agresión no es suficiente como norma para vivir en sociedad. Como explica el profesor Hans-Hermann Hoppe en la Introducción del libro de Murray N. Rothbard “La Ética de la Libertad”² –cuando critica la teoría de justicia de John Rawls– los seres humanos no son fantasmas o zombis que no tienen necesidad de alimentarse. Los seres humanos no pueden escapar del problema de tomar recursos de la naturaleza para mantenerse vivos. Por eso una respuesta al asunto de la propiedad sobre los recursos escasos es necesaria y obligatoria.

Por todo esto, los liberales defienden sus dos principios como la mejor forma de vivir en sociedad. Cuando el liberal habla de las reglas de convivencia, no está hablando de si es bueno defender al pobre o al rico; el liberal está hablando de dar respuestas a dos asuntos importantes: el asunto de la no-agresión, y el asunto de a quién pertenecen las cosas. Es incorrecto preguntar a un liberal si es de derecha o izquierda, porque el liberal está hablando de las reglas que ambos grupos –ricos y pobres– deben cumplir.

Si bien es cierto que el mapa político de cuatro cuadrantes nos permite ser un poco más precisos para identificar las ideologías políticas, tal mapa aún presenta varias dificultades.

Según el mapa político de cuatro cuadrantes, los nazis son de derecha. Pero, si bien los nazis permitían cierto tipo de propiedad privada, también permitían al gobierno apoderarse de la propiedad de cualquier individuo cuando Hitler lo creía necesario para el bienestar de la raza aria. En un estado fascista, la autoridad última sobre la propiedad de los ciudadanos la tiene el canciller o el presidente.

2 Rothbard, Murray N. *The Ethics of Liberty*. New York University Press, 1998. Disponible online en: <http://mises.org/rothbard/ethics.pdf>

Para los nazis la propiedad privada estaba bien, siempre y cuando, perteneciera a la raza aria. Y la raza aria estaba justificada a usar violencia contra cualquier otra raza, incluso si la otra raza no había iniciado violencia. Para el nazismo el individuo nazi no importaba, sino el partido nazi en su conjunto —por eso se llamaba “nacional-socialismo.” Los socialistas y los nazis, además de no respetar el principio de no-agresión, son colectivistas, pero a diferente escala.

El mapa político de cuatro cuadrantes que ahora estamos analizando no puede captar esas diferencias entre individualismo y colectivismo, y por eso agrupa a los liberales y nazis en el mismo lado de la derecha. Pero ubicar a nazis y liberales en el mismo grupo de derecha sabiendo que los nazis no respetaban la propiedad privada del individuo es un claro error. Por eso este mapa político también debe ser corregido.

En este punto, alguien inclinado a la matemática podría sugerir agregar una tercera dimensión al mapa político para diferenciar entre sistemas colectivistas y sistemas individualistas, pero aquí voy a argumentar que ello no es necesario, dado que un sistema de propiedad “colectivista” como el que plantean los de izquierda es incoherente.

Como antes mencionamos, podemos decir que la derecha se refiere a los que favorecen la propiedad privada, y por contraste los de la izquierda, son los que no la favorecen. Si eso es correcto, podemos decir que los de la izquierda plantean un sistema alternativo a la propiedad privada, algo así como un sistema colectivista de propiedad. ¿Puede ser tal sistema posible?

Dado que los recursos son escasos y que los hombres pueden entrar en conflicto al tratar de determinar el uso adecuado de tal recurso, lo que un sistema de propiedad hace es dictar quién tiene autoridad última sobre el recurso. El sistema de propiedad privada sostiene que el correcto dueño es un individuo específico. Y un sistema de

propiedad no-privada tiene que sostener que ningún individuo específico es dueño legítimo de algo. Los de izquierda tienen que estar en este grupo.

Aceptemos por un momento la idea de que ningún individuo específico tiene derecho de poseer un recurso escaso. Pero si un individuo específico no puede tener autoridad última sobre un recurso escaso, entonces –dado que los recursos serán necesariamente utilizados para ayudar al hombre a mantenerse vivo– ¿quién tendrá autoridad última para decidir sobre el uso que debe darse al recurso? La respuesta lógica es: la colectividad, algo así como “la mente colectiva” o la “conciencia colectiva.” Pero como Ayn Rand explicó, la “conciencia” es un fenómeno individual, sólo se puede llevar a cabo dentro de la cabeza de un individuo específico. Claramente, yo no puedo pensar por ti, y tú no puedes pensar por mí. Y ni a ti ni a mí nos pueden gustar exactamente, las mismas cosas. Lo único que puede darse en el mundo real es un grupo de hombres que piensen de forma algo similar. Pero todos no pueden pensar igual, incluso los mismos comunistas no se podían poner de acuerdo sobre quién era el mejor líder para guiar la revolución, si Stalin o Trotsky –el último terminó asesinado en México después de ser expulsado de su propio país. Y Fidel Castro también fue eliminando y encarcelando a los revolucionarios de izquierda que no compartían sus ideas.

Como todos los hombres no pueden pensar igual, lo único que puede pasar en el mundo real es que un grupo de hombres tenga autoridad de decidir sobre el uso de los recursos escasos. Los de izquierda que defienden en su imaginación un sistema de propiedad colectivista, lo que en realidad defienden es la propiedad en manos de una élite, una élite como la del partido comunista en Cuba, una élite socialista de realeza como el Incanato, o una élite de los mejores filósofos, como Platón proponía.

Es decir, si la propiedad no está en manos de un individuo, la propiedad está en manos de hombres con súper-derechos o auto declarados súper-genios. Pero la propiedad no está en manos de todos, sino de los “administradores.” En el Incanato por ejemplo, los “buenos” reyes incas otorgaban a cada familia una extensión de tierra para que sus miembros se mantengan, pero luego la tierra regresaba a manos de los incas. Los incas seguían siendo los dueños. Y ni que decir de los regímenes comunistas en los que claramente las cúpulas gozan los privilegios.

Si la propiedad no está en manos de individuos específicos, la única alternativa es que los hombres renuncien a su propiedad privada y que otorguen autoridad total a un dictador que decida el uso de los recursos. La “propiedad colectivista” está, necesariamente, ligada a la figura de un dictador.

Ahora bien, ¿puede alguien defender un régimen tan peligroso en el que sólo una cúpula tenga el control de los recursos escasos?

Un buen intencionado revolucionario de izquierda diría que el problema de las cúpulas puede ser superado con votaciones democráticas directas, donde todos votemos sobre todos los asuntos. Pero, ¿es eso posible?

Imaginemos, por ejemplo, que se tiene que decidir sobre qué hacer con el árbol de manzana de la comunidad, o sobre qué hacer con las cinco gallinas que tiene la comunidad —¿cómo deben repartirse o quién debe cocinarlas? Imaginemos que, de alguna forma, toda la comunidad se reúne un par de horas y realizan votaciones democráticas directas y llegan a un acuerdo, no necesariamente justo, sino que es lo que la mayoría quiere. ¿Cuántas horas más tendrán que reunirse para decidir sobre la asignación de las vacas, caballos, libros, autos, computadoras, pantalones, jabones, etcétera? Y se tiene que discutir sobre todos esos recursos, porque todos esos recursos son escasos —recordemos que no vivimos en el Jardín del Edén.

Pero además como toda la humanidad es una gran familia donde ningún individuo específico merece autoridad sobre un recurso escaso, ¿cómo harían los habitantes del continente africano para votar, democráticamente, sobre los recursos escasos del continente sudamericano? Es imposible y es ridículamente impráctico. Ese es el tipo de cosas que los socialistas no quieren responder, o simplemente creen que de alguna forma se hará.

En el mundo real, lo que todos los buenos socialistas, de arriba y de abajo han aceptado es que una élite dictatorial se encargue de solucionar los problemas: la élite dice quién come y qué se come, la élite planea la producción, los precios, etcétera, y todo eso con muy malos resultados económicos.

Por esto la dicotomía no es entre “propiedad de todos” versus “propiedad privada”, sino que en realidad es “propiedad en manos de una élite dictatorial” versus “propiedad privada en manos de muchos individuos.” Es una elección sobre concentración de autoridad y poder. O todos tenemos poder sobre recursos escasos específicos, o el dictador tiene el poder.

En el fascismo de “derecha” no existe propiedad privada en manos de individuos, en el fascismo “de derecha” el dueño es el dictador. Por eso el mapa político de cuatro cuadrantes es impreciso. En la supuesta “derecha” –los que defienden la propiedad privada– no pueden estar juntos los liberales y los fascistas.

Como ya vamos entendiendo mejor: el liberalismo se opone a la derecha Mercantilista y a la izquierda sindicalista. El liberalismo respeta la propiedad individual; la izquierda y la derecha no respetan la propiedad privada del individuo, eso debe quedar claro.

Si quisiéramos construir un mapa en términos liberales tendríamos que considerar dos dimensiones, una dimensión que contraste agresión versus no-agresión, y otra

dimensión que contraste propiedad privada en manos de muchos individuos versus propiedad “colectiva” en manos de un dictador. Si quisiéramos juntar ambas dimensiones liberales obtendríamos cuatro nuevos cuadrantes. En el eje horizontal se ubican los extremos de la propiedad-colectiva-dictatorial [en el lado izquierdo] versus la propiedad-privada-en-manos-de-varios-individuos [en el lado derecho], y en el eje vertical se ubican los que respetan el principio de no-agresión [en la parte de arriba] versus los que creen que la agresión a gente inocente es correcta [en la parte de abajo].

En este nuevo mapa libertario corregido, socialistas violentos y nazis están en el mismo cuadrante. En el cuadrante de agresión y propiedad-colectiva-dictatorial [abajo a la izquierda], y los liberales se distinguen, claramente, por estar en el sector no-agresión y propiedad individual [arriba a la derecha].

En el sector de propiedad-colectiva-dictatorial y no-agresión se encuentran los sistemas que funcionan como “una gran familia”. Donde un padre bondadoso regula todas las funciones del hogar, algo así como una iglesia, o una dictadura platónica de filósofos.

En el cuadrante de la derecha hacia abajo encontramos los sistemas estatistas, en los que funciona a medias el respeto a la propiedad individual, y a medias la dictadura que permite la agresión del presidente contra individuos que no han iniciado violencia primero.

Muchos liberales consideran que los impuestos son agresión porque no son como los otros precios que se pagan en el mercado. En un mercado libre todos pagan voluntariamente por lo que desean comprar, y compran de quienes ellos deciden comprar. Pero los impuestos son de otra naturaleza. El Estado es la única “empresa” a la que uno está obligado a comprar los servicios de seguridad. Uno no está obligado por ley a comprar pan de un único panadero. Uno puede perder toda su propiedad, sólo por deudas con

el gobierno. Si uno tiene una casa y no hace nada más que no pagar los impuestos, la casa dentro de unos años pasará a ser propiedad completa del “Estado”.

Regresando a nuestro mapa político liberal de cuatro cuadrantes, ¿dónde se encuentra Teresa de Calcuta, en el cuadrante del estatismo o en el cuadrante de la gran familia? Si Teresa de Calcuta respetaba la propiedad privada individual, entonces no era estatista. Si Teresa de Calcuta creía en la virtud de la caridad: ella está en el lado del respeto al principio de no-agresión y respeto a la propiedad individual, donde puede darse la virtud de la caridad.

Tal vez sea mucho pedir la construcción de un mapa político de cuatro cuadrantes. Pero lo que sí debe quedar-nos claro es que el liberalismo es diferente de la izquierda y la derecha. Los liberales no defendemos mafias de derecha ni de izquierda, los liberales defendemos los dos principios liberales.

Los de izquierda, bajo una teoría inconsistente defienden algunas causas justas. En USA, por ejemplo, los de izquierda se oponen a las guerras y al militarismo —que los de derecha parecen en todo momento defender. Los liberales, defendiendo los dos principios liberales consistentemente también se oponen a las guerras y al militarismo. Los de la derecha defienden el libre comercio cuando les conviene, mientras que los liberales defienden el libre comercio consistentemente en todo momento.

La distinción de izquierda-derecha nacida en la Revolución Francesa para identificar a girondinos y fuldenses debe ser abandonada. Ahora tenemos una teoría política más refinada. Debemos analizar el asunto de la agresión en las relaciones interpersonales, y el asunto de quién debe tener control sobre un recurso escaso. La teoría liberal es clara y sin contradicciones. Y cualquiera que se declare no-liberal, tiene que explicarnos cómo se solucionan las cosas en su mundo imaginario.

Voy a hacer una aclaración sobre la palabra “liberal” y la palabra “libertario.” Los liberales de hoy, en USA, se hacen llamar “libertarios” para distinguirse de los “liberals”. Los “liberals”, en USA son los que siguen las políticas redistribucionistas relacionadas a la izquierda, son socialistas-democráticos, y los del Partido Republicano son considerados los de derecha. No es la primera vez que ocurre que las palabras cambian de sentido y pasan a significar lo opuesto. Vale la pena, sin embargo, anotar que en el resto del mundo, la palabra liberalismo sigue teniendo su connotación original de defensa del individuo y la propiedad privada.

Los libertarios modernos hacen referencia a los liberales originales –como John Locke y Thomas Jefferson– llamándoles “liberales clásicos.” Y hay ciertas diferencias entre “libertarios” y “liberales clásicos”. Los libertarios modernos tienen, por ejemplo, una teoría ética filosófica más completa. Y dentro de la distinción de libertarios modernos, hay un par de subdivisiones. Los llamados “minarquistas” que sostienen que debería existir un gobierno mínimo que mantenga el orden, aunque viole en ciertos puntos los principios liberales; y, los liberales que sostienen que una sociedad sin Estado monopólico sí puede existir y florecer: los anarco-capitalistas. En el sistema anarco-capitalista, los dos principios liberales se respetan al máximo.

Comúnmente se cree en Latinoamérica que el liberalismo renace como una reacción a la izquierda. Algo así como que el avance del socialismo hace renacer las ideas liberales. Pero eso no es siempre así. Como explica Lew Rockwell –presidente de la institución liberal más radical que el mundo ha visto: The Mises Institute– en la Introducción del libro de Rothbard “Por Una Nueva Libertad: El Manifiesto Libertario”³, el Liberalismo moderno en EE.UU. renació como un reacción al avance de la derecha

3 Rothbard, Murray N. *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*. (The Mises Institute) Disponible online en: <http://mises.org/books/newliberty.pdf>

militarista. Rothbard mismo se alió a la izquierda en varias oportunidades para enfrentar el militarismo de la derecha.

El liberalismo –o libertarianismo moderno– y “la izquierda” tienen en común más de lo que generalmente se cree. Ambas teorías reconocen tendencias imperialistas en la historia y ambas teorías, en su versión más radical, se muestran a favor del anarquismo político. Pero sus respuestas al asunto de la propiedad hacen que las conclusiones de ambos grupos sean opuestas.

El liberal más radical del último siglo –Murray N. Rothbard– denunció en muchas oportunidades el mercantilismo en EEUU. En su libro “El Caso Contra el Banco Central”, Rothbard denuncia, abiertamente, con nombres y apellidos a los banqueros e inversionistas de Wall Street que apoyaron al gobierno en la creación de un Banco Central que, obviamente, los haría millonarios y que destruiría la economía norteamericana en la Gran Depresión del 29, y que volvió a destruir la economía mundial en el 2008. Los marxistas siempre identificaron una sucia alianza entre los banqueros y el gobierno. Y la teoría económica liberal sobre banca nos explica bastante de esos lazos corruptos; y, así, por ejemplo, parece no ser coincidencia que en el Perú, el corruptísimo Vladimiro Montesinos escapara del país en el jet privado del banquero más conocido del país.

Una explicación correcta de las ideas liberales es necesaria. Lamentablemente, mucha gente de izquierda no entiende de lo que hablamos los liberales y asocian cualquier cosa que no funciona bien en la sociedad con capitalismo. Tal es el caso del director de cine Michael Moore. Capitalismo, según entienden los “libertarians” es el sistema de intercambios voluntarios de propiedad privada: nótese que el concepto incluye los dos principios libertarios.

El director de cine M. Moore cree que el sistema de robo de propiedad donde los millonarios mafiosos usan al gobierno para hacerse de monopolios legales se llama capitalismo.

Moore no reconoce la palabra “mercantilismo.” Los documentales de Moore son interesantes, y contienen mucha información que los libertarios bien podrían usar para establecer su caso contra el mercantilismo de derecha.

Específicamente, los documentales de Moore, “Enfermo” [Sicko] y “Capitalismo: Un Cuento de Amor” [Capitalism: a Love Story], muestran casos concretos donde intereses de derecha —empresas de seguros de salud y corporaciones de Wall Street— manejan las regulaciones gubernamentales, se han auto-otorgado monopolios legales y se han hecho de miles de millones de dólares de los ciudadanos comunes que pagan impuestos.

Lamentablemente, Moore termina ambos documentales con alucinaciones sobre el Jardín del Edén, un mundo donde todo el sufrimiento humano ha desaparecido, un mundo donde todo es color de rosa donde las votaciones democráticas han acabado con el hambre, la escasez y la enfermedad.

Marxistas y libertarios analizan varios asuntos comunes desde sus diferentes teorías. Los marxistas explican que el Estado es una creación de los que tienen propiedad para proteger la propiedad de ellos mismos. Desde esta perspectiva, los partidos políticos son sólo un juego de protección de la propiedad privada. Y cuando la propiedad privada sea abolida en un sistema comunista, los partidos políticos no tendrán lugar en la sociedad. No habrá elecciones y no habrá gobierno. No existirá cabeza en la sociedad. Los marxistas están hablando de anarquismo. “Anarquismo” significa “sin cabeza”, y también se interpreta como “caos”; pero anarquismo-sin-cabeza no necesariamente implica caos. Puede existir orden sin gobierno, puede existir orden sin congresistas ni presidente. El mundo anarquista marxista sin propiedad privada es imposible, porque un mundo donde nadie tiene permiso para usar los recursos es imposible. Se cae siempre en el problema de “propiedad-colectiva-con-dictador” versus “propiedad-individual.”

Ahora explicaré el tipo de anarquismo que plantean los liberales radicales. ¿Se puede imaginar un mundo sin congresistas, y sin partidos políticos corruptos que se reparten la riqueza del país? Los libertarios *rothbardianos* dicen que sí. Pero el anarco-capitalismo rothbardiano no tiene nada que ver con la abolición de propiedad privada como plantean los marxistas.

La justificación rothbardiana libertaria se da en dos campos, una justificación económica y una justificación ética. En términos económicos, el asunto es: ¿hasta dónde puede reducirse el Estado? O ¿Pueden los mercados encargarse de “todas” las tareas del Estado? Los rothbardianos dicen que, efectivamente, los mercados pueden encargarse de forma más eficiente de todas las tareas que hoy realiza el gobierno.

Para analizar un mundo sin presidente, primero debemos entender las tareas que cumple el presidente. Los ciudadanos pagan un sueldo al presidente y sus ayudantes por los servicios que éstos brindan. La tarea del presidente es mantener la convivencia pacífica dentro del país; específicamente, su tarea es cuidar a los ciudadanos contra robos y agresiones dentro del territorio. El Estado tiene la obligación de detener a los delincuentes y hacer justicia. Para realizar esa función, el gobierno administra la policía y los jueces dentro del país. Y dentro del país nadie puede desobedecer al presidente o al congreso. Si el congreso ordena pagar más impuestos, pues nadie puede decir que no.

El Estado es un monopolio territorial de policía y jueces. Sólo al Estado —a ninguna otra agencia— le está permitido cobrar impuestos a la fuerza para brindar esos servicios. Los rothbardianos —entre otros economistas— explican que hay un sistema mejor para cuidar al individuo, y demuestran al mismo tiempo, que es imposible que el gobierno cumpla bien las funciones que se supone debe realizar.

El servicio de protección policial según los liberales anarco-capitalistas debería darse a través de empresas privadas

aseguradoras y de seguridad. Por un pago mensual, por ejemplo, una empresa privada podría cuidar la casa de la familia e indemnizar a la familia en caso de no cumplir bien su labor de seguridad. Las cosas funcionarían así: la empresa privada haría todo lo posible para evitar los robos a la casa de la familia, porque si no cumple bien su labor tendrá que desembolsar dinero para indemnizar a la familia. En ese sistema privado, la empresa tiene incentivos muy fuertes para cuidar al individuo. El problema con el sistema de policía estatal en el que vivimos hoy, es que nadie se interesa realmente por cuidar al ciudadano. En el mundo anarco-capitalista ¿qué pasaría si la empresa no cuida bien la casa de la familia, y unos ladrones entran a la casa y se llevan todo? La empresa privada pondría de inmediato a trabajar a sus investigadores para encontrar lo robado, porque por cada objeto robado que encuentren no van a tener que pagar indemnización. En el mundo de hoy, sí hay pruebas de que las compañías privadas de seguridad encuentran las cosas robadas. Pero a diferencia de eso, la empresa estatal de policía no tiene ningún incentivo real para recuperar las cosas robadas. Nunca nadie escucha que la policía encuentra cosas robadas. Tal vez por casualidad, o cuando es un escándalo público. Pero los policías no tienen ningún incentivo para encontrar las cosas robadas del ciudadano común. ¿Qué incentivo puede tener el General de la policía para recuperar las cosas robadas si no tiene que indemnizar a los ciudadanos cuando no hace su trabajo? El General no pierde plata. ¿Enfrentarse a delincuentes? ¿Para qué? Pero, ¿no se hace obvio ahora que si el gobierno no cumple bien con su labor de policía debería indemnizarnos?

Hoy, lamentablemente, a menos que uno conozca o sea familiar de algún burócrata General de la policía, si uno es víctima de un robo uno tendrá que pasar por la frustrante experiencia de pedir ayuda a la policía pública. Y ocurre frecuentemente que si uno realmente quiere recuperar las cosas

robadas, resulta mejor ir a uno de esos lugares donde compran y venden cosas robadas en vez de ir a pedir ayuda a la policía. Pero, el General sigue ganando su buen sueldo, igual que el Alcalde. Así pues, siguiendo el razonamiento económico se puede entender que los mercados efectivamente sí pueden proveer un mejor servicio de seguridad para el ciudadano común y al mismo tiempo deshacerse de los politiqueros.

Como explicó Adam Smith, uno no recibe buen pan porque el panadero nos quiera, sino por el interés que el panadero tiene en sí mismo. Y así funciona bien el sistema porque todos pueden comprar buen pan. Panadero que no produce buen pan o que produce pan muy caro, se va del mercado, y cualquier sistema que desconozca este principio está condenado al fracaso.

En la segunda de la década de 1980 en el Perú, los poco entendidos en asuntos económicos que estaban a cargo del Estado, tuvieron la disparatada idea de que el gobierno debía producir pan al alcance de todos —el “pan popular.” Y como era de esperarse fue un desastre total. El gobierno compraba harina, hornos, etcétera, y vendía el pan en los “mercados del pueblo”. Vendía un pan de pésima calidad. Y ni qué decir de toda la plata que se robaron. Mientras un panadero privado se iría a la quiebra al siguiente día si vendiera ese tipo de pan, los burócratas en la planilla del gobierno no están expuestos a ese riesgo, por eso no tienen incentivos para hacer las cosas bien. Hoy, a nadie con un poco de sentido económico se le ocurriría pedir que el gobierno prepare y venda el pan. ¿Y qué pasaría si el gobierno tuviera a su cargo la producción de todos los alimentos del país? Ojalá nunca tengamos que vivir eso que Cuba vive hace cincuenta años.

Bueno, si los burócratas se portan tan mal en el aprovisionamiento de bienes y servicios regulares, ¿qué nos hace pensar que se puedan portar bien en el aprovisionamiento del servicio de seguridad? Es más de lo mismo.

Una objeción al sistema anarco-capitalista es como sigue: “es cierto que el mercado nos brindaría un mejor servicio, pero el precio a pagar ¡sería muy alto!” Pero en realidad, debería esperarse lo contrario. Ningún precio puede ser más alto, y el servicio de peor calidad que en el actual sistema.

Hace un tiempo atrás, el gobierno peruano tenía el monopolio de la telefonía, y como era de esperarse el precio era altísimo y el servicio de pésima calidad. El servicio estaba restringido a algunas áreas; si uno no tenía teléfono y solicitaba una línea al gobierno, uno tenía que firmar una lista de espera de algunos años. Y podía ser peor, los burócratas podían responder: “aún no tenemos planes de expansión por esa zona”. Parecía que no era buen negocio poner líneas de teléfono. Mientras en el resto del mundo, la gente hacía plata poniendo líneas de teléfono, las empresas públicas peruanas parecían siempre perder plata.

Luego, cuando el escándalo era total, el gobierno transfirió el monopolio público a un monopolio privado, y aún con los altos precios que cobraba la empresa privada protegida de la competencia por el gobierno, la calidad del servicio mejoró varias veces. El número de líneas telefónicas se multiplicó; las líneas telefónicas se expandieron a todos los rincones del país en poco tiempo. Y después de diez años, cuando se terminó el monopolio legal otorgado por el gobierno, cuando apareció la competencia en telefonía celular, todo mejoró varias veces más y los precios continúan bajando.

Lo que la teoría económica nos hace entender es que lo que recibimos de un monopolio estatal es lo peor que podemos recibir, no sólo en calidad sino también en precio. Eso se debe esperar de todas las áreas donde el gobierno interviene. Usando esta lógica económica, los filósofos economistas libertarios anarquistas sostienen que la mejor forma de cuidar la seguridad y propiedad del ciudadano no es a través del monopolio estatal sino a través de competencia en el mercado de aprovisionamiento de servicios de seguridad.

Bueno, y si en teoría se le paga al presidente para dirigir la policía, pero se privatiza la policía, ¿qué uso tienen el presidente y sus cortesanos? Ninguno. Este es el tipo de anarquismo que defienden los libertarios rothbardianos, un anarquismo con bastante sentido común, a diferencia del anarquismo que defienden los teóricos comunistas.

Los libertarios radicales no defienden el anarco-capitalismo solamente por los resultados económicos de mejor calidad y mejores precios, sino que también hay justificaciones éticas para ese nuevo sistema.

Hay muchas preguntas que los defensores del presidente deben responder. Por ejemplo: ¿cómo es posible que al presidente se le permitan cosas que a ningún individuo se le permiten? A ninguna persona común se le permite obtener dinero de otra persona usando violencia o amenazas de violencia, pero si uno no paga impuestos al presidente, uno puede ir preso. Si a un ladrón se le encuentra repartiéndolo robado entre sus amistades, eso se considera un acto ilegítimo, pero si el presidente reparte la plata de otro eso se llama redistribución; y, ¡los políticos se lanzan como candidatos con la promesa de hacer eso!

A ninguna persona decente se le permite esclavizar a otro ser humano, pero al presidente se le permite esclavizar a los ciudadanos en su ejército. Si a todos los ciudadanos se les permite brindar diferentes servicios, ¿cómo es posible que sólo al presidente se le permita brindar el servicio de seguridad –cobrando a la fuerza impuestos? Los defensores del presidente, al tratar de justificar los súper-derechos o súper-poderes del presidente violan los dos principios liberales.

Un análisis más completo del anarco-capitalismo presupone la comprensión de que todos los bienes y servicios que una sociedad necesita pueden obtenerse a través del aprovisionamiento privado.

Los libertarios y los marxistas también analizan el imperialismo. Como muchos teóricos han observado, parece

existir cierta tendencia de algunas naciones a través de la historia a invadir y destruir otras naciones. Naciones que comenzaron como pequeños territorios, después de lograr cierto desarrollo económico se expandieron, y empezaron a invadir y destruir otras naciones. Roma se expandió a través de guerras, España invadió otro continente, Portugal hizo lo mismo, Inglaterra hizo lo mismo, igual Francia, igual Alemania, etcétera. Y todas esas naciones tuvieron el mismo final: después de entrar en muchas guerras en su afán de expansión, todas terminaron en graves crisis económicas, hiperinflaciones, y todas pasaron a un segundo o tercer plano a nivel mundial. Y esa misma tendencia persiste en nuestros días. La potencia económica y militar de turno tiene 700 bases militares alrededor del mundo, y está involucrada en guerras en todo el mundo.

Para los socialistas, el imperialismo es un reflejo de la expansión capitalista que al no poder extraer más dinero de los mercados internos necesitan expandirse a otras regiones, y para eso usan la mejor arma que tienen a su disposición: el estado y su monopolio de fuerza. Los libertarios anarco-capitalistas reconocen cierto sentido común en la visión comunista, pero el análisis libertario sigue otras líneas.

Los seres humanos pueden obtener bienes de otros seres humanos a través de intercambios pacíficos y voluntarios en que ambas partes ganan de la transacción, o pueden obtener bienes a través de la violencia del robo. La guerra es robo a gran escala. Las guerras son lo opuesto a las transacciones pacíficas de mercado. Para los libertarios, mientras los ciudadanos decentes hacen su riqueza fabricando bienes y vendiéndolos pacíficamente a otras personas, hay un grupo de gente que no obtiene dinero de la misma forma. Hay un grupo de gente que obtiene fortuna dependiendo de cuánta gente tiene a su disposición para cobrar impuestos. El Estado es un monopolio sobre un territorio específico. Y tal vez para algún dictador el territorio puede quedar

corto. Siempre hay gente que prefiere usar violencia para obtener bienes en vez de usar el intercambio pacífico: los delincuentes. Imaginen que un delincuente empresario millonario quiere ir a otro país para adueñarse de un recurso natural por la fuerza, en vez de comprarlo pacíficamente. Tal empresario necesitaría mucho dinero para iniciar una guerra contra los ciudadanos del otro país. Pero la guerra le puede salir gratis, solamente tiene que prestar el ejército de su gobierno, y prometer parte del botín al gobierno.

Cuando los gobernantes del imperio español decidieron ir a América a robar oro, plata y tierras, no lo hicieron en beneficio del ciudadano español común —campesinos en su mayoría. ¿Qué interés podía tener un campesino español con un bajo nivel de vida en ir a otro continente a arriesgar su vida para robar y matar? Eso no era beneficioso para el campesino, pero sí era beneficioso para ciertos grupos empresariales ligados al gobierno.

El gobierno es el arma perfecta para esas poco detestables tareas. Al gobierno se le hace muy fácil aumentar los impuestos para sostener las guerras. Al gobierno se le hace muy fácil pasar una ley y obligar a todos a ir a la guerra. Y mientras más productiva sea la población, mejor para el gobierno. Esto explica porqué históricamente las naciones económicamente más desarrolladas siempre han sido las que peor se han portado.

Muchas guerras —sino todas— se explican por intereses económicos. ¿Por qué invadió Chile a Perú? ¿Tal vez por el salitre? Al ciudadano común comerciante que vive en la frontera de su país las guerras son lo peor que puede ocurrir. Una guerra en la frontera destruiría todo su negocio, toda su casa, podría resultar muerto él o su familia. Pero al gobierno y a los militares con ansias de riqueza —o por pura estupidez— eso no le interesa. A los congresistas, que no mandan a sus hijos como carne de cañón, las muertes y destrucción en las fronteras no les interesa. Los incentivos que tiene el gobierno

para hacer guerra son muy diferentes de los incentivos que las empresas aseguradoras tienen, uno gana, el otro pierde.

Esta es la explicación libertaria del imperialismo. Imperialismo y militarismo son lo opuesto al libertarianismo de intercambio voluntario y pacífico. Obviamente, las empresas ladronas no dicen que la guerra es por plata, porque la población decente no aceptaría una guerra para robar. Los gobiernos tienen que inventar otras razones. Algunos inocentes hasta estos días creen que el gobierno español invadió México y Perú para salvar el alma de los mayas y los incas. Y cuando Inglaterra explotaba al mundo, unos ingleses decían que era obligación moral del hombre blanco educar a los salvajes del resto del mundo. Siempre se necesita propaganda e ideologías para que la población no se rebele. Este es otro punto –ideología– que también analizan los filósofos marxistas y los filósofos libertarios.

Los filósofos libertarios explican que en un mundo sin gobierno monopólico, las guerras serían diferentes. En un mundo donde hay competencia en el aprovisionamiento de seguridad para los ciudadanos, sería difícil para las empresas aseguradoras aumentar mucho las primas de seguro que cobran a los ciudadanos con la intención de iniciar una guerra, así como a un panadero no se le hace fácil subir el precio del pan que vende cuando hay muchos panaderos que venden lo mismo. Para las empresas privadas es muy costoso meterse en guerras que ellos mismos tienen que pagar. Imaginen ¿cuánto hubiera durado la guerra en Irak si la familia Bush hubiese tenido que pagar con su propio dinero? Posiblemente la invasión no hubiese podido durar ni una semana.

Las empresas privadas no tienen la facilidad de las leyes para esclavizar a los ciudadanos y hacerlos sus soldados. Obviamente un mundo sin gobiernos no sería el paraíso, pero en tal mundo las empresas aseguradoras tendrían fuertes incentivos para no atacar; en el actual sistema ninguno de esos mecanismos de control existe.

Marxistas y libertarios también analizan la “explotación” entre seres humanos. Según los marxistas el empleador explota al empleado de la misma forma que un patrón esclavista explotaba al esclavo. Eso suena algo raro a los libertarios porque el factor de violencia física ha desaparecido en las transacciones entre empleador y empleado. Claramente es esclavista violaba los dos principios liberales, pero el empleado acepta voluntariamente la transacción con el empleador ¿acaso no ha cambiado nada?

La prueba de explotación según los marxistas es el hecho de que el empleador se queda con parte de lo que el empleado produce o trabaja. Si el campesino produce diez costales de papa, solamente recibe en pago cinco costales de papa, y el empresario sin hacer nada se queda con los otros cinco costales de papa, de la misma forma que el patrón esclavista se quedaba con la producción del esclavo y a cambio le daba una choza para dormir. Pero según los libertarios ese análisis es impreciso.

Dado que la violencia física del esclavismo ha desaparecido en las transacciones entre empleador y empleado ¿Qué hace que el empleado acepte tan “injusta” transacción? Una transacción es explotadora e injusta si, además de ser violenta, una de las partes gana y la otra pierde. En el caso del esclavista eso es claro: el esclavista siempre ganaba y el esclavo siempre perdía. Pero, ¿Existirán transacciones donde ambas partes puedan ganar, o siempre las transacciones son “juegos de suma cero”?

En todas las transacciones libres ambas partes ganan. Si una transacción se realiza de forma libre, si ninguna de las partes es forzada a entrar en la transacción, entonces la única forma de que ambas partes entren en la transacción es que ambas partes esperen ganar con la transacción. Y eso es axiomáticamente universal para todas las acciones humanas; se cumple incluso en aquellas transacciones donde pareciera que una de las partes pierde. Cuando un padre se “sacrifica”

por los hijos no está perdiendo, porque lo que gana tiene un valor más grande en la mente del padre. Cuando uno se casa, uno sabe que casarse tiene desventajas, pero dado que cada parte espera algo mejor de la transacción, ambas partes aceptan alegremente la transacción. ¿En qué sentido puede eso considerarse explotación?

Todas las transacciones voluntarias siguen la misma lógica. Cuando uno tiene sed y compra una Coca-Cola ambas partes están ganando de la transacción. El que consume la bebida valora su sed más que el dinero que paga por la bebida, y el que vende la bebida gana de la transacción porque la vende a un mayor precio de lo que le costó. ¿Puede alguien decir que el vendedor ambulante de bebidas es un “explotador”? ¿Puede alguien decir que la novia es una “explotadora” y que el novio es un “explotado”? En este análisis estamos dejando de lado los problemas psicológicos que el novio pueda tener. Tal vez a la mamá del novio no le gusta la novia, y tal vez pueda decir que la novia se está aprovechando del novio. Pero si el novio está en condiciones psicológicas normales, ambas partes son libres de hacer lo que quieran. Si después de cinco años de matrimonio las cosas resultan mal, eso no cambia el hecho de que cuando se casaron ambas partes esperaban ganar de la transacción.

Bueno, regresemos al asunto de fondo sobre explotación. Los filósofos economistas austro-libertarios no están diciendo que el empleado gana al aceptar el sueldo para no morir de hambre –eso sería como si una chica aceptara ser violada para que no la maten– eso sí viola los dos principios liberales. Los filósofos economistas austro-libertarios dicen que el empleado gana algo diferente.

Durante la revolución industrial, el capitalista no iba a cazar obreros al campo para esclavizarlos en las fábricas. El contrato era otro. El capitalista decía a los campesinos: “puedes seguir trabajando tu tierra y en un año recibir tus cien costales de papas, o puedes trabajar para mi ahora, y

yo te pago ahora con sesenta costales de papas. Depende de ti, si quieres ‘esperar’ y recibir tus cien costales de papas sigue trabajando en tu tierra”.

Lo que los marxistas no consideraron en su análisis fue el fenómeno humano de la tasa de interés. La tasa de interés no se refiere sólo a lo que cobran los bancos por los préstamos que hacen. La tasa de interés en filosofía económica tiene un sentido más amplio; se refiere a lo que uno está dispuesto a pagar para no tener que esperar. La tasa de interés, según explican los filósofos economistas libertarios, es una “categoría de acción” que ningún ser humano puede dejar fuera de su razonamiento cuando actúa.

Cada vez que el ser humano actúa, reconoce entre los medios disponibles con los que cuenta para alcanzar su meta deseada. Uno tiene metas porque siempre hay una situación mejor en la que uno quisiera estar —porque uno no vive en el Jardín del Edén. Todas las acciones humanas siguen esa lógica, desde comprar una casa, hasta conseguir una novia. Y dado que las metas son consideradas “buenas”, siempre el actor considera que sería mejor obtenerlas antes que obtenerlas después. Y eso que uno está dispuesto a dar a cambio de recibir el “bien” más temprano que después se llama interés.

La tasa de interés no es simplemente un fenómeno fisiológico de preferir almorzar hoy que almorzar en un año, ni tampoco es simplemente un fenómeno psicológico de preferir ir al cine hoy en vez de ir al cine en un año. La tasa de interés es algo que ningún ser humano puede dejar de cobrar cuando razona sobre cómo actuar.

Cuando uno actúa, uno espera obtener algo mejor al final de la acción. No tendría sentido actuar esperando desde el comienzo obtener algo de menor valor. Así razonan los seres humanos.

Si uno está cortejando una chica, uno prefiere que la chica diga que sí en poco tiempo a que diga que sí en diez

años. Si la chica dice que nos diera una cita en 5 años... uno entiende que es mejor buscar otra chica. Como antes mencionamos, uno prefiere los bienes ahora, antes que después, y eso que uno está dispuesto a dar a cambio de no tener que esperar se llama tasa de interés.

Como explican los economistas austríacos: si los hombres fuesen como Dios, entonces podrían mágicamente hacer aparecer todo lo que quisieran. Si los hombres fuesen ángeles que pueden vivir de aire y amor, y que pueden esperar toda la eternidad, la tasa de interés sería cero. Pero como el mundo real no es el mundo de los ángeles, todo está sujeto a una tasa de interés mayor que cero.

Uno no puede esperar que los hombres no tengan metas, incluso el no-actuar es una meta. De la misma forma uno no puede pedir al hombre que no considere una tasa de interés en sus decisiones.

En el caso del mercado laboral, el capitalista tiene ahorros acumulados y decide “adelantar” –dar– esos ahorros a los obreros en forma de salarios, con la intención de recibir algo más cuando la producción termine y venda el producto. Si el capitalista no recibiera algo más, no tendría sentido entrar en la transacción, de la misma forma que no tendría sentido para el campesino entrar en el contrato si el capitalista prometiera pagarle los *cien* sacos de arroz “después” de un año, sabiendo que él mismo puede obtener cien sacos de arroz trabajando su propia tierra.

Lo que los marxistas quieren es que al obrero se le pague *hoy* 100 sacos por algo que *hoy* no vale 100 sacos, sino que hoy vale 60 sacos. Eso es como si uno fuese a comprar un auto que cuesta 30 000 dólares, y después que uno da los 30 000 dólares, el vendedor nos dijera que nos dará el auto en 5 años. Uno diría “no, yo pagué mis 30 mil dólares por un auto *hoy*, no te voy a pagar 30 mil para que me des el auto en cinco años, por un auto *en 5 años* te puedo pagar 900 dólares.”

En el contrato entre el empleador y el empleado ambas partes ganan, igual que en cualquier otra transacción libre en el mercado. ¿En qué sentido puede eso llamarse explotación? Los marxistas no nos han dado ninguna prueba de explotación. Lo único que hacen es identificar los resultados de la acción humana: la tasa de interés descontada.

Repito, porque debe quedar claro, esto no es el caso en que una muchacha acepta ser violada para no ser matada. Si algún marxista cree que ése es el caso, pues tiene que explicarnos también en qué sentido el panadero de la esquina que hace pan para mantener a su familia “viola” a los compradores del pan. Esto es un intercambio racional entre dos personas que, reconociendo las limitaciones del mundo en que viven, deciden entrar en un negocio para mejorar ambos su situación. ¿Por qué debería una de las partes tener que estar obligada a entrar en el contrato para perder?

Cómo explica Ayn Rand, la respuesta *justa* a la pregunta ética de “¿Quién debe beneficiarse de nuestras acciones?” es: uno mismo, nadie más. Ningún hombre debe servir como animal de sacrificio para otro hombre. Por eso, en toda transacción ninguna de las partes debe ser obligada a entrar en el contrato para perder.

El análisis de la tasa de interés nos permite entender el intercambio de una mercancía por la misma mercancía en diferentes momentos del tiempo; no se refiere al intercambio de papas y camotes en un mismo momento, se refiere al intercambio de papas por papas *en tiempos diferentes*.

Para los libertarios anarco-capitalistas, explotación existe cuando a una clase de gente se le permite violar los principios libertarios de no-agresión y propiedad privada. Al esclavista le estaba permitido legalmente violar los dos principios liberales. El esclavista golpeaba al esclavo sin que el esclavo hubiese iniciado violencia primero, el esclavista no respetaba la propiedad privada que el esclavo tenía sobre su propio cuerpo, el esclavista no permitía al esclavo vender su

fuerza laboral libremente, y todo eso amparado por leyes. Hoy también hay un grupo de gente al que le está permitido violar los dos principios liberales con el respaldo de las leyes: el gobierno. Al gobierno le está permitido esclavizar ciudadanos en los ejércitos, al gobierno le está permitido –a través de los impuestos– usar violencia contra ciudadanos que no han usado violencia primero, el gobierno no permite que los ciudadanos elijan y compren servicios de seguridad de otros proveedores, y todo eso con el respaldo de las leyes y el sistema policial que el mismo gobierno posee.

La tendencia histórica de los impuestos es siempre crecer y crecer. Cuando el gobierno norteamericano comenzó a cobrar impuestos, los impuestos eran de 3% y hoy se paga aproximadamente 30%. En Francia e Inglaterra se cobra 50% de impuestos, y Dinamarca va a la cabeza con una carga de impuestos de 59%. Y los políticos siempre se quejan de que si todo anda mal, es por falta de impuestos. Los políticos alrededor del mundo promueven la idea de que uno debe seguir el modelo de los países “desarrollados” que cobran más impuestos. Los políticos se mantienen en el poder repartiendo parte del botín entre los que les regalan votos: los de izquierda y los de derecha.

Aquí no faltará alguno que diga “pero aunque cobren impuestos sí producen algo”. Sí, obviamente producen algo, si no la gente no les daría plata, pero en neto es una pérdida. El ciudadano podría obtener algo mucho mejor en un mercado privado. Cuando uno da dinero al gobierno, la mitad de la plata termina en manos de los políticos ¿Conocen a alguien que después de ser político no tenga plata?

Los ladrones comunes no son explotadores, porque a los ladrones comunes no les está permitido con las leyes violar los principios libertarios. Como Lysander Spooner –uno de los primeros liberales anarquistas de Norteamérica– escribiera:

“El asaltante del camino acepta la responsabilidad, peligro, y crimen de su propio acto. Él no pretende que tiene

un derecho justo sobre tu dinero, o que tiene las intenciones de usarlo en tu propio beneficio. Él no pretende no ser un ladrón. Él no ha adquirido suficiente desvergüenza para decir que es un ‘protector’, y que toma el dinero de los hombres contra su voluntad para protegerlos de los asaltantes del camino [...] Además, después de haber tomado tu dinero, se va, como tú quieres. Él no persiste en seguirte por el camino, contra tu voluntad; asumiendo ser tu legítimo ‘soberano’ por la ‘protección’ que te da. Él no sigue ‘protegiéndote’ ordenando que le hagas venias y que le sirvas; ordenando que hagas esto, y prohibiendo que hagas eso; robando tu dinero tantas veces como sea de su interés o placer; marcándote como rebelde, traidor y enemigo de tu país, y disparándote sin piedad, si disputas su autoridad, o si resistes sus órdenes. El ladrón es mucho un caballero para ser juzgado por impostor, y por esos insultos y maldades. En resumen, él no trata –además de robarte– de hacerte su incauto o su esclavo”⁴.

Hay varios otros puntos en que marxistas y libertarios parecen cruzar sus análisis. El profesor Hans-Hermann Hoppe, uno de los filósofos austro-libertarios más radicales que existen, escribió un paper comparando la teoría de clases marxista con la teoría de clases libertaria.⁵ Y Hoppe muestra –después de corregir la teoría marxista con una teoría ética de propiedad privada, y después de corregir la teoría marxista de explotación– que varias de las predicciones marxistas para la historia tienen sentido. Parece que como Marx explicara: “Con su tendencia a la concentración de poder a nivel mundial, la explotación se volverá incompatible con la evolución y mejoramiento de las fuerzas productivas. Las crisis económicas serán cada vez más comunes y

4 Spooner, Lysander. *No Treason: The Constitution of No Authority*, No. VI (Boston, 1870), pp. 12-13.

5 Hoppe, Hans-Hermann. *Marxist and Austrian Class Analysis*. The Economics and Ethics of Private Property, (The Mises Institute), pp. 117-138. Disponible online en: <http://mises.org/books/economicsethics.pdf>

crearán las condiciones para la aparición de una conciencia de clase entre los explotados. La situación será propicia para la aparición de una sociedad sin clases, sin Estado, sin explotación del hombre por el hombre y por tanto una situación de prosperidad nunca antes vista.”

Como hemos visto, la teoría libertaria es muy rica en contenido. El libertarianismo no se trata simplemente de defender la libre empresa, ni se refiere tampoco sólo a la confusión de derecha y libertarianismo. El libertarianismo es una teoría sobre cómo debe comportarse la gente en sociedad. Nos proporciona un estándar de “bueno y malo” en las relaciones interpersonales. Y ese estándar es válido no sólo para fenómenos sociales presentes, sino también para los del pasado.

La teoría libertaria no sólo nos ayuda a entender los problemas en que estamos –malos gobiernos, policía ineficiente, sistema judicial corrupto, guerras entre gobiernos, pobreza, etcétera– sino que también puede aclarar nuestras ideas sobre los caminos a seguir para superar esos problemas.

Hay muchas cosas que aquí no hemos discutido sobre el libertarianismo. La estrategia libertaria de secesión –la idea de concentrar liberales en áreas geográficas específicas para promover de forma efectiva la libertad, en vez de estar todos dispersos logrando nada; el rol de la ideología en el control de multitudes; la correcta interpretación de la historia, etcétera, son ejemplos de varios temas libertarios aún muy poco conocidos.

Hace unas décadas, parece que lo único que se enseñaba en las universidades era marxismo, y en esa misma época el mundo fue 2/3 comunista. Tal vez hoy no vendría nada mal un curso sobre el liberalismo o el anarco-capitalismo en las Universidades. Los que estamos interesados en el cambio hacia una sociedad próspera liberal debemos recordar lo que F.A. Hayek escribió:

“Debemos hacer la construcción de una sociedad libre una vez más una aventura intelectual, un logro de coraje.

Lo que nos falta es una utopía liberal, un programa que no sea simplemente una defensa de las cosas como están ni una forma diluida de socialismo, sino un verdadero radicalismo liberal que no tiene miedo a herir la susceptibilidades de los poderosos, que no se preocupe solamente de lo ‘práctico’, y que no se confine así mismo a lo que hoy se ve como políticamente posible. Necesitamos líderes intelectuales dispuestos a trabajar por un ideal por muy pequeña que se vea su pronta realización. Hombres dispuestos a seguir los principios y luchar por su completa realización, aunque sea remota. Los juegos de ‘compromisos políticos prácticos’ deben dejarlos a los políticos.

El libre comercio y la libertad de oportunidades son ideales que aún mueven la imaginación de las masas, pero un simple ‘libre comercio razonable’ o un simple ‘alivio de controles’ no es algo intelectualmente respetable ni tampoco inspira ningún entusiasmo.

La lección principal que el liberal debe aprender de los socialistas es que fue su coraje de ser utópicos lo que les ganó el apoyo de los intelectuales y por tanto la influencia en la opinión pública que hizo posible lo que antes parecía remoto. Esos que se preocupan exclusivamente de lo que parece práctico, dado el estado de la opinión pública, han encontrado que incluso eso se ha vuelto políticamente imposible al cambiar la opinión pública que ellos no hicieron nada para guiar.

A diferencia de eso, nosotros debemos hacer los fundamentos filosóficos de una sociedad libre un tema intelectual vivo una vez más, y su implementación una tarea que desafíe la astucia e imaginación de nuestras mentes más vivas. Si podemos recuperar la fe en el poder de las ideas, que era la marca del liberalismo en su mejor época, la batalla no está perdida”⁶.

6 Hayek, F.A. The Intellectuals and Socialism. [Reprinted from The University of Chicago Law Review (Spring 1949), pp. 417-420, 421-423, 425-433, by permission of the author and the publisher, The University of Chicago Press; George B. de Huszar ed., *The Intellectuals: A Controversial Portrait* (Glencoe, Illinois: the Free Press, 1960) pp. 371-384. The pagination of this edition corresponds to the Huszar edited volume.]

LOS ERRORES CONTENIDOS EN LAS CONCEPCIONES MARXISTAS

Christian Guzmán Napurí

INTRODUCCIÓN

La finalidad del presente trabajo se dirige a describir, desde diversos ángulos, las que consideramos que son las más importantes deficiencias de la ideología marxista, así como sus múltiples contradicciones; no solo en su comparación con la realidad política, social y económica concreta, sino al interior mismo de dicha corriente de pensamiento, que demuestran inequívocamente que la misma no resulta ser consistentes desde el punto de vista científico.

Varias han sido tradicionalmente las razones para establecer dicha incongruencia, desde las críticas al materialismo histórico marxista –probablemente uno de los tópicos más contradictorios dentro del marxismo– hasta las críticas directas al colectivismo marxista, el mismo que no es exclusivo del marxismo, sino de un conjunto de corrientes ideológicas que pertenecerían a un tronco común, pasando por la imposibilidad de su aplicación real. A ello vamos a referirnos en adelante.

I. EL COLECTIVISMO MARXISTA. EL UTILITARISMO SOCIAL

En primer término, la ideología marxista es fundamentalmente colectivista. Otorga una especial importancia del cuerpo social más allá de las personas que lo componen, al pretender la asignación de la titularidad de los factores de producción a una clase social determinada y al reducir a los hombres a un cuerpo colectivo, que carece de derechos individuales. Y es que, el colectivismo en general asume que existen intereses, no de personas en particular, sino de entes colectivos, sean el Estado, una clase social determinada o la Sociedad en su conjunto, que operan con obvia independencia de los sujetos individualmente considerados¹. Como resultado, el ente colectivo goza de titularidad de derechos propia, distinta y más importante que la titularidad de las personas que la componen. El ente orgánico posee una existencia, un modelo de valores y una motivación independiente de los seres humanos miembros del mismo². En general, el Gobierno, el Parlamento, o ambos a la vez, asumen la representación de dichos entes colectivos, vulnerando de manera directa principios propios del Estado de derecho.

A su vez, debemos diferenciar el colectivismo del denominado *utilitarismo social*, que resulta ser igualmente nocivo y se muestra también en la ideología marxista. Dicha concepción pretende justificar el sacrificio de ciertos individuos a fin de obtener el bienestar de otros. El utilitarismo social entiende que existiría un aumento de la utilidad social ante el citado sacrificio, hecho que para los utilitaristas justificaría a las claras la afectación de los derechos e intereses de las personas. El utilitarismo social pretende demostrar que una sociedad está ordenada cuando una

1 NINO, Carlos. *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*. Ariel, Barcelona, 1989, p. 247.

2 BUCHANAN, James y TULLOCK, Gordon. *El Cálculo del Consenso*. Espasa Calpe, Madrid, 1980, p. 37.

sociedad obtiene el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre los individuos que la conforman³.

Es necesario señalar que dicha mejora social implica una sumatoria de la mejoría de las personas individualmente consideradas, la misma que es más elevada en su conjunto que el perjuicio de aquellas que resultarían sacrificadas. En términos sociales, la disminución del beneficio de las personas afectadas no reduce el incremento del bienestar de la sociedad en su conjunto. El resultado es un incremento neto de la utilidad social⁴.

El utilitarismo social se muestra entonces como una evidente trasgresión al imperativo moral kantiano, puesto que preconiza el eventual uso de las personas únicamente como un medio, mas no como fines en sí mismas. Ello se hace aun más patente si la afectación del individuo ocurre en contra de la voluntad del mismo. Evidentemente, caben sacrificios voluntarios por parte de los seres humanos en beneficios de otros, pero estos operan en tanto y en cuanto el ser humano puede disponer de ciertos derechos que se imputan de libre disposición⁵.

Sin embargo, es importante señalar que no debemos confundir utilitarismo con los conceptos de eficiencia social. La eficiencia social, conforme lo define Vilfredo Pareto –como veremos más adelante– implica que existe una situación socialmente eficiente –y en consecuencia, deseable– cuando se genera una mejora de ciertos individuos de la Sociedad, sin perjuicio de ninguno y no obstante que no todos mejoren de la misma manera o en la misma proporción⁶.

En la situación descrita en el párrafo precedente no existe de manera alguna un daño, inexistencia que se configura

3 RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 34 y ss.

4 NINO, Carlos. *Op. cit.*, p. 241.

5 Es necesario tomar en cuenta, además, que la mejoría en términos paretoianos a veces implica que las personas puedan, racionalmente, admitir una aparente desmejoría en beneficio de una mejoría expectatícia. Esta afirmación explica como en ciertos escenarios el particular puede admitir comportamientos redistributivos de naturaleza colectivista. Sobre el particular: BUCHANAN, James y TULLOCK, Gordon. *Op. cit.* pp. 228-229.

6 KAFKA, Folke. *Teoría Económica*. Universidad del Pacífico, Lima, 1994, p. 730 y ss.

como un requisito indispensable para obtener eficiencia social. No existe en forma directa un sacrificio en los derechos de ninguna persona. En consecuencia, no existe afectación al llamado principio de inviolabilidad de la persona el mismo que implica la imposibilidad de imponer sacrificios o privaciones a las personas que no redunden en su propio beneficio⁷. Demás está decir que el principio de eficiencia social –tal como lo estamos describiendo– resulta ser por completo incongruente con las ideologías materia de análisis.

Ahora bien, el colectivismo se nos muestra más radical que el simple utilitarismo social, puesto que no sólo considera que es posible sacrificar el interés de algunos en beneficios de otros, sino que, además, pretende que es posible limitar derechos fundamentales debido a intereses de una colectividad que pretende tener existencia propia. Ello parte de la constatación de que Marx y el marxismo en general no consideran pertinentes los derechos fundamentales de las personas, tan importantes en escritores como Locke⁸. El marxismo niega importantes conceptos constitutivos del Estado de Derecho, en especial, el principio de preferencia por los derechos fundamentales. En los casos en los que los mismos se reconocen formalmente, su protección se somete a los intereses colectivos⁹. Resulta por completo evidente la importancia del reconocimiento y protección de los derechos fundamentales para la subsistencia de la sociedad, razón por la cual consideramos que excede la finalidad del presente trabajo el demostrar dicha importancia¹⁰.

7 NINO, Carlos. *Op. cit.*, p. 239.

8 STRAUSS, Leo y CROSEY, Joseph (comp.). *Historia de la Filosofía Política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 759.

9 Un ejemplo interesante es el consignado en el artículo 62° de la Constitución Cubana, el mismo que establece lo siguiente: “Artículo 62°. *Ninguna de las libertades reconocidas a los ciudadanos puede ser ejercida contra lo establecido en la Constitución y las leyes, ni contra la existencia y fines del Estado socialista, ni contra la decisión del pueblo cubano de construir el socialismo y el comunismo. La infracción de este principio es punible*”.

10 Sobre el particular: GUZMÁN NAPURI, Christian. “El principio de preferencia por los derechos fundamentales. Un intento de fundamentación lógica”. En: *Revista jurídica del Perú N.º 27*. Normas Legales, Trujillo, 2001, pp. 1-11.

Ello adquiere un matiz evidente si notamos que, en general, quien define el interés de dicho ente colectivo no es el propio ente a través de la decisión unánime –o por lo menos mayoritaria– de sus miembros sino más bien una persona o grupo de personas que supuestamente goza de la representación de dichos intereses. En la mayoría de los supuestos, es el Estado el que representa estos intereses¹¹, a través del partido único. Pero, en ocasiones asociaciones diversas o personas jurídicas de derecho público no propiamente estatales pueden también adjudicarse la titularidad de estos derechos.

II. EL PROBLEMA DEL ESTATISMO MARXISTA Y LA ECONOMÍA DE MERCADO

El marxismo es también estatista, aun a su pesar. Vale decir, considera que el Estado constituye el evidente motor del cambio y que el mismo, no obstante ser el mecanismo empleado por la clase dominante como instrumento de explotación¹², debe ser empleado más bien por la clase dominada (el proletariado) a fin de corregir las injusticias existentes en el diseño social¹³. En consecuencia, la economía marxista pretende de manera errónea que sea el Estado –una vez que el mismo ha sido dominado por el proletariado– el que debe encargarse de la determinación de la asignación de los recursos, para que los mismos sean posteriormente trasladados al proletariado y de ahí a la propiedad de todos.

11 Es necesario señalar que cuando hablamos de Estado nos referimos a todos los entes que gozan de facultades de gobierno, desde entidades del Gobierno Central, hasta las propias municipalidades.

12 STRAUSS, Leo y CROUSEY, Joseph (comp.) *Op. cit.*, pp. 759-760.

13 Demás está señalar que esto es evidentemente contradictorio. Si el Estado es intrínsecamente el instrumento de explotación capitalista por excelencia, es difícil entender como el mismo podría convertirse en un mecanismo empleado por el proletariado para luego, una vez se haya cumplido su misión, extinguirse. Porque evidentemente la dictadura del proletariado, para poder cumplir con sus fines, requiere del aparato coercitivo del Estado.

En buena cuenta, como lo hemos señalado arriba, nos encontramos ante una concepción que emplea al Estado para generar posteriormente una supuesta asignación igualitaria de los recursos a cada uno de los miembros de la sociedad.

En cambio, la economía de mercado –hablar de economía social de mercado constituye, en el mejor de los casos, una tautología redundante– se basa en la convicción de que el mercado en combinación con la propiedad privada de los medios de producción –es decir, el rasgo esencial del capitalismo– constituye tanto la modalidad más eficiente de coordinación económica, como también una condición necesaria para garantizar la máxima libertad política. El mercado constituye entonces el más eficiente mecanismo de asignación de recursos dentro de la economía, cuya finalidad es precisamente la asignación eficiente de los recursos escasos.

El estatismo

El estatismo postula que es el Estado, en representación de la colectividad, el ente que se encuentra en mejor capacidad de satisfacer las necesidades de las personas de manera directa, por encima de los propios particulares considerados de manera individual. El estatismo vulnera, en primer término, conceptos como el principio de autonomía, el cual implica que el Estado no debe intervenir en la libre elección del individuo¹⁴. Inclusive, el Estado no debería intervenir aun cuando exista –en su opinión– algún beneficio a favor del individuo, dado que partimos del supuesto de que dicho ente no puede conocer mejor que el propio individuo que es lo que a éste más le conviene¹⁵.

14 NINO, Carlos, *Op. cit.*, pp. 204-205.

15 Evidentemente, existen claras excepciones a esta consideración, derivadas de evidentes limitaciones de la persona que no permiten una elección totalmente racional. Ejemplo de ello son los incapaces.

Por otro lado, el estatismo es tan costoso que su aplicación termina generando el colapso del régimen que lo haya instituido. De hecho, el estatismo marxista y su alto costo de mantenimiento fue una de las principales razones —no la única, evidentemente— de la caída del régimen soviético, y por obvia consecuencia, de los regímenes comunistas en los países de Europa del Este.

Finalmente, el estatismo presume erróneamente que el funcionario estatal es un ser “económicamente neutral”, que no pretende maximizar los beneficios derivados del cargo que ocupa y que actúa en busca del bien común. Ello es inexacto y ha sido materia de mucha literatura moderna —en particular, proveniente del *public choice*— que ha demostrado que las mismas distorsiones que experimenta el mercado son experimentadas también por el Estado; y que en consecuencia las capacidades que tiene el mismo para regular la economía son muy limitadas y solamente se justifican en supuestos muy puntuales, que analizaremos más adelante.

III. EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y SUS DEFECTOS

El materialismo histórico, creado por Marx y Engels como justificación filosófica de su ideología, se basa en una concepción determinada de la Historia, que pretende justificar el cambio histórico en factores económicos, materiales y tecnológicos enfocados fundamentalmente en el modo de producción, de tal forma que este último genera en cada caso concreto los cambios en la sociedad.

Por eso es que los marxistas hablan de un estadio comunista inicial, para pasar al esclavismo, de ahí al feudalismo y finalmente al capitalismo —situación en la que nos encontrábamos en aquel momento— para luego derivar inexorablemente al socialismo y al comunismo, en el cual

ya no existe el Estado como ente opresor. Como resultado, el marxismo descarta todo otro fenómeno cultural como generador del cambio social o político.

Desde este punto de vista resulta por completo erróneo asignar únicamente a factores materiales la responsabilidad sobre el cambio histórico, sin tomar en cuenta que uno de los factores más importantes del mismo son las ideas, que son por definición inmateriales. El propio marxismo se convierte en una prueba de ello, puesto que el mismo, sin ser factor material, se ha convertido en un desencadenante de múltiples sucesos desfavorables en la economía y la sociedad universales. Desde el punto de vista filosófico el materialismo histórico es eminentemente contradictorio.

La crítica jurídica al materialismo histórico

Por otro lado, desde el punto de vista jurídico, el materialismo histórico marxista es también erróneo, fundamentalmente por confundir aquello que debe ser, con aquello que es. Incluso juristas no necesariamente liberales como Hans Kelsen han identificado esto, al margen de los aspectos valorativos de la ideología que venimos analizando¹⁶, puesto que incluso Kelsen simpatizaba por el socialismo no marxista. Y es que Marx y Engels consideraban que el comunismo era el resultado lógico del devenir histórico, lo cual convertía sus ideales –con lo cual el comunismo no es tan materialista, como ya lo hemos señalado– en hechos fácticos, que no habían podido hacerse efectivos en la realidad concreta.

El marxismo genera más bien un naturalismo ético historicista, en el cual la ideología, por demás equivocada, pretende provenir de la realidad concreta, y viceversa. Debemos señalar, sin embargo, que el derecho no es solamente valores y

16 RUIZ MANERO, Juan. "Sobre la crítica de Kelsen al Marxismo". En: *El Otro Kelsen*. UNAM, México, 1989, pp. 121-122.

hechos, al igual que no es solamente creación estatal a través de la norma jurídica, como creía erróneamente Hans Kelsen, sino más bien un conjunto de elementos que se alimentan de diversas disciplinas, como la ciencia política, la filosofía, la gestión pública, la economía, la antropología, la sociología, entre otras. De la misma manera que el naturalismo determinista es erróneo, lo es también el positivismo aislacionista que pretende que el derecho como disciplina humana se desarrolle sin influencia plausible de otras ciencias humanas.

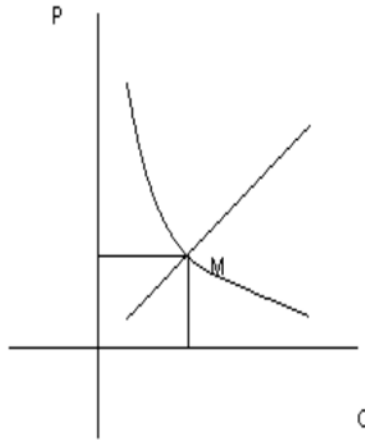
IV. VALOR OBJETIVO Y VALOR SUBJETIVO

Se ha señalado incluso la descripción del capitalismo por parte de Karl Marx es acertada, incluyéndosele entre los cultores de lo que se denomina teoría Clásica, para oponerla a la teoría Keynesiana y a la teoría Neoclásica, a la cual pertenecen también Adam Smith y David Ricardo. Sin embargo, el análisis que hace Marx del capitalismo es erróneo, no solo por las conclusiones a las que arriba, sino fundamentalmente por los principios en los cuales se encuentra fundado.

De entrada, Karl Marx se basa en un concepto erróneo, que es la Teoría Objetiva del Valor, también denominada Teoría del Valor Trabajo. Según el autor, los bienes económicos valen en el mercado como resultado del trabajo incorporado en ellos. En este ámbito juega un rol fundamental el concepto de plusvalía, el mismo que se entiende únicamente en un supuesto en el cual los bienes valen por sí mismos y no como resultado de las preferencias de los consumidores.

Señala Marx en consecuencia que la ganancia del capitalista se basa en la explotación del hombre, toda vez que los bienes incorporan el trabajo empleado para producirlos, el mismo que no es debidamente remunerado, siendo el empresario el que se queda con dicho monto¹⁷.

17 STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph (comp.) *Op. cit.*, p. 769.



Y es que la doctrina marxista cree erróneamente que el capitalismo privilegia el capital sobre la fuerza de trabajo, sin notar que esta última constituye también capital, el llamado capital humano, el cual constituye un medio de producción.

Por otro lado, el marxismo confunde los conceptos de valor de uso y valor de cambio de los bienes. El valor de uso es la utilidad de un bien para quien lo posee o adquiere, mientras que el valor de cambio es la cantidad de dinero o de otros bienes por la cual dicho bien puede intercambiarse.

Y es que, para Marx, en primer lugar, el intercambio de bienes es meramente histórico y transitorio¹⁸, sin notar que el mismo resulta indispensable para satisfacer las necesidades humanas, que no podrían ser satisfechas por uno mismo. Por otro lado, Marx no nota que en todo intercambio hay un mutuo beneficio, basado precisamente en esas distinciones del valor, dado que una parte no gana como resultado de la pérdida de otro¹⁹. El solo intercambio es entonces un generador de valor, del llamado valor agregado.

18 STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph (comp.) *Op. cit.*, pp. 767-768.

19 Sobre el particular: FRIEDMAN, Milton. *Libertad de Elegir*. Grijalbo, Barcelona, 1980, p. 30 y ss.

El funcionamiento del mercado

La concepción de Marx descuida que el valor de los bienes proviene más bien de lo que las personas dentro del mercado consideran que el bien vale (teoría subjetiva del valor), siendo, más que un concepto económico, un concepto psicológico. En este sentido, el factor trabajo evidentemente incorpora valor, pero el mismo no se cuantifica en tanto dicha cantidad de trabajo, sino en cuanto a lo que la gente considera que es dicho valor. Los bienes se encuentran determinados por la oferta y la demanda de los mismos, no existiendo bienes que tengan predeterminado su valor, sea por el estado, o sea, por la propia naturaleza de dichos bienes.

Y es que, el valor de los bienes es equivalente a su precio, y el mismo depende precisamente del intercambio —que el marxismo desdeña— en mérito al beneficio que dicho bien proporcione a quien lo adquiere y la ganancia de quien lo ofrezca, en el entendido de que ambos son seres racionales y buscan maximizar su utilidad. Es evidente que el bien no posee el mismo valor para ambas partes de la transacción y precisamente es dicha diferencia la que permite la generación del intercambio en el mercado.

La presente figura (a) nos permite entender como funcionan los precios en una economía de mercado. La misma ilustra las curvas de oferta y demanda en un mercado dado. Cuando el mercado se encuentra en equilibrio, las cantidades demandadas y ofertadas se encuentran en el punto de equilibrio M, en el cual el precio no depende de más factores que del equilibrio existente. Si ese precio se modifica de manera artificial —por ejemplo, a través de la intervención del Estado— el resultado va a ser, dependiendo del caso, un aumento de la cantidad demandada o un aumento de la cantidad ofrecida. En ambos casos, nos encontraríamos ante un mercado sin equilibrio, sea por escasez (exceso de demanda) o por sobreproducción (exceso de oferta).

No existen, a diferencia de lo señalado por la teoría Keynesiana, bienes que sean inflexibles a la baja, como por ejemplo la mano de obra. En la teoría subjetiva del valor, que es evidentemente la correcta —y la admitida por el grueso de la doctrina económica— no existe plusvalía alguna, puesto que el trabajo no es el elemento preponderante para producir valor, sino más bien el capital en su conjunto, que incorpora un concepto tan importante como el llamado capital humano.

V. LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO EN LA ECONOMÍA Y LOS COSTOS DE TRANSACCIÓN

Como lo hemos señalado, la economía marxista pretende que la decisión colectiva reemplace al mercado, decisión colectiva que en la práctica es decidida y ejecutada por el Estado. No hay que olvidar en este sentido, que cuando el Estado —o el ente colectivo— actúa como agente del mercado se convierte en un ente susceptible de sufrir las mismas distorsiones que sufre dicho mercado, máxime si consideramos que el funcionario público es un ser racional y el mismo pretende siempre maximizar la utilidad esperable de su cargo.

Los costos de transacción en el mercado y los costos administrativos del Estado

Cuando se habla de eficiencia social, y así será en el presente trabajo, nos referimos a la definición que del término hace Vilfredo Pareto. La eficiencia social define la mejora en el bienestar social como una situación que se genera si no se reduce el bienestar individual y por lo menos mejora un individuo, con relación a la situación inicial, mejorando la sociedad en su conjunto. El criterio antes señalado, basado en el axioma del “hombre económico”, se funda en que el individuo es

el que mejor puede determinar de su propio bienestar y que la sumatoria del bienestar de todos genera el de la sociedad en su conjunto; así como en el hecho de que no es eficiente sacrificar el bienestar de algunos en beneficio del bienestar del conjunto. Como ya lo hemos señalado, este concepto se opone al utilitarismo social y al colectivismo, que son más bien propios de la doctrina que venimos describiendo.

Una situación, hecho o política determinada es eficiente si como resultado de la misma se obtiene una mejora en el bienestar social. La concatenación de situaciones eficientes, que conducen al grado máximo de eficiencia, genera el llamado óptimo de Pareto, situación en la cual ninguna persona puede mejorar sin perjudicar a alguna otra²⁰. Debe emplearse en este contexto un concepto amplio de lo que se entiende por beneficio, en tanto que las situaciones favorables indicadas pueden ser de la más diversa naturaleza y no necesariamente entendidas en su ámbito patrimonialmente valuable.

Ahora bien, se define como costos de transacción a aquellos costos que deben afrontar los actores en el mercado para hacer funcionar el mismo. Los costos de transacción son responsables en gran medida de las imperfecciones del funcionamiento del mercado. Ahora bien, Ronald Coase, Premio Nobel de Economía del año 1991, demostró no solo que el contratar genera costos, sino, además, que desde el punto de vista de eficiencia según Pareto, el Derecho debe intervenir en la sociedad únicamente cuando los costos de contratar resultan tan elevados que no permiten que el mercado actúe por sí mismo.

El Teorema de Coase se enuncia de la siguiente manera: “*si los costos de transacción son sensiblemente iguales a cero, no importa la solución legal que se adopte, pues siempre las partes involucradas, a través de transacciones en el mercado, llegarán a la solución más eficiente*”²¹. Es

20 TORRES LOPEZ, Juan. *Análisis Económico del Derecho*. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1987, p. 32-33. Para una explicación matemática de la eficiencia paretiana ver: KAFKA, Folke. *Op. cit.*, p. 740 y ss.

21 TORRES LOPEZ, Juan. *Op. cit.*, p. 50 y ss. POLINSKY, Michell. *An Introduction to Law and Economics*. Little Brown and Company, Boston, 1983, pp. 23-26.

decir, únicamente cuando los costos son muy elevados se justifica la existencia de una solución legal que permita la eficiencia social. Por ello, la intervención se restringe únicamente a la asignación de derechos a través de la norma legal.

De acuerdo con el Teorema de Coase, cuando los costos de transacción son elevados, es necesaria la asignación de titularidades (léase derechos subjetivos) y la existencia de adecuados mecanismos de protección de dichas titularidades (léase ordenamiento adjetivo) para poder llegar a la solución más eficiente²². Evidentemente, la intervención estatal genera un costo, traducido en la elaboración de las normas legales que asignan las titularidades y rigen los mecanismos de protección (por parte del Poder Ejecutivo y Judicial), y así como en la puesta en práctica y funcionamiento de uno o varios órganos u organismos encargados de la solución de conflictos con relación a las titularidades asignadas.

En consecuencia, desde el punto de vista del Teorema de Coase y la necesidad de asignación de titularidades no solo justificaría entonces la existencia de un Estado y de una solución legal determinada únicamente cuando los costos de transacción impiden una solución por parte de los particulares, sino, además, la necesidad de la existencia de estamentos diferenciados dentro del Estado encargados unos de asignar titularidades y otros de proteger éstas.

Ahora bien, es evidente que la actividad estatal en supuestos en los cuales la existencia de costos de transacción no lo justifica, genera como resultado costos administrativos o de organización indebidas, que se van elevando conforme la intervención en la sociedad y en la economía sea mayor.

22 “Por supuesto, si las transacciones del mercado fueran gratuitas, todo lo que importaría (aparte de las cuestiones de equidad) es que los derechos de las distintas partes debieran estar bien definidos y los resultados de las acciones legales fáciles de pronosticar. Pero, como hemos visto, la situación es muy diferente cuando las transacciones de mercado son tan costosas como para hacer difícil cambiar el ordenamiento de los derechos establecidos por la ley. En tales casos, la justicia influye directamente en la actividad económica.” COASE, Ronald. “El Problema del Costo Social”. En: *La empresa, el mercado y la ley*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Llega un momento en el cual dichos costos generan el colapso del aparato estatal creado para intervenir en la vida de los ciudadanos, supuestamente para su propio beneficio.

Y es que, los Estados que pretenden controlar todos los recursos existentes en la sociedad son como la gran empresa que crece desmedidamente. Entonces, va a llegar un momento en el cual la decisión centralizada no podrá controlar adecuadamente todos los recursos, generándose una diseconomía de escala. En ese momento debe decidirse ceder al mercado la responsabilidad de asignar los recursos. Es así como se explica, entre otras razones, el colapso de los regímenes comunistas en la Europa del Este, como resultado de costos tan elevados que no permitían la continuación del Estado tal y como estaba conformado.

VI. LAS DIFICULTADES OPERATIVAS DE LA IDEOLOGÍA MARXISTA

El marxismo ha justificado diversos mecanismos de intervención estatal, que han generado más perjuicios que beneficios palpables, no obstante sus aparentes buenas intenciones. De hecho, gran parte de las concepciones marxistas resultan inaplicables, generando serios perjuicios al funcionamiento de la sociedad y la economía. Ello se encuentra acreditado, no solo por el colapso de la Unión Soviética y los países de su órbita, sino, además, por los efectos perniciosos de las doctrinas socialistas en países latinoamericanos.

1. Los elevados costos de la propiedad colectiva

La principal característica del derecho de propiedad es su exclusividad. Este último atributo es crucial para la finalidad social que cumple el mismo en la economía. Y es que, su adecuada protección adecuada genera evidentes

incentivos para el uso eficiente de los recursos, lo que precisamente asegura que el derecho de propiedad sea ejercido conforme al bien común.

Ello ocurre porque la posibilidad de excluir a otros permite que los bienes sean empleados de manera responsable por sus propietarios, que tienen entonces incentivos para usar el bien de manera correcta. Cuando los bienes son de propiedad colectiva, no existiría incentivo alguno para su uso adecuado. De hecho, un bien de propiedad común es empleado por cada uno de sus usuarios sin tomar en cuenta el mantenimiento del mismo, lo cual puede generar, a mediano plazo, la desaparición del referido bien.

La propiedad colectiva de los bienes no resulta ser entonces garantía para la subsistencia de los mismos, como bienes escasos y necesarios para su uso. Más bien, al establecer derechos de propiedad sobre los bienes, los mismos son inmediatamente protegidos por la actividad privada²³, lo cual no ocurre en la propiedad colectiva, donde dichos bienes son indebidamente empleados por sus propietarios y, además, por aquellos que no podrían ser considerados propietarios de los mismos.

Por otro lado, el hecho que el bien pueda transferirse permite que pase de quien no lo usa eficientemente, a quien sí lo va a hacer, generando una mejora social evidente, como ya lo hemos visto. En una compraventa, por ejemplo, el bien se destina a un uso más eficiente, puesto que al momento de ser transferido la propiedad del mismo pasa del vendedor, quien no lo necesita –porque lo que necesita es el dinero– al comprador, quien sí lo requiere precisamente para ejercer los atributos que corresponden al derecho de propiedad, sobre el citado bien.

23 Un ejemplo de lo antes señalado es lo ocurrido en Zimbawe para resolver los problemas relativos a la protección de los elefantes. Una vez que los mismos fueron entregados a las comunidades locales se resolvió no solo el problema de la caza furtiva, sino fundamentalmente las dificultades de proteger la salud y seguridad de dichos animales. Sobre el particular: CHANG, Man Yu. “La economía ambiental”. En: *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. Miguel Ángel Porrua, México, 2005, p. 181.

Las externalidades

Finalmente, el derecho de propiedad privada permite internalizar las llamadas externalidades, que son en buena cuenta efectos no contratados, que no son producto directo de la relación jurídica iniciada en un contexto determinado y que en consecuencia no se expresan en un precio. Las externalidades constituyen efectos no contratados en las transacciones que ocurren en el sistema²⁴. Como resultado de las externalidades, el comportamiento racional de un agente afecta directamente el bienestar de otros agentes en el mercado, sin que nadie se haga responsable de las mismas. Las externalidades constituyen discrepancias entre el costo social y el costo privado²⁵, lo cual evidentemente perjudica a la sociedad en su conjunto.

Existen en consecuencia externalidades negativas como los daños derivados de responsabilidad civil extracontractual o los daños ambientales; o externalidades positivas como los *free riders*, que son aquellos se benefician gratuitamente de las transacciones de otros, sin participar del costo de las mismas. Estas últimas son las más comunes en los supuestos de propiedad colectiva.

Y es que, el problema de las externalidades es que generan dificultades para el funcionamiento del mercado, al generar desincentivar diversas actividades económicas, de manera directa o indirecta. La contaminación ambiental es un ejemplo interesante, puesto que implica externalidades negativas por el ejercicio de una actividad económica que debe ser de responsabilidad de quien las genera, en este caso el empresario, quien no tiene derecho a contaminar.

En este orden de ideas, la función fundamental del derecho de propiedad es entonces la internalización de los efectos, sean benéficos o dañinos, del uso de los bienes en

24 CASES PALLARES, Lluís. *Derecho Administrativo de la defensa de la competencia*. Marcial Pons, Madrid, 1995, p. 27. TORRES LOPEZ, Juan. *Op. cit.*, p. 60 y ss.

25 BULLARD GONZALES, Alfredo. "Un Mundo sin propiedad". En: *Derecho PUCP*, N° 45. PUCP, Lima, 1991, pp. 132-133.

el mercado. Como resultado, el intercambio en el mercado compensa los efectos externos del uso de los bienes, los mismos que no pueden ser compensados de otro modo. La desaparición de la propiedad privada, una de las principales ideas del marxismo, generaría un conjunto de externalidades que no podrían ser absorbidas por la sociedad, generando el desperdicio de recursos y el colapso del sistema social y político.

2. *La intervención del Estado en el manejo y asignación de recursos frente a la corrupción estatal*

Podemos válidamente partir de la hipótesis de que el poder político puede corromper a otros poderes u organismos del Estado porque posee los recursos para ello. Ello nos lleva a una hipótesis adicional, que es la de señalar que cuando los gobiernos gozan de un mayor manejo de recursos y de mayores mecanismos discrecionales para alterar y asignar los mismos, existen mayores posibilidades para que dichos recursos y las ventajas resultantes puedan ser utilizadas para fines inadecuados o ilegales²⁶. En otras palabras, mientras mayor control posea el Estado sobre la economía y la sociedad, mientras existan múltiples restricciones institucionales al intercambio económico, más considerables serán las posibilidades de que el sistema político se corrompa.

En consecuencia, mientras mayor sea la influencia del aparato estatal –o del ente colectivo, que en la práctica constituye lo mismo– en la economía y el orden político de un país, mayores serán las posibilidades de que encontremos fenómenos de corrupción. De hecho, los gobiernos colectivistas y totalitarios –caracterizados por implicar aparatos estatales grandes y muy centralistas– han sufrido con gran amplitud de serios procesos de corrupción. Ahora bien, ello no implica necesariamente que los Estados partidarios de

26 CHAFUEN, Alejandro y GUZMÁN, Eugenio. Estado y Corrupción. En: *Serie Documentos de Trabajo*. N.º 274. Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1997, p. 8.

una economía de mercado deban ser intrínsecamente menos corruptos. En muchos casos, la corrupción se da precisamente por la acumulación de capital en manos de determinados detentadores de poder, situación propia de un esquema mercantilista, en el cual no existen incentivos adecuados a nivel del funcionamiento del sistema legal.

Hasta aquí manejamos las variables que pueden explicar satisfactoriamente que sea más bien el propio Gobierno el que corrompe a otro poder del Estado, y como resultado, a determinados organismos constitucionalmente autónomos. Por un lado el móvil del comportamiento corrupto del poder político se muestra suficientemente claro, porque pretende, como se ha dicho de manera reiterada, ampliar la cuota de poder que se posee en la lógica búsqueda de rentas. Pero resulta claro que el Gobierno poseía, durante la década de los noventa especialmente, abundantes recursos que podía emplear para corromper a otros organismos del Estado en beneficio de quien gobernaba. Dichos recursos eran administrados sin control alguno, puesto que gran parte de ellos provenían —a todas luces— de ciertas actividades ilícitas, como por ejemplo, el soborno y el narcotráfico²⁷.

Ahora bien, y tal como lo hemos señalado líneas arriba, la libre disposición de recursos por parte de ciertos agentes de Gobierno, la posibilidad de otorgar ventajas y privilegios y la capacidad de redistribuir recursos a través del sistema impositivo permiten una libertad de acción muy grande a

27 Cierta sector de la doctrina, que se está volviendo cada vez más importante, está postulando tímidamente la legalización del tráfico ilícito de drogas. Las razones para justificar ello son varias: En primer lugar, la actividad antes señalada dejaría de ser un negocio rentable, puesto que los productores ya no podrían trasladar al consumidor el costo de la ilegalidad de la conducta. En segundo lugar, se evitaría la comisión de múltiples delitos conexos vinculados con el tráfico ilícito de drogas, en particular la corrupción necesaria para el mantenimiento de dichas operaciones. Al no ser un negocio rentable dicha actividad, y al no ser necesaria la corrupción del aparato estatal para la subsistencia de aquella, el flujo de capital ilegal se limitaría claramente. Sin embargo, atendibles concepciones provenientes de conceptos como los de salud pública, seguridad nacional y orden interno nos hacen descartar dicha concepción, al dudar seriamente de su pertinencia como propuesta. Ello no obstante, no queremos dejar de anotar la referencia que se ha hecho al tema en cuestión.

favor del Estado²⁸. Si a ello le sumamos el comportamiento racional del funcionario público, el resultado es bastante claro: el riesgo de situaciones corruptas va a estar siempre latente, y se da efectivamente en muchas áreas del Estado. Ahora bien, en un diseño colectivista del Estado esta situación es mucho más evidente, dada la existencia de múltiples recursos en manos del Estado, el mismo que no encuentra incentivos para un uso adecuado de dichos recursos.

3. *El teorema de la imposibilidad de Arrow*

En 1972, un economista llamado Kenneth Arrow obtiene el Premio Nobel de Economía, entre otras razones, por enunciar y demostrar el famoso teorema que lleva su nombre (también conocido en términos genéricos como *Teorema de la Imposibilidad*), que a la vez resuelve y explica una conocida paradoja matemática –y paradoja política, si se quiere– denominada en general *Paradoja de Condorcet*, por el matemático homónimo que fue en su momento quien la identificó.

El Marqués de Condorcet, famoso matemático, humanista y revolucionario, que elaboró sus teorías durante la Revolución Francesa, estableció que una forma eficiente de elección era la de permitir que los candidatos se eliminaran mutuamente –de manera similar a equipos deportivos en un campeonato organizado en el sistema de copa– de tal manera que aquel que quedase al final debía ser el más idóneo de

28 En la práctica, lo que se está generando es una privatización de lo que es público por definición. Fondos o recursos que deben destinarse a actividades en beneficio de todos se utilizan en beneficio de algunas personas particulares. La corrupción implica siempre una abdicación, por parte del Estado, de sus funciones de garante del “interés público”. Sobre el particular: SIMONETTI, José María. “Notas sobre la corrupción”. En: *Pena y Estado, revista latinoamericana de política criminal*, N.º 1. Editorres del Puerto, Buenos Aires, 1995, p. 182. El autor también hace una importante referencia a la intervención del Estado en la vida económica de la sociedad. En vez de prestar atención a los temas de real importancia, el Estado está más bien utilizando su poder en beneficio de algunos cuantos, y a cambio de ventajas económicas y políticas para quienes se encuentran en el poder.

todos. Esta propuesta es elaborada al notar dicho matemático que la elección realizada de manera simultánea, cuando existían tres o más candidatos, no necesariamente arrojaba como resultado aquel que la mayoría deseaba, que es un hecho que el también había podido demostrar. Sin embargo, Condorcet notó que la propuesta de elección en cuestión carecía de transitividad. Es decir, el hecho que *primus* le ganase a *secundus*, y éste a su vez le ganase a *tercius*, no garantizaba en absoluto que *primus* a su vez le pueda ganar a *tercius*²⁹. A este hecho, se le ha denominado, en general, *Paradoja de Condorcet*.

Ahora bien, de acuerdo al *Teorema de Arrow*, la paradoja en cuestión no lo es tanto. El teorema antes mencionado se enuncia señalando que no existe una regla de elección que garantice que se den resultados eficientes en todas las circunstancias. En consecuencia, ninguna elección en la cual existan más de dos candidatos y un orden de preferencias entre ellos en cada uno de los votantes, se encuentra libre de situaciones como la observada por Condorcet³⁰.

La Paradoja de Condorcet y el Teorema de la Imposibilidad de Arrow presuponen la existencia de la regla de la mayoría y el hecho de que se pretenda obtener resultados eficientes en términos paretianos. El Teorema en general se define de otra manera, señalando que no es posible que se cumpla la regla paretiana y la regla de transitividad, de manera simultánea, sin que ninguno de los electores se convierta en un dictador³¹, es decir, que imponga su decisión a los demás.

El Teorema de Arrow tiene múltiples aplicaciones en la teoría del bienestar, puesto que demuestra las dificultades que existen para determinar funciones de bienestar que puedan satisfacer a todos. Como resultado, los sistemas

29 GARCIA COBIAN, Ramón. "Una versión didáctica del teorema de la Imposibilidad de Arrow". En: *Económica*. No. 15. Departamento de Economía PUCP, Lima, 1985, p. 115.

30 ARROW, Kenneth. *Social Choice and Individual Values*. Cowles Foundation, New York, 1966, p. 59.

31 Para una rigurosa y a la vez pedagógica demostración matemática del Teorema de Arrow: GARCIA COBIAN, Ramón. *Op. cit.*, p. 120 y ss.

parlamentarios europeos están reduciendo su participación relativa en gran parte de tareas originalmente consideradas como propias del Estado, lo cual permite establecer mecanismos de corrección con un mejor criterio. La constatación efectuada por Arrow respecto a la dificultad para tomar decisiones racionales a través de la regla de la mayoría en todos los casos justifica a todas luces la necesidad de reducir el rol del Estado en la regulación de la Sociedad³².

Traslademos lo antes señalado a la decisión de un ente colectivo que dirija a la sociedad, tal como lo presupone el marxismo. El mismo debe tomar decisiones a través de la regla de la mayoría, puesto que la regla de la unanimidad es imposible por los altos costos de transacción. Sin embargo, conforme esas decisiones sean en mayor cantidad y los recursos sean cuantitativamente mayores, el riesgo de una toma de decisión que no satisfaga al propio ente colectivo —que es el requisito una vez que nos encontremos ante el estado socialista o comunista— es cada vez mayor. El colapso del régimen no se haría esperar demasiado.

CONCLUSIONES

Las concepciones que el marxismo ha establecido se han demostrado como erróneas, en primer lugar, porque las mismas expresan claramente conceptos de colectivismo y utilitarismo social, las mismas que son opuestas a principios como el de preferencia por los derechos fundamentales, y en general, el Estado de Derecho. El marxismo se aleja claramente de los conceptos y principios que rigen el Estado Constitucional moderno.

Muy a su pesar, el marxismo es también estatista —muy a su pesar— al justificar el empleo del Estado como instrumento para la instalación de la Dictadura del Proletariado,

32 BUCHANAN, J. y TULLOCK, G. *Op. cit.*, pp. 380-381.

no obstante constituir un instrumento de abuso y opresión. Además de las contradicciones internas que presenta esta concepción, es evidente que el Estado no es el que asigna recursos de manera eficiente, siéndolo en mejor medida el mercado.

Por otro lado, el materialismo histórico es una doctrina que carece de soporte científico. A sus contradicciones internas debemos agregar aquellas que provienen de sus comparaciones con la realidad, la misma que va más allá del mero naturalismo historicista o del determinismo ético. Está demostrado que el cambio histórico no proviene únicamente de factores de naturaleza material, sino también de las ideas y la decisión de las personas.

Asimismo, la teoría económica marxista –supuestamente tributaria de la teoría clásica– proviene de un concepto erróneo, que es la naturaleza objetiva del valor o valor trabajo. Está demostrado que los bienes en el mercado tienen el valor que el mismo le asigna, a través de la oferta y la demanda, en mérito a las diversas transacciones que son efectuadas en la economía, dado que resulta imposible prescindir del intercambio, que es indispensable para la subsistencia de la sociedad.

En este orden de ideas, la economía marxista se encuentra en el camino con un obstáculo insalvable, que es la existencia de costos administrativos, los mismos que a su vez se encuentran en contraposición con los costos de transacción. Conceptos de ineludible actualidad, como el Óptimo de Pareto o el Teorema de Coase, permiten asegurar como la economía marxista puede generar el colapso de un Estado, como efectivamente ha ocurrido en múltiples circunstancias.

Finalmente, el marxismo muestra múltiples dificultades operativas entre las que se encuentran el uso inadecuado de los bienes y la generación de externalidades, al limitarse el derecho de propiedad privada; el incentivo a comportamientos corruptos al interior del Estado, por el exceso de

recursos en su poder; y finalmente la imposibilidad de establecer funciones de bienestar que favorezcan a todos de manera simultánea, como resultado de la aplicación del llamado Teorema de la Imposibilidad.

Y es que, el marxismo es operativamente imposible, razón por la cual aquellos países estructuralmente de régimen comunista han debido, en mayor o menor medida, establecer mecanismos de mercado para poder corregir los efectos perniciosos de dicho régimen. Un ejemplo muy interesante es el de China, país que ha evolucionado de un régimen comunista a un capitalismo planificado, que deja espacio para la participación privada. Si bien China muestra un crecimiento económico envidiable –que no lo es todo en materia económica– adolece aun de serias deficiencias en el ámbito del régimen político y la protección de los derechos fundamentales.

LA REPÚBLICA INVISIBLE

Del orden aristocrático al populismo democrático

Raúl Mendoza Cánepa

MARCO CONCEPTUAL

Las reformas políticas en América Latina desde el siglo XIX han impactado muy poco en la configuración de una república liberal. Pedro Planas se refería a “repúblicas aéreas”¹.

Éstas se montaron sobre un espíritu colonial, fueron gaseosas, apenas la fantasía de una minoría liberal que, desde entonces, adquirió un papel testimonial o académico. Incluso, el capitalismo no fue burgués, fue aristocrático y, desde luego rentista². No fue en sentido estricto “capitalismo liberal”, fue una forma de mercantilismo incipiente conjugado con formas semi-feudales de organización social en el campo.

Los criollos latinoamericanos, especialmente en plazas importantes como el Perú, no pretendieron fundar repúblicas, sólo aspiraron a independizarse de España y ganar para sí mejores condiciones de intercambio. Sus derechos y prerrogativas se habían relativizado desde las reformas borbónicas y su estatus empezaba a deteriorarse.

1 PLANAS, Pedro. *Democracia y tradición constitucional en el Perú*. San Marcos, Lima, 1998.

2 En el Perú, de las consignaciones del guano (siglo XIX) al dólar MUC (Siglo XX), el espíritu fue el mismo: la vocación por el rentismo y la prebenda.

Les temían a los españoles, pero también a los indios. Jugaron al partido propio, lejos del viejo mito de la Nación y muy cerca de sus propios objetivos crematísticos. Si jugamos con la terminología marxista, la independencia fue una gesta estratégica de clase.

Los criollos seguían siendo virreinales en sus hábitos y expectativas. Sólo algunos pocos liberales ilustrados –como Luna Pizarro en el Perú, que tras su viaje a España fue influido por el fantasma libertario europeo– construyeron un ideal de república. Pero el alma liberal murió rápidamente con el cesarismo bolivariano y la persistencia de las acendradas costumbres coloniales.

Si bien es cierto, el aristocratismo mercantilista sobrevivió más de un siglo, pronto, en el siglo XX, sufrió el influjo insuperable de la masa. No tuvimos república durante el ciclo oligárquico y tampoco la tuvimos tras el ascenso estrepitoso de la masa.

Por el contrario, se terminó por configurar en América Latina una cultura política en la que prevaleció como susttrato el valor “mayoría”, explicada apenas como imposición del número –legitimadora de caudillismos, basada cuando no en el sufragio, en el plebiscito real o tácito, en la aprobación multitudinaria o la aclamación– y no se planteó como debía ser, el gobierno limitado, el respeto a las minorías políticas o la separación de poderes, que fue lo que pretendieron los primeros tribunales de las “repúblicas nacientes”.

El mayoritarismo es propio de la democracia, en tal modelo la soberanía es del “pueblo”. La soberanía del individuo, el gobierno limitado y la separación de poderes define, por su lado, lo que el autor de este ensayo denomina “republicanismo”.

Conviene señalar que existe una antinomia básica entre “democracia” y “república”. Incluso los gobiernos militares o dictaduras civiles apelaron al mayoritarismo democrático como fuente legitimadora de su poder –el mayoritarismo se vale de muchas herramientas, el sufragio es sólo una de ellas.

En los Estados Unidos se constituyó, por su lado, una república federal, donde, por encima de la mayoría, predominaron los derechos del individuo. Se buscó, bajo el impulso inicial de los padres fundadores, constituir una república y no sólo una democracia que ordenara las relaciones entre los ciudadanos y el poder.

En América del Norte la elección política mayoritaria es accesoria, es un agregado al tipo de Estado constituido. El alto absentismo electoral no resta legitimidad a los gobiernos como en América Latina. La elección es una regla útil, pero no esencial a su sistema político.

En una república auténtica, el sufragio es apenas un mecanismo más dentro de las reglas del juego político, pero no es lo principal. En otros términos, la república se configura como un tipo de Estado que reivindica la soberanía del individuo frente al poder público.

Por su parte, la democracia como sistema político reivindica la soberanía popular, esto es, de la mayoría que decide y elige por sobre la, muchas veces válida, razón minoritaria. En realidad, el mayoritarismo democrático se consolida en América Latina luego de siglos de dominación oligárquica y casi como reacción a ella. En ambos casos no se manifestó en América Latina una república real.

El capitalismo que llega a América Latina, se impone sobre estructuras políticas, sociales y culturales de carácter colonial y semi-feudal. Evoluciona sobre esa base y llega a nuestros días con componentes propios de las relaciones coloniales que se insertan luego dentro de la fórmula populista democrática. El clientelismo, la dinámica de arriba hacia abajo, las coaliciones distributivas, el sultanismo son sólo las sombras de ese fenómeno colonial que convive con la democracia moderna.

En los noventa se creyó que la globalización liberal redimiría al hombre; empero, ésta fue una ilusión episódica. Las reformas liberales nunca se aplicaron a cabalidad, pues no se

verificó que en la base social sobrevivían las viejas castas políticas, los grupúsculos empresariales mercantilistas, los viejos prejuicios culturales y las nefastas tendencias colectivistas. Éstas subsisten aún en el modelo nacionalista populista en boga.

El reformismo político de América Latina de los albores del siglo XXI, fundado en el nacionalismo, enfatiza la idea del poder mayoritario y para legitimar mandos apela a la reinención constitucional. La Constitución es, en estos países un recurrente hito fundacional del poder mayoritario —actualmente ese sino se expresa en la Bolivia de Evo Morales, en la Venezuela de Hugo Chávez, en el Ecuador de Rafael Correa, etcétera—. Al final, el mayoritarismo sólo sirve para reforzar el poder de las elites políticas.

Precisamente por el énfasis puesto en la idea de que el poder de las elites políticas es más importante que los derechos individuales, América Latina —a diferencia de los Estados Unidos— forjó culturas en lo que lo “fáctico” o “impuesto” era más importante que lo “jurídico”, la necesidad pública antes que el Estado de Derecho que garantiza la seguridad y libertades del individuo y sus empresas.

Actualmente, con el vigor de la masa, los gobernantes vulneran las reglas institucionales, con la fuerza del respaldo mayoritario toman el Estado por la violencia, también expropian y vulneran derechos. La fuerza antes que el Derecho. Primero fue con las armas, hoy es con los votos.

Esa cultura de lo fáctico —según la dirección del viento popular en cada momento— lleva al desprecio del Derecho. En razón de que no existe una conciencia jurídica, no se sabe para qué sirve una Constitución y ésta queda desfasada rápidamente según la necesidad mayoritaria —a veces expresada ficticiamente en una Constituyente—. Que los hechos sean más importantes que el Derecho es una consecuencia de la sobre valoración social de la voluntad de poder.

Por otro lado, cuando el poder político importa más que el individuo y sus derechos, el Estado se torna en el eje de

la vida social y todo queda supeditado a él, inclusive los negocios privados. El Estado justifica sus intervenciones en función de la primacía de lo colectivo sobre lo individual y en la invencible legitimidad de su propio poder.

Aprovechando el arraigo del estatismo en la cultura política, la izquierda socialista ha pretendido siempre fundamentar al Estado, como la herramienta de un supuesto objetivo social mayoritario –bien común, interés social, interés público, etcétera– siempre muy por encima del interés individual. Lo que importa es el colectivo antes que el individuo. El contenido democrático vale más que la racionalidad de minorías. La planificación a favor del “bien común” descarta el proyecto individual ego centrista y, desde luego, sospechoso.

Esa situación explica por qué la izquierda encontró terreno propicio para sembrar sus contenidos en América Latina aprovechándose de todo lo “ya dado”. Un factor adicional para que en América Latina no se pudieran constituir verdaderas repúblicas liberales fue, en efecto, la cultura heredada. La colonia dejó su sello, definió culturalmente a la república. Con el catolicismo español aportó a la vida el jerarquismo, la prevalencia de la autoridad y, valgan verdades, la sanción moral del éxito.

No en vano, el juego del palo encebado fue acaso alguna vez un deporte nacional en algunos países. Traer abajo al otro y no dejarlo llegar a la meta es más que un juego, una filosofía –en Alemania, por ejemplo, curiosamente es todo lo contrario, todos empujan hacia arriba–. En América Latina no hay éxito desprovisto de culpa, de desconfianza o de envidia. Por eso, se dio a los individuos un papel pasivo en el desarrollo social.

La izquierda hizo un traslape de la culpa cristiana y la malhadada imagen del rico –hijo del rudo individualismo– hacia el análisis del sistema capitalista. El rico es el rapaz hombre de negocios condenado de antemano al infierno, más que por sus cualidades extrínsecas, por ser tal; sólo por su esencia y entraña.

El odio al empresario próspero o al *self made man* criollo tiene una raíz cultural, de ella se valieron los modernos sociólogos desde los centros académicos y los medios para hacer creer que el desarrollo social legítimo sólo lo podía producir el Estado y no los *enterpreneurs* exitosos; y que el desarrollo válido moralmente es el que se impulsa por fines colectivos, aún cuando se opongan a las opciones privadas.

Los fines individuales “sólo producen miseria, egoísmo, avaricia...”. Los discípulos de Gramsci no sembraron sobre tierra baldía sino sobre hectáreas descomunales de culpa y resentimiento.

Mientras ello ocurría, Estados Unidos, con raíces culturales en el protestantismo anglosajón, forjado por la ruda conquista de territorios inhabitados, hizo del éxito individual la prueba de la gracia divina. El calvinismo asegura al próspero empresario la salvación de su alma. En lógica de Weber, la religión y la cultura hicieron lo suyo. En Norteamérica y Europa del norte crearon al individuo optimista, libre y aventurero, en América Latina reforzaron el principio de autoridad, jerarquía y poder estatal, simiente del mercantilismo.

Por eso en nuestros países se creó una cultura “Estado céntrica”. El Estado fue el eje de la vida social, todo se hacía con autorización estatal o a la sombra de los funcionarios. Era una forma de trasladar la responsabilidad individual al Estado, que vigilaba las iniciativas y les daba protección. Se volvió más importante que producir, negociar con el Estado, agenciarse de relaciones y medrar a costa de él. Dios no podía, como en el referente calvinista, proveer de éxito a los individuos, sólo el Estado tenía esa potestad.

En el contexto de una región en el que el poder político y la “gracia” estatal predominó a la libertad y en el que el éxito personal fue siempre un accidente o acaso una maléfica trasgresión, el Derecho estuvo constituido por leyes más que por contratos —por leyes que no se cumplían más que para favorecer al protegido o darle permiso para cualquier

cosa—. Creímos que la omnímoda voluntad del funcionario era más eficaz para crear prosperidad que la iniciativa de las empresas y sus acuerdos. Ignoramos la gran fuerza escondida detrás de los individuos y sus capitales.

De esta manera, el subdesarrollo político y social es un tema que debiera ser analizado desde lo que somos como cultura y tradición.

Este Ensayo desbarata la validez de los principios que informan la cultura política latinoamericana y reclama la necesidad de tornar a los viejos ideales republicanos y liberales que abortaron sin edificar el sueño de una región de individuos soberanos y emprendedores.

ENTRE MACONDO Y NUEVA YORK: EL CONTEXTO ACTUAL

El siglo XX fue un siglo corto. Según Eric Hobsbawm³, se inicia en 1914 entre catástrofes y eras doradas para dar a su fin en 1989, con la caída del muro de Berlín y el desmoronamiento de las grandes utopías sociales. El nuevo siglo se presenta entre pilas de cadáveres invisibles y vacíos ideológicos. Es el del “pensamiento débil” de Vattimo, el de la levedad y el tiempo real.

Si el siglo anterior se inició bajo el espíritu agitado de las revoluciones sociales y las reivindicaciones laborales, finalizó abruptamente con el súbito derrumbe de las grandes murallas ideológicas. Lo que Hobsbawm calificó como el “fin del mundo del siglo XX”, fue un tránsito escarpado hacia un nuevo modelo de sociedad. La transición significó un cambio de mentalidad, una reconfiguración de la política, la cultura, la economía y las formas de percibir la vida.

El escenario del mundo actual, tal como señala Michael Mann⁴, está marcado por el paso dado hacia una sociedad

3 HOBBSAWM, Eric. *Historia del Siglo XX*, Crítica Grijalbo, Barcelona, 1995.

4 MANN, Michael. “El futuro global del Estado-Nación”. En: *Análisis Político*. N° 38. Bogotá.

“postmoderna”, lejos de las categorías fuertes y las legitimaciones omnicomprendivas que dominaron desde 1917 hasta 1989. En ese nuevo contexto, la cultura y el mercado se globalizan y las viejas reglas de juego impuestas por los Estados nacionales se flexibilizan. Para Eric Helleiner⁵ la globalización es un proceso de contracción espacial en el cual la connotación de distancia se reduce progresivamente.

Thomas Kuhn se refiere a los cambios de paradigma. La aldea se incorpora a proyectos mayores y se universaliza. Este proceso señala hitos a la historia universal. El quiebre entre una época y otra –que no es simplemente el tránsito de dos siglos– sólo tiene parangón en el gran reacomodo ideológico experimentado durante la década del 30, cuando las políticas keynesianas y el New Deal, modificaron el enfoque de la función estatal.

La visión de la sociedad, el Estado y la economía se transformó desde entonces hasta que el liberalismo de la década del ochenta arrinconó al socialismo, desarmándolo y vaciándolo de su propuesta. Pero el fin de la Historia profetizado por Fukuyama no llegó. La dialéctica violenta –lo que se afirma hoy, se niega mañana– se cernió sobre la esperanza de un mundo global. La lucha entre civilizaciones, en la línea de la tesis de Huntington, evidenció que la globalización es un fenómeno occidental y que, incluso en Occidente, cada cultura sigue sus propios y cerrados derroteros.

En América Latina, agotado el Consenso de Washington, el liberalismo –como proyecto, pues nunca se aplicó a cabalidad– retrocedió ideológicamente frente a una tercera vía que pocos fueron capaces de definir con certeza, una tercera vía arraigada en el espíritu telúrico y tribal, en la Nación como ideología, en la cerrazón como principio, en la protesta y el plebiscito como método.

5 HELLEINER, Eric. “Reflexiones braudelianas sobre la globalización económica”. En: *Análisis Político* N° 139. Bogotá.

Algunos se refieren al populismo estatista, otros al auge de una nueva izquierda, más rústica y elemental, desflejada de los textos de Marx. Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, Cristina Fernández de Kirchner en Argentina, Daniel Ortega en Nicaragua, casi Ollanta Humala en el Perú o López Obrador en México —y aún podrían ser otros— son la expresión de esa contracorriente postmoderna, antiglobalizadora, antiliberal, acorralada en sí misma y extremadamente peligrosa para la paz regional.

Algunos, indigenistas; otros socialistas por retórica, en general el mapa político latinoamericano es el de una reafirmación de las antiguas pautas sultanistas, clientelistas y patrimonialistas con agregados importantes de mayoritarismo populista y nacionalismo chauvinista. Ninguno de los países que ahora se exoneran de esa corriente está a salvo. Como en la sentencia de Marx, un fantasma sobrevuela América Latina.

Karl Polanyi⁶ se refiere a la “gran transformación en occidente” que puso fin al orden liberal del siglo XIX. La actualidad de América Latina se explica por una tendencia globalizadora, más tecnológica que económica o política, pero también por contracorrientes antisistémicas y antiliberales alimentadas por una vieja izquierda socialista que, sólo por necesidad y supervivencia tendió a tornarse nacionalista.

El nacionalismo es una de las caras del Estatismo. No es viable el nacionalismo si es que no se vale del intervencionismo estatal y la expropiación para materializarse. La nueva izquierda nacionalista latinoamericana cosecha lo que sembró la vieja izquierda marxista con su prédica anticapitalista y antiliberal a lo largo de décadas. Su vía de llegada al poder ya no es la violencia revolucionaria, es el voto popular y las consultas plebiscitarias, es decir, el mayoritarismo. Todo es “bueno” mientras tenga el tamiz

6 POLANYI, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Beacon Press, Boston, 1957.

popular, incluso, el fin de las libertades, la destrucción de las instituciones republicanas o su suplantación.

Con la misma crispación de Ortega y Gasset, asistimos actualmente al auge del mayoritarismo populista, al ascenso de la masa como determinante de la vida social. Este fenómeno es, como decimos, en cierta forma, un triunfo parcial de la izquierda marxista, que preparó el camino en el ámbito cultural y que se valió del sufragio para, a la larga, imponer un modelo que no era propiamente el suyo. Fidel Castro logró con Chávez lo que no logró con el Che Guevara en los sesenta. De esta manera, el petróleo superó al rifle. En los nuevos tiempos, las revoluciones se compran. Ése es el patético paradigma latinoamericano.

Democracia es soberanía de la mayoría viabilizada a través del sufragio. Ese es el componente esencial de la democracia moderna, el sufragio y la consulta pública, y lo es sea cual sea su variante. Noam Chomsky refiere que Venezuela de Hugo Chávez es una democracia y en términos sustanciales no se equivoca⁷.

Pero lo que América Latina requiere no es el mayoritarismo sino la constitución de una verdadera república asentada en la soberanía del individuo, el gobierno limitado, un eficiente sistema de *checks and balances* y la vigencia plena de los derechos fundamentales, esto es la superposición del individuo a la masa.

Por tal razón, la globalización postmoderna no ha significado la vuelta a los valores que embanderaron los grandes tribunos latinoamericanos de inicios del siglo XIX. Las reformas económicas liberales de los noventa se ejecutaron sobre una base social y cultural signada por pautas populistas y naturalmente estatistas. Intentaron superponerse, además, a una estructura de sólidos intereses políticos y económicos. No concluyeron, como se esperaba, en una

7 La democracia plebiscitaria rige en la Venezuela de Hugo Chávez, sólo es una forma como se manifiesta la democracia en sentido lato.

más justa distribución de la riqueza desde abajo hacia arriba y pronto se agotaron en la cortedad de miras y en la escasa profundidad de su visión.

Este fracaso aparente dio impulso y herramientas suficientes a la izquierda nacionalista para ajustar su discurso y confrontarlo, ya renovado, al discurso “economicista” liberal. Los liberales asumieron la lógica económica como sentido común fiscal sin lograr explicar cómo el mercado no redistribuyó la riqueza. No recetaron técnicas de inclusión. Ensayaron sesudos análisis económicos defendiendo sus postulados y su acción, aprovechando la ola globalizadora y el derrumbe de la órbita socialista, ignorando que sus banderas clásicas fueron siempre y son básicamente políticas y que desde ellas es que se desprende todo lo demás, inclusive la libertad económica como valor *per se*.

Empero, las banderas liberales por antonomasia fluyen de las teorías de John Locke y John Stuart Mill –acaso Isaiah Berlin y en cierta forma Karl Popper–. Tienen incidencia histórica en los principios que proclama la independencia norteamericana. Son la esencia de las revoluciones libertarias en su sentido jurídico y político.

No obstante, el liberalismo se quedó atrapado en su sencillo economicismo, empantanado en el recetario del Consenso de Washington. Lo político permaneció oculto siempre en un papel secundario, ilustrativo de la evolución del pensamiento, como una nota de pie de página del análisis económico. Si hubo un déficit fue de politólogos y juristas liberales, pues la izquierda se apoderó de los derechos humanos y del sistema político como temas esenciales de su prédica, espacio donde ganó más terreno y organización de los que por justicia debía ganar.

La izquierda se apropió de la cultura y la explicó sociológicamente. Avanzó en la Historia y tomó el magisterio, internalizando en la mayoría una concepción materialista del mundo y una visión disolvente de las relaciones humanas.

La globalización de la cultura liberal fue el gran mito del siglo XX y como tal fue superado rápidamente por el populismo nacionalista, pragmático, burdo, populachero.

El nuevo reto del liberalismo es desmontar los elementos de la cultura política latinoamericana que alimentan el nuevo modelo para exponerlos como causas suficientes del subdesarrollo regional y de la inviabilidad de esta suerte de neoizquierdismo. Gramsci ganó, y de lejos, la primera partida. Pero el tablero aún está sobre la mesa.

LA MALA ELECCIÓN

La invisibilidad de las repúblicas en América Latina tiene una raigambre cultural, se procesó en las pautas virreinales, en los arcaísmos sociales y en las antiguas formas que los latinoamericanos tenemos de relacionarnos. Esas pautas son las constantes que sirven de vasos comunicantes entre tres siglos sucesivos. El presente es sólo la síntesis de ese recorrido histórico.

EL PATRÓN AUTORITARIO

A contrapartida de lo que siempre sostuvo la izquierda marxista latinoamericana, es prematuro hablar de repúblicas liberales o “neoliberales” en América Latina. Con certeza —sostienen Domínguez y Lowenthal⁸ en varios países— se están institucionalizando procesos electorales periódicos, pero con frecuencia “esto coexiste con un clientelismo generalizado, arraigada injusticia, corrupción masiva, impunidad flagrante y cotos reservados ajenos a la autoridad del gobierno o del Estado de Derecho”.

¿Qué impidió que la república liberal se formara? En

8 Domínguez, Jorge y Lowenthal, Abraham. *Constructing Democratic Governance. Latin American and the Caribbean in the 1990s*, Baltimore, 1996.

América Latina, se vivió a lo largo de décadas bajo un inquieto péndulo por el cual la democracia y el autoritarismo se alternaron accidentadamente. Cuando las estructuras del sistema “cuasi republicano” daba señales de descomposición, los resortes del poder autoritario saltaban abruptamente procreando golpes militares y proclamas revolucionarias de izquierda o de derecha, nacionalistas o pragmáticas. Parece haber una conexión entre el aborto de la república liberal y las irrupciones autoritarias.

Tras las rupturas, los actores políticos se apresuraban a reinventar la historia o a refundar las “repúblicas” sin crear, en definitiva, nada que se les pareciera. Los caudillos elaboraban constituciones para legitimarse, pero luego se desmoronaban por efecto de la crisis. La historia daba marcha nuevamente para reconciliarse con un nuevo caudillo.

Países como el Perú, por ejemplo, iniciaron su vida republicana con militares que se disputaban la banda presidencial en los campos de batalla. Los congresos abdicaban de sus facultades⁹ en nombre de los caudillos. La anarquía era seguida por el despotismo y a éste seguía el desorden o la guerra civil. Así fue en el paso de dos siglos.

La inestabilidad política llevó a muchos a descartar la ilusión de que estos países fueran capaces de marchar alguna vez por la vía de la república como en Europa o Norteamérica.

En gran parte, la fragilidad o “escasa maduración republicana” de América Latina tiene una raigambre histórica. Los fabricantes de miseria institucional fueron los caudillos, que irrumpieron en el poder para asaltar los presupuestos, los que impidieron el robustecimiento de los mercados y de las organizaciones civiles republicanas —empresas, partidos políticos, organismos civiles—. Es decir, aquellos, que con sablazos o tanques, destruyeron la continuidad del proyecto institucional de país.

9 El Congreso peruano de 1823 se inmoló en nombre del cesarismo del nuevo dictador, Simón Bolívar.

Entre el desplome de las dictaduras y la eclosión de las democracias ya entrado el siglo XX, América Latina vivió a tientas, en persistente adolescencia, buscando caminos sin hallarse a sí misma y sin salir del encuadramiento colonial. Tan desconcertada como en los tiempos de independencia. Depositó su fe en los proyectos revolucionarios de la década del sesenta, pero en ese *corsi e ricorsi* que tiene la historia penetró en las peligrosas zanjas de la modernización autoritaria hurgando la senda a ciegas, sin referente alguno.

El desplome de los regímenes autoritarios de la década del setenta no significó, en la región, la configuración del Estado de Derecho y de un marco institucional republicano. Los ochenta trajeron “elección periódica de autoridades” y alguna que otra consulta democrática. Nunca como entonces la “soberanía popular”, así a secas, fue concebida como referente principal del Estado. Al fin del siglo XX se construyó democracia, pero no república. Se mantuvo como patrón la postergación del individuo y de sus proyectos en favor de la colectividad informe, a veces fiera, a veces ciega y abrumadora.

LA SOBRE VALORACIÓN DEL PODER

Una de las primeras inquietudes que siguió a la independencia de los países al sur del Río Grande, fue el tipo de Estado que debía estructurarse. Para algunos la tradición del virreinato o de la capitanía general había marcado con firmeza las estructuras políticas y sociales, por lo que cambiar violentamente el modelo resultaba riesgoso. La subversión del orden era inconveniente en un mundo que venía experimentando tras la caída de Napoleón la restauración de los poderes regios. Sin embargo, el dilema entre la monarquía y la república fue superado rápidamente.

El modelo de república parlamentaria europea sedujo apenas a algunos pocos hombres que, desde la pluma o la tribuna,

habían batallado y alentado el rumbo del gobierno propio. Pero había piezas que no encajaban en el complejo rompecabezas. Uno de los obstáculos con que se encontraron estos desconcertados personajes fue la falta de hábito o de preparación para administrar un Estado. No se formó una burocracia ilustrada ni bases ideológicas que hubieran podido superar lo que Max Weber denominó el “Estado depredador”.

Otro factor adverso que definió la tradición política latinoamericana fue la prescindencia del concepto de “administración”, dada la sobre valoración del concepto de “poder” en la mayoría de los países. El Estado se convirtió en una suerte de “botín” y los actores iniciales de las repúblicas nacientes —por lo general, facciones militares— jugaron a disputar el poder al margen del Derecho, en los campos de batalla, de espaldas a la sociedad. El poder por sí mismo, en todo su brillo y grandilocuencia, fue el valor supremo.

Las flamantes constituciones, trazadas bajo la inspiración de los modelos parlamentaria británico o presidencialista norteamericano, fueron en ciertos casos la fórmula destinada a aparentar que se había alcanzado el ideal republicano, pero sólo se quedaron en la volatilidad del ideal y en la corriente práctica colonial. Sin ciudadanos, apenas con masas inicialmente marginadas, no se podía lograr que los “propósitos” plasmados en el texto constitucional se desarrollaran en los hechos.

En Estados Unidos, los ideales jeffersonianos sirvieron de espíritu e impulso a la Declaración de Independencia —libertades individuales— y a la Constitución norteamericana —separación de poderes— dejando claro qué era una Constitución y para qué servía. Los latinoamericanos le dieron vuelta interminable a la idea de “poder”.

En los hechos, a diferencia de Estados Unidos, en América Latina el poder fue siempre más importante que preservar y promover el ejercicio de los derechos individuales, especialmente de la libertad. En América Latina una élite

rentista gozó de los favores del Estado. En los Estados Unidos, una clase empresarial vigorosa y visionaria surgió para fundar la economía de un país.

En América Latina tampoco se construyó una sociedad civil sólida. Las instituciones civiles fueron dejadas de lado en el proyecto de Nación, desplazadas en su germen por las organizaciones del Estado y las relaciones en torno a él. Faltó el fundamento ideológico inicial, que sustentara y diera continuidad a una república que tentaba un destino de libertad.

Los ideales constitucionales fueron apenas la solitaria parcela de algunos notables desde la tribuna parlamentaria, los libros o la prensa. Los más románticos escritos sobre el gobierno civil colisionaron con las murallas insuperables de la realidad y con las mentes rígidas y rentista de la clase dirigente.

Por otro lado, la prolongada guerra con España creó en estos países un estamento que se reservaba el poder político: el Ejército. Los largos años de guerra de independencia produjo gran abundancia de militares que por “derecho propio” tomaron las riendas del poder.

No existía una república de individuos, los derechos civiles eran virtualmente ignorados y la fuerza militar para conquistar el poder era decisiva. La toma del poder era adjudicada por la realidad a las batallas. Finalmente, como en la magistral fórmula de León Duguit “los hechos predominaron a los textos”. Los poderes fácticos se impusieron a los ideales de las naciones, las necesidades “públicas” del momento se superpusieron a los sueños y fantasías de riqueza individual.

Ese fue el desfase entre el pensamiento republicano liberal y la tradición política latinoamericana. Mientras que por la teoría se quiso imitar a las ricas repúblicas europeas, por la práctica se fabricó un modelo propio que, en realidad, ni fue modelo ni fue absolutamente propio. No se pudo ser Europa por que se era América Latina.

América Latina es una mezcla irreplicable. Sostiene Garretón que el sistema político latinoamericano, quizás los

propios latinoamericanos, somos “composiciones de mundos civilizatorios” muy distintos donde están juntos y revueltos el siglo XV, XVI, XVIII, XX y XXI, donde conviven moros, griegos, romanos, godos e indios a su vez de distinta vertiente y sistemas coloniales mezclados a posterior con caudillismos nacientes y antiguas entrañas autoritarias.

Todo el problema de identidad es la concreción de ese desgarramiento político y cultural. Somos occidentales en el sentido más moderno del término, somos Nueva York o Madrid y somos también Macondo, las repúblicas de las bananas o las indias del *bon sauvage*. Habitamos junglas de concreto y acero, imitando el *Art Deco* y la sofisticada tecnología del norte, pero en medio de barriadas, favelas o villas miseria que nos hacen suponer que la modernidad puede ser elitista en sus alcances y miope en su visión del futuro y de la realidad. Conjugamos el autoritarismo de las cavernas con el ideal siempre escurridizo de los valores democráticos.

Así también nació la América Latina del siglo XIX, sin visión, arraigada en sus arcaísmos, confusa. La independencia fue apenas la concreción del cambio que reclamaban los criollos tras las reformas borbónicas. Nadie aspiraba a una república, sólo a un reacomodo frente a las prerrogativas de los españoles que habitaban la América. La república nació entre pliegos de papel, pero en la vida y la cultura rigió el aristocratismo cortesano español.

El desarrollo político republicano será siempre un mito en América Latina si no se aborda las alternativas desde la perspectiva de la cultura política.

OTRAS PAUTAS CULTURALES COLONIALES

Confluyeron, además de lo anterior, diversos factores que explican la invisibilidad republicana. Las dinámicas sociales no se sustentaron en contratos o intercambios económicos

libres. El capitalismo no se asentó sobre una república sino sobre una culturalidad colonial que no concordaba con los valores clásicos del emprendedor inglés o norteamericano. Si sirve como símil, como en la Rusia post soviética, sobre sólidas estructuras antiliberales se montó un juego frágil de relaciones liberales condenado de antemano a fracasar. El marco institucional y el cultural son fundamentales si se pretende que las reformas liberales tengan éxito.

PATRIMONIALISMO Y SULTANISMO

Según el historiador norteamericano Richard Morse hay un poderoso vínculo entre la organización estatal española y lo que Max Weber llamó “patrimonialismo”. Así el monarca español, como actualmente los funcionarios públicos “conceden beneficios o prebendas como una remuneración por los servicios recibidos”.

Esto es la privatización de los espacios públicos por los funcionarios, por encima del ordenamiento legal. Ocurre una apropiación del Estado, que es lo mismo que la privatización de la función pública. Más aún es la desaparición de lo “público”. Weber sugería la composición de una burocracia racional para derruir las bases del patrimonialismo.

En realidad, América Latina constituyó un Estado no nacional, restrictivo y parcial a los intereses de un grupo social. El Estado fue patrimonio. Lo fue también cuando la democracia o el poder mayoritario se asentaron, pues no pudo impedirse que la militancia partidaria tomase el Estado como una recompensa o una reivindicación histórica. En las dictaduras los militares se apropiaron del Estado, en las democracias fueron los partidos. Directa o subrepticamente el Estado no dejó de ser un botín y como tal creció y amplió sus dinámicas de intervención.

A más Estado más corrupción así como más restricciones para las iniciativas privadas. A más restricciones, el capitalista se fuerza a apelar al pago indebido. Es un círculo vicioso difícil de liquidar. Esa práctica es un condicionamiento cultural que aún subsiste. En la colonia fueron grupos intermitentes, fugaces, sucedáneos de monarcas y virreyes, dependientes directos del señor, o parientes y amigos, denominados “favositos”. En el siglo XX y XXI confluyen las militancias partidarias y lo que De Soto denomina “coaliciones distributivas”

De la mano del patrimonialismo, herencia de la colonia, resalta algunas formas más o menos nítidas de lo que Weber llama “sultanismo”. Esto es un sistema estatal que carece de contenido racional y que desarrolla en extremo la esfera del arbitrio libre y de la gracia del jefe. El sultanismo y el caudillaje se hermanan y configuran un método y una tradición histórica.

CLIENTELISMO

El clientelismo deviene de la época colonial. Felipe II estableció la venta de oficios en la colonia a fin de obtener una renta y para impedir que los virreyes usaran los cargos públicos como premio a su clientela. Sin embargo, dicha medida no frenó la compra de servicios clientelares sino que generó nuevos métodos para la especulación y venta de empleos.

De algún modo, la concepción del poder en América Latina se forjó a partir de relaciones clientelares. Todo se conseguía previo trámite ante el Estado, sino mediando a través de gremios poderosos o a través de vínculos estrechos con los gobernantes. Los caudillos no sólo disponían de los caudales públicos como propios sino que los usaban como medio de intercambio.

El clientelismo aparece como una forma de integración fácil y acelerada del mayor número de personas y grupos a un sistema político carente de tradición organizativa.

En sociedades informales y desinstitucionalizadas es posible prever esta elemental forma de organización, en la que los gobernantes o parlamentarios se valen de mediadores sometidos –funcionarios públicos– para capturar adhesiones o reorientar decisiones colectivas. El aparato público estatal sirve de medio, por lo que el clientelismo necesita del sobredimensionamiento estatal para profundizarse y alcanzar sus fines.

ESCASA O NULA CONCIENCIA DE CIUDADANÍA

A una república invisible sólo podía seguir un Estado irreal. El marco institucional fue endeble o apenas aparente, una proyección sin sustancia. Sin esa base, en América Latina el poder prevaleció a la administración. En su extremo la arbitrariedad primó sobre las reglas y las competencias.

Desde los albores de la “república”, la región vivió en torno a la construcción de un Estado. Sin embargo, la construcción del Estado Nacional fue parcial y en algún extremo ficticia, las batallas políticas en torno al poder fueron más importantes que la concreción de los diseños normativos para garantizar los derechos de los “ciudadanos”.

El Derecho sirvió más a los fines de los caudillos que para cristalizar los grandes ideales de la república. En suma, no se pudo ni consolidar un Estado, menos aún crear las condiciones para edificar una ciudadanía vigilante. Sin Estado ni ciudadanos, sin una visión de país ni de futuro, la improvisación y la inestabilidad resquebrajaron el viejo anhelo de la independencia de las naciones.

En ese contexto, la política fue un ejercicio brutal de garrotazos en el que la Constitución y las reglas se tornaron prescindibles. Estos vicios afirmaron de algún modo el poder de los presidentes y las elites, en desmedro de las instituciones.

En consecuencia, se hizo difícil configurar un poder político cuya estructura y funcionamiento respondiera al viejo ideal de los primeros parlamentarios: una república en la que el poder estuviese distribuido y en la que los jueces y parlamentarios ejercieran su función sobre la base de la justicia y la razón y no por la fuerza de la imposición o del chantaje.

¿Cabe hablar de una cultura de ciudadanos en América Latina? ¿Algún régimen político latinoamericano ha empoderado realmente a los individuos? Una de las consecuencias de la trágica y agitada vida republicana fue que no existió en la práctica una auténtica república de individuos con derechos.

Lo reiteramos. Así como la individualidad fue descartada, se generaron las condiciones para que exista una escasa o nula conciencia de ciudadanía. Se produjo también una noción difusa de la legitimidad republicana del poder.

No se creó un sentimiento ciudadano o de individuo libre, de modo que el latinoamericano promedio desconoció que al tener representantes en el Parlamento tenía la potestad de controlar al poder y que al serlo podía también ser absolutamente libre, ajeno a la dominación de mandos arbitrarios, sustentados apenas en la “legitimidad mayoritaria”. Ignoró que la ley y sus propios derechos están por encima del gobernante.

En una república sin ciudadanos, la fuerza es decisiva. El poder de facto intervino en la vida republicana con mayor frecuencia y permanencia que el poder de jure. En ese trajín, el poblador bajo un régimen aristocrático o democrático estuvo más cerca de ser un siervo del Estado o acaso un marginado. Si no había derechos o una noción de ellos lo arbitrario, lo no institucional, era la norma.

En un país de no ciudadanos, apenas de masas, el poder carece de control y la corrupción encuentra amparo en la impunidad.

AMÉRICA LATINA, SIGLO XXI ¿ENTRE LA REPÚBLICA Y EL MAYORITARISMO?

Hemos referido que una república real garantiza la soberanía del individuo. Su andamiaje institucional gira en torno a ese objetivo. En consecuencia, el poder se distribuye entre órganos según sus competencias –independientes entre sí– y la libertad en todos los planos se asegura a través de diversos mecanismos.

La república aparece históricamente como tipo de Estado en contraposición a la monarquía. El poder es desconcentrado, el gobierno limitado y se encarama por sobre el sistema la libertad individual como eje del Derecho, de la política y de las relaciones sociales.

En la democracia la base no es el individuo sino la mayoría. La soberanía radica en ella y, por tanto, todas las estructuras quedan sometidas a la decisión mayoritaria. Si bien durante el albor independiente del siglo XIX, el esquema de dominación del individuo era la casta social, apelante de la violencia, en el siglo XX y con el ascenso de la masa, el protagonista es el “pueblo”, apelante del voto, al que se le adscribe un espíritu superior.

Prima facie, las dinámicas culturales coloniales sobreviven bajo la forma de un régimen oligárquico asociado a un grupo de familias ligadas históricamente a la aristocracia colonial¹⁰.

En la etapa siguiente del esquema de dominación histórica, la oligarquía se descompone –cada país ofrece su particularidad histórica– entra en crisis, se desmorona y las masas asumen preponderancia. Sin embargo, por lo general, la república como modelo ideológico político no se hace visible aún. No fue tangible en la etapa oligárquica y tampoco lo es ahora en la etapa democrática.

10 Ver: FLORES GALINDO, Alberto. *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*. Rikchay, Lima, 1981.

Lo impide la subsistencia del militarismo, el mercantilismo excluyente, las pautas culturales coloniales a las que nos hemos referido en páginas anteriores, la escasa independencia de los poderes públicos y la relativa vigencia de las libertades individuales. Ése es el campo en donde debe batallar el liberalismo, un terreno accidentado y difícil donde la izquierda tiene más ventajas para ganar adhesiones.

En un bloque de países latinoamericanos ha empezado a dominar con fuerza y a través de vías “democráticas” la alternativa nacionalista populista, vía que conduce a un reforzamiento de las arcaicas pautas coloniales. El populismo democrático o mayoritario es actualmente la principal barrera para la incorporación de una república liberal a la vida latinoamericana.

Para el “republicanismo” liberal, el sufragio no es un elemento esencial, es sólo una de las diversas reglas del juego político. Aquel debe subordinarse a otros criterios. Por tanto, la república no se vale de formas plebiscitarias o “democráticas” para imponer decisiones a la minoría. La nueva izquierda, por estrategia más que por convicción, apela al principio de “soberanía popular” porque la favorece en lo inmediato. Por medio del sufragio y la consulta puede imponer su modelo vertical y antiinstitucional.

El desafío actual es solidificar los valores republicanos y construir marcos institucionales encaminados a proteger al individuo y estimular la creación de riqueza. La educación y la cruzada ideológica cultural en las universidades, las escuelas, los centros de cultura, los libros, los medios de comunicación y las calles es el gran reto inicial del liberalismo, en la línea de una progresiva ejecución de los valores republicanos, encarnados ya como instituciones.

LA DEBILIDAD INSTITUCIONAL Y EL DESARROLLO CAPITALISTA

El problema de fondo no es sólo que se hayan encaramado dictaduras a lo largo de la historia republicana, el problema durante el siglo XX ha sido que la precaria y mal hilada institucionalidad así como las pautas culturales de la gente permitían la aparición y permanencia de gobernantes que contra el Derecho y la soberanía popular irrumpían para asentarse ilegítimamente en el poder y medrar de él, aún en contra de los derechos ciudadanos.

Esa es la causa por la que el autoritarismo y la corrupción definen los procesos políticos de América Latina. Una consecuencia adicional del influjo desinstitucionalizador es la inviabilidad inmediata del capitalismo, pues la alta discrecionalidad del gobernante —que es otro de los condicionamientos culturales— le permite intervenir en el mercado, definir las reglas de juego, modificar los precios o controlarlos, y todo en función de sus propios objetivos de sobrevivencia política. El frágil o agujereado marco institucional así como la tradición cultural en el ámbito político se lo permiten.

La tendencia estatista es, por ello, una consecuencia del carácter y el pensamiento latinoamericano. Patrimonialismo, sultanismo, clientelismo y paternalismo confluyen para justificar la existencia de un Súper-estado. Dados estos condicionamientos políticos e institucionales ¿Cuál es la consecuencia del referente adoptado, desde el punto de vista de modelo económico?

Existen países similares en su naturaleza y recursos, pero que difieren notablemente en el *ranking* de la pobreza. Australia y Argentina podrían ser los mismos países, al menos esto nos señala sus características materiales.

Pero, una indagación somera nos permite descubrir que mientras que uno de ellos está ubicado entre las naciones prósperas, el otro no logra desperdiciarse de sus índices de pobreza. Uno es esencialmente “república” liberal y el otro un país

signado por las taras latinoamericanas coloniales, pese a su gran composición europea. Además, y como consecuencia, el estatismo –desde Perón– terminó devorándose a la Argentina.

Los componentes culturales e institucionales son importantes para explicar el desarrollo capitalista. ¿Qué explica que el Sudeste asiático alcanzara estándares de vida similares a los de las grandes potencias económicas mundiales? ¿Por qué en Asia el desarrollo no fue un mito sino una rica realidad?

Lo que diferencia a América Latina y a África del Asia desarrollada no es el mismo factor que los diferencia de Europa y los Estados Unidos. El impacto de la cultura política y los valores institucionales sobre la prosperidad y el éxito económico resalta de las diversas experiencias universales. Pese a las evidencias, éste fenómeno que limita, cercena o impulsa a los países, apenas ha sido el reducto de estudio de unos pocos sociólogos e historiadores.

Max Weber, en sus tesis centrales, desarrolló la idea que la ética protestante incidió fecundamente en el éxito del desarrollo de la economía capitalista industrial. Pero los valores del capitalismo no calaron en los países católicos. El “jerarquismo” rígido así como el desapego al trabajo productivo impidió que España, por citar un ejemplo, alcanzara los niveles de Alemania e Inglaterra. Esos valores, en la emergencia del capitalismo, no llegaron a América Latina.

La eficiencia de los intercambios depende de la magnitud de la confianza en las relaciones comerciales y esta confianza es condicionada por el marco institucional entendido en su sentido amplio. Los valores capitalistas, que inciden en la credibilidad y la calidad de lo que se ofrece, es un factor del éxito del sistema de mercado.

Toda institución singular de una Nación se explica por la naturaleza moral de ella. La mafia en Italia tiene posible relación con algunos valores de algunos sectores importantes de la sociedad italiana. La tendencia a la corrupción que se constata, especialmente en la ex órbita socialista y

en el Tercer Mundo tiene vinculación estrecha con modos de comportamiento socialmente aceptados.

El capitalismo asiático tiene raíces distintas a las que emergió de la empeñosa actividad de los rudos pioneros americanos aunque consecuencias similares. La pauta de motivación que domina el mundo de los negocios en Japón, Corea o Singapur no es necesariamente la maximización del beneficio individual como lo es en Nueva York o Londres. Se puede argumentar a favor de una racionalidad no lucrativa en Oriente.

Para precisar esta mentalidad, Michio Morishima¹¹ menciona como rasgos del “carácter japonés” la tendencia a establecer pautas de conducta basadas en normas. También está influida por el código de ética de Confucio. En éste, la cooperación espontánea es un elemento clave, que desplaza cualquier noción de competencia pura.

En Oriente el juego de suma cero –gano yo y pierdes tú– no está contemplado en la dinámica social. La cooperación, siempre voluntaria y con los propios recursos, es la condición propicia para maximizar el bienestar de todos. Resulta siendo más eficiente que la pugna individual. Así, mientras que la racionalidad oriental está destinada a compartir los beneficios, en Occidente importa ganar y sobrevivir.

Los valores asiáticos difieren de región a región. No se puede uniformizar las pautas y valores de una sociedad. Los *samurais* japoneses tienen peculiaridades que los habitantes de la China no pueden interpretar a cabalidad.

Sin embargo, la interrogante que surge naturalmente es ¿por qué Japón, siendo un país no occidental y regido por patrones precapitalistas, logró ser una gran nación industrial? Es necesario hacer dos distinciones: la revolución industrial sucede en Europa, pero la segunda revolución industrial –más precisamente tecnológica– ocurre en el Asia aunque en igual medida en los Estados Unidos.

11 Morishima, Michio. *El carácter japonés en la economía*. Biblioteca Tecnos de Ciencias Económicas. Editorial Tecnos, Madrid, España.

Corea del Sur, Singapur, Taiwan, Hong Kong, China, tienen, cada uno, una peculiaridad distinta, pero subyace el espíritu oriental. Las virtudes del confucianismo, en sociedades teóricamente libres en lo económico, logran orientar el comportamiento económico.

Pero no todo es confucionismo en Asia. El desarrollo es una virtud de países de otras tradiciones culturales. Indonesia avanza firme hacia altos estándares de vida, siendo una Nación esencialmente islámica, pero comprometida históricamente con el budismo.

La adopción de un Parlamento es un remedo a Europa, pero escapa de las antiguas tradiciones autoritarias de Asia. Pero el componente esencial de la cultura es la búsqueda incesante de la “armonía”. Es ésta la que define las relaciones sociales. El valor clave de la cultura asiática difiere notablemente de la justicia romana y los valores griegos que dan origen al mundo occidental. El individualismo es reprimido por la necesidad común. Sólo la cooperación, el objetivo común y el consenso permiten la armonía.

El éxito material depende básicamente de la armonía en niveles sociales primarios, es decir, en las relaciones personales. La racionalidad económica es diferente a la que podemos identificar en América Latina o Europa del norte. Un japonés reúne múltiples seres según el papel que desempeñe. Un empleado de una firma comercial se transforma radicalmente en cuestión de minutos cuando asume otro papel.

Pero, al mismo tiempo, estas relaciones en términos políticos facilitan la corrupción. Según Transparency International los regímenes asiáticos figuran entre los más corruptos. Si se considera el alto nivel de intervencionismo, el problema se complica. Estos pueden ser los límites de las economías asiáticas y sus desventajas frente al Occidente desarrollado. La crisis financiera en Asia en 1999, se dio en un contexto de maniobras políticas caracterizadas por una triple alianza entre la burocracia, el gobierno, los partidos políticos y los empresarios.

Esta alianza restó transparencia a los procesos económicos. Incidió, entre otras cosas, en que se desatara una gran especulación económica. Los valores cotizados en la bolsa superaron su valor real. Esta crisis se desarrolló dentro de un contexto en el que se asumía que iba a ser el gobierno el que resolvería el problema. Cuando, contra toda expectativa, eso no ocurrió vino la debacle. Las economías se desmoronaron, una detrás de otra. Un déficit republicano en los países asiáticos contribuyó al empeoramiento de la crisis financiera.

La cultura y las instituciones definen la viabilidad inmediata de los modelos económicos. Hay culturas resistentes al desarrollo y culturas incidentes. El factor esencial del desarrollo capitalista en Occidente, por su parte, según los cálculos modernos, es la libertad. Pero ésta no sirve a los fines comunes si es que no es ejercida dentro de un marco institucional acorde a su propia lógica.

Según el Índice de Libertad económica publicado anualmente por *The Wall Street Journal* y *Heritage Foundation* los países más libres son, coincidentemente aquellos que gozan de mejor calidad de vida. Aquellos individuos que habitan en países con menos restricciones son más prósperos que los reprimidos económicamente.

La libertad tiene hondas raíces en los países capitalistas marcados por la ética protestante; incide poderosamente en la seguridad jurídica, la protección de la propiedad privada y la sanción a la corrupción.

Desde la perspectiva de estos índices la gobernabilidad tiene relación con la forma como el gobierno estimula u obstaculiza la capacidad de las empresas del sector privado para operar independientemente.

En contrapartida, la cantidad de controles y autorizaciones en América Latina contribuye a determinar el grado de ligazón entre el costo de la legalidad para actuar económicamente y la riqueza de las Naciones. Este cúmulo de controles y vías administrativas son un legado del espíritu

colonial, fluye de la metrópoli española, esto es del burocratismo español, del catolicismo, de la visión misma del éxito como una infracción de la ley divina.

El *Index of Economic Freedom*, utiliza más de cincuenta criterios económicos, clasificados en diez amplias categorías. Estos cálculos permiten desarrollar un panorama del nivel de libertad económica en más de ciento cincuenta países.

El criterio básico es que todo lo mayor que sea el nivel de intervención gubernamental en la economía, menor será la libertad de los individuos para dedicarse a sus propias actividades económicas y menor el desarrollo social en el largo plazo. El intervencionismo en América Latina es distinto al intervencionismo asiático y, desde luego, tiene otras dimensiones y resultados. Los procesos productivos están atados a pautas de comportamiento no productivas.

En esencia, las Naciones occidentales de vertiente protestante son guiadas culturalmente por factores incidentes, un *ethos* liberal –la libertad de los individuos y su capacidad de elegir y decidir–. En la misma línea, el *ethos* armónico –el equilibrio– es el sustrato moral de las sociedades orientales.

Sin embargo, conviven en América Latina factores resistentes, el *ethos* comunitario –participación social– que se constata en las comunidades rurales andinas con el *ethos* colonial español. Aún cuando Garretón considera que en América Latina predominan el *ethos* igualitario y el *ethos* comunitario, la realidad histórica concluye que subyace también un *ethos* paternalista –legado del caudillismo– y antiindividualista que coexiste con estados de anomia social.

Por lo afirmado, la revolución liberal, si nos apropiamos de la estrategia intelectual de Gramsci, antes que económica, debe ser cultural y educativa. El desarrollo pleno del capitalismo exige la liberación de las viejas ataduras mentales que subyacen a la evolución histórica latinoamericana. La izquierda, con herramientas de análisis histórico y sociológico logró internalizar subrepticamente

y reforzar en su propio provecho los valores antiliberales legados por la colonia española.

Al mismo tiempo, y en contradicción con lo anterior, hizo creer que el capitalismo “burgués” era una realidad absoluta y cabal en nuestros países, aunque declinante y contradictorio en su esencia. Persuadió sobre la lucha de clases en un clima de supuesto agotamiento del modelo “neoliberal”. Fundó su discurso crítico en la decadencia de un capitalismo que, al decir verdad, no era como el norteamericano o europeo sino una parodia de ambos, apenas una deformación. En realidad, el capitalismo liberal es todavía una agenda pendiente.

Tal lógica histórica exige que la agenda liberal del siglo XXI sea mediática y magisterial, dialéctica con lo impuesto y hábilmente persuasiva. Cuidar el lenguaje, usar las armas de la izquierda, es más que una estrategia, un imperativo de sobrevivencia intelectual. Un descomunal reto por delante que sin duda, fuerza a la unidad de todas las corrientes liberales. Ésta es la tarea a seguir.

CONCLUSIONES

La cultura política y social en América Latina fueron antiliberales, todo lo contrario respecto de los ideales republicanos que se forjaron en la independencia. Esa cultura, por el lado político engendró el “mayoritarismo”, que se impuso al individualismo; y por otro lado, reprimió al individuo como actor de su propio proyecto, para convertirlo en un “actor social” que actúa en función de intereses colectivos. El éxito individual se sanciona, el éxito colectivo se torna en un objetivo asumido por el Estado.

Las reformas políticas en América Latina desde el siglo XIX han impactado muy poco en la configuración de una república liberal, como se proponían los tribunos de la independencia. Pedro Planas se refería a “repúblicas aéreas”. La evolución

“republicana” no fue otra que el paso de un régimen oligárquico (con origen colonial) a una sistema “mayoritarista” que margina principios básicos del republicanismo liberal.

Conviene señalar que existe una antinomia entre “democracia” y “república”. Incluso los gobiernos militares o dictaduras civiles apelaron al mayoritarismo democrático como fuente legitimadora. En una república, el sufragio es apenas un mecanismo dentro de las reglas del juego político, pero no es la sustancia que define al sistema.

Es el mayoritarismo, ajeno al Estado de Derecho, lo que permite actualmente la reinención constitucional hacia modelos intervencionistas. La Constitución es, en América Latina, el recurrente hito fundacional del poder mayoritario (actualmente ese sino se expresa en Bolivia de Evo Morales, Venezuela de Hugo Chávez, Ecuador de Rafael Correa, entre otros).

Asimismo, el poder mayoritario es más importante que los derechos individuales, la región forjó culturas en lo que el elemento “fáctico” era más importante que lo “jurídico”, la necesidad pública más gravitante que el Derecho. Los gobernantes vulneran las reglas democráticas con la fuerza del respaldo mayoritario.

En razón de que no existe una conciencia jurídica, no se sabe para qué sirve una Constitución. El constitucionalismo se centró en la organización del poder antes que en la libertad. Nuestros textos no fueron efectivamente cartas de derechos sino textos fundacionales.

En países cuyas dinámicas operan en función del mayoritarismo “democrático”, el mercantilismo, el sultanismo, el patrimonialismo, el clientelismo, la fórmula colonial, el voluntarismo político, el paternalismo y el dominio de la casta política, la revolución liberal es aún un objetivo que alcanzar. Tal revolución, desde luego, no radica en el papel que históricamente les toca a los políticos liberales, sino en la fuerza y la energía transformadora de los individuos y sus empresas.

EL CONTINENTE PENDULAR

Reflexiones sobre las posibilidades de la libertad en América Latina

Héctor Nãupari Belupú

Si una sola palabra puede definir a América Latina, ésa es el péndulo. Desde la fundación de las repúblicas latinoamericanas, nuestros países han oscilado en una suerte de *péndulo perverso* entre dictaduras corruptas y democracias débiles, lo mismo que entre un proteccionismo conservador y una forma *sui géneris* de socialismo, y han vivido divididos por la exclusión de las mayorías y la negación de sus derechos. En nuestros países, la posible gloria se convierte, a cada instante, en la autocumplida profecía del fracaso.

Este carácter pendular también puede explicarse usando dos mitos universales. Nuestras Américas pueden concebirse como atrapadas por las historias de Sísifo¹ y Procusto². Es decir, han padecido las eternas vueltas y reciclajes del mercantilismo político y económico, tal como aquella inmensa roca que el fundador y rey de Éfira, en castigo por haber

1 El mito de Sísifo se encuentra relatado por Homero en *La Odisea*, introducción de Manuel Fernández-Galiano, traducción de José Manuel Pabón. Madrid, Editorial Gredos, 2002.

2 Tomado de los mitos de Procusto y del héroe Tesco, quien le dio muerte. Pierre Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, Editorial Paidós, 1981.

escapado de los infiernos, debía empujar penosamente cada día. Además, a los latinoamericanos les ha tocado, en ocasiones por su propia mano, que la modelación de sus derechos y libertades termine sujeta al caprichoso arbitrio del poder, que los corta o estira tal como el siniestro posadero y bandido del Ática lo hacía con sus infortunados huéspedes. Sumida en un eterno retorno, sujeta a la siempre cambiante voluntad de los mandones de ocasión, nuestra región “necesita conocer la verdad de su incierto destino”³.

Con todo, las mejores y más articuladas respuestas que se han formulado para enfrentar el pendular destino regional han fracasado estrepitosamente. En toda su historia, el liberalismo centro y sudamericano nunca presentó un programa íntegramente consecuente con su ideario, ni formuló una propuesta política seria y resuelta para implementarlo. Las medidas que elaboraron los liberales fueron, a lo sumo, parciales, coyunturales y, en la mayoría de los casos, impracticables⁴.

Lo peor de todo es que tales aisladas medidas siempre fueron dejadas por los liberales latinoamericanos en manos de políticos oportunistas y pragmáticos⁵ —y, como lo ha señalado con acierto Jesús Huerta de Soto,

3 Carlos Miró Quesada Laos, *Radiografía de la Política Peruana*, Ediciones Páginas Peruanas, Lima, 1959, página 7.

4 Al respecto véase la *Historia de la República* de Jorge Basadre; *Hombres e Ideas en el Perú*, de Jorge Guillermo Leguía; *Horas de Lucha*, de Manuel González Prada; y, *El Liberalismo Peruano*, de Raúl Ferrero.

5 Un botón de muestra de ese oportunismo fue Ramón Castilla, gobernante peruano que en el siglo XIX abandonó a su aliado y sucesor José Rufino Echenique y se unió a los liberales de entonces —los hermanos Pedro y José Gálvez, Toribio Pacheco y José Simeón Tejeda, entre otros— para evitar que se le procese por los actos de corrupción originados en la consolidación de la deuda del Estado peruano. Estos liberales peruanos fueron los verdaderos gestores de los decretos de abolición de la esclavitud y del tributo indígena, que luego Castilla utilizaría en beneficio propio: a él se le tiene en la historia como “libertador de los esclavos” en el Perú. Años después Castilla y Echenique, ya amistados, se encargaron de controlar el Congreso de la República, mientras que otro compañero de armas, el general Miguel de San Román, se hizo de la jefatura del Estado. Esto ocasionó el derrumbe del proyecto político de los liberales peruanos de la mitad del siglo XIX.

“el pragmatismo es el vicio más peligroso en el que puede caer un liberal (...) motivando sistemáticamente que por conseguir o mantener el poder se hayan consensuado decisiones políticas que en muchos casos eran esencialmente incoherentes con los que deberían haber sido los objetivos últimos a perseguir desde el punto de vista liberal”⁶.

Esto ha tenido en el pasado efectos devastadores sobre nuestro liberalismo⁷: sus vergonzantes comparsas –quienes se llamaban a sí mismos *liberales*⁸– ejecutaron los planes liberales según sus propios cálculos, agendas e intereses; y, cuando ellos caían, víctimas de sus propios errores y corrupciones, arrastraban consigo al ideario liberal, el mismo que quedaba contaminado por estos estragos.

Además, el liberalismo en América Latina se ha enfrascado en un debate fútil, donde las ideas de la libertad han servido como coartada de intereses subalternos, pretendiendo posar como doctrinarios para ocultar egos insufribles, ciegas envidias y odios, entre otras miserias, o haciendo pasar los éxitos de otros como suyos⁹, y dejando a sus adversarios importantes liderazgos en diversos sectores de las sociedades latinoamericanas. El más importante es la educación y la cultura, a tal

6 Huerta de Soto, Jesús. *Nuevos estudios de economía política*. Unión Editorial, Madrid, España, 2002.

7 Como señala Lord Acton, “siempre fue reducido el número de los auténticos amantes de la libertad; por eso, para triunfar, frecuentemente hubieron de aliarse con gentes que perseguían objetivos bien distintos de los que ellos propugnaban. Tales asociaciones, siempre peligrosas, a veces han tenido resultados fatales para la causa de la libertad, pues brindaron a sus enemigos argumentos abrumadores”. *The History of Freedom and Other Essays*, por John E. E. Dalberg Acton, primer barón de Acton editada por J.N. Faggis y R.V. Laurence, Londres, 1907.

8 Como se denominaron a sí mismos aquellos a quienes denunciara Mario Vargas Llosa, por su apoyo a la dictadura de Alberto Fujimori, en sus artículos “Regreso a la Barbarie” y “El Pueblo y la Gente Decente” de 1992, y publicados en su libro *Desafíos a la Libertad*, Editorial Peisa, Lima, 1994.

9 Como lo describe, otra vez, Mario Vargas Llosa, en las páginas 175 a 177 de *El pez en el agua*, su libro de memorias. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1993; o, como lo hace Federico Jiménez Losantos en su ponencia *La libertad intelectual*, presentada ante las VI Jornadas Liberales Iberoamericanas de Albarracín, y publicadas en *La ilustración liberal*, volumen 1, número 1, febrero-marzo 1999, Madrid, España, págs. 3 y siguientes.

punto que la única razón por la cual el socialismo sigue vigente en América Latina, a pesar de conocer de cerca sus fracasos, o vivirlos, es por la fatal ignorancia de los liberales, de no hacer frente al monopolio ideológico que tiene el socialismo en escuelas, universidades, y las actividades culturales y artísticas en sus diversas manifestaciones, lugares donde el adoctrinamiento de la ideología marxista es abierto y ostensible¹⁰.

Por último, muchos liberales han caído en la trampa del economicismo —a la que fueron tan propensos los socialistas en el pasado— y se han vuelto

“pedantes de un solo libro, un solo autor, o de un solo ídolo, los dogmáticos presos en la monotonía de sus silogismos”¹¹.

En resumen, los liberales latinoamericanos han sido sus peores enemigos. Víctimas de su propio descrédito, vieron cómo sus medidas y propuestas se hicieron sin convicción, o fueron parciales, incompletas, y estuvieron seriamente comprometidas con actos de corrupción por los sucesivos gobiernos —democracias o dictaduras— que las llevaron a cabo¹².

Por otra parte, el socialismo de América Latina —en sus múltiples variantes, desde la Teología de la Liberación hasta el maoísmo ortodoxo— nunca cuestionó ni se desligó del todo de su inspiración primera: esa ideología violentista, clasista y revolucionaria denominada marxismo¹³, y de sus principales preconizadores en la región, como José Carlos

10 Como bien demuestra el investigador chileno Axel Kaiser en su libro *La fatal ignorancia*. Instituto Democracia & Mercado, Chile, 2009. 128 páginas.

11 Como enseñó con lucidez Jorge Basadre en su artículo “Con el pueblo y por la patria” publicado primero en la revista *Historia*, N° 7, julio-septiembre de 1944, y publicado en su libro *Apertura, textos sobre temas de historia, educación, cultura y política escritos entre 1924 y 1977*. Ediciones Taller, Lima, 1978, Pág. 510.

12 Tal como lo señala Álvaro Vargas Llosa en su libro *Rumbo a la libertad*, Editorial Planeta, Santiago de Chile, 2004.

13 De tal suerte, los marxistas en América Latina nunca refutaron, por ejemplo, que el maoísmo fuese la “tercera etapa de la revolución mundial”, por lo que, con ese silencio en sus investigaciones y proclamas, justificaron disparates como la inevitabilidad de la guerra popular en los países desarrollados, la militarización de todas las sociedades para lograr la justicia social, y la esclerosis de la realidad y de la historia.

Mariátegui, entre otros. El marxismo latinoamericano nació contradicho por sus padres fundadores; esas inconsistencias fueron luego perpetuadas por sus continuadores¹⁴. Donde no hubo fisuras fue en su accionar: la izquierda latinoamericana fue la madre de la violencia política en el continente.

Por ello mismo, a semejanza del comportamiento político del liberalismo latinoamericano, que se unió a las fuerzas más conservadoras o retardatarias de nuestra historia, el socialismo de la región se plegó –o fue un soporte– a fuerzas extremistas durante toda su vida política: las guerrillas de los años sesenta, la multitud de capillas y grupos comunistas, cada cual más radical, ferozmente enfrentadas, descalificándose permanentemente, durante los años setenta –una auténtica “sopa de letras” de la izquierda latinoamericana, llegando a decirse que allí donde se juntaban dos izquierdistas, resultaban tres facciones¹⁵– para llegar, por ejemplo, hasta el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, que creyó ciegamente que se podía traer el paraíso por medio en un incendio apocalíptico, o el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, heredero del Apra Rebelde y de un castro-guevarismo muy primario, que aspiró a revivir guerrillas románticas que ni en el pasado tuvieron éxito, siendo su previsible –y felizmente no realizado– resultado la disolución de nuestros países¹⁶.

14 Como lo llevó a cabo, entre otros, José Carlos Mariátegui. Al respecto, cito: “Mariátegui, en el terreno de la política práctica, se había dejado seducir por la mentalidad de Moscú. Por esto proponía fundar un partido socialista en el cual los comunistas formarían una facción secreta. El Komintern rechazó esta posición...tal vez este contagio en el terreno práctico fue lo que esterilizó la labor de Mariátegui en el terreno ideológico (pues) se quedó solo, sin discípulos, aunque con muchos repetidores que cubrieron de incienso su memoria y olvidaron su ejemplo. El Partido comunista peruano, aunque ensalzando su memoria en forma rutinaria, no ha seguido ninguna de sus enseñanzas”. Víctor Alba, *Esquema Histórico del Comunismo en Iberoamérica*, Ediciones Occidentales, México, D.F., 1960 págs. 51-53. Ese pecado original es también considerado por Alberto Flores Galindo en su libro *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, editado en 1980.

15 Como cuenta Carlos Sabino en su libro de memorias, *Todos nos equivocamos*. Editorial Grito Sagrado, Buenos Aires, Argentina, 2006.

16 Esto queda evidente en el libro de Guillermo Herrera Montesinos, *Izquierda Unida y el Partido Comunista*, Editorial Termil, Lima, sin año.

Así, por mucho que tales opciones extremistas y lindantes con el terrorismo hayan sido repudiadas –en mayor o menor medida, es cierto– por las sociedades centro y sudamericanas, el socialismo de estos linderos ha mantenido tercamente sus posturas hasta hoy, a pesar de la miríada de evidencias contrarias puestas ante sus ojos –la búsqueda de propiedad privada y bienestar por las masas latinoamericanas, como de la injerencia del Estado y las sucesivas crisis políticas y económicas sufridas, la implosión del comunismo en todas partes del mundo, entre muchas otras– y que deberían hacerles cambiar. Esa persistencia en el error motivó el duro pero justo epíteto con el cual se les conoce: los perfectos idiotas latinoamericanos¹⁷.

A despecho de su supuesto vigor político –que ha cedido a todo con tal de alcanzar el poder– ideológicamente la izquierda de la región vive atenazada por una suerte de *horror al vacío*, en el que, como diría el pensador peruano Víctor Andrés Belaunde, “la ausencia de un ideal propio y la falta de potencia para realizarlo, llevan (en este caso, a la izquierda latinoamericana) a oponerse de modo mecánico al ideal ajeno”¹⁸.

De esta suerte, lo único que les queda es la llamada *convicción revolucionaria*. Es decir, la creencia en que un grupo de hombres audaces, iluminados por el amor a sus semejantes, es capaz de imponer un orden justo por medio de la violencia y la coacción¹⁹.

Como si fuera poco, el socialismo de estas crispadas tierras padece de una enfermedad constitutiva, a la que denominaré *esquizofrenia vital*²⁰. El síntoma principal de esta

17 Montaner, Carlos Alberto; Vargas Llosa, Álvaro; Mendoza, Plinio. *El manual del perfecto idiota latinoamericano*. Plaza & Janés Editores, Madrid, España, 1997.

18 Belaunde, Víctor Andrés. *La síntesis viviente*. XXIII, Madrid, España, 1950, pág. 30.

19 “El más peligroso de los rasgos políticos de la izquierda latinoamericana”, a decir de Carlos Alberto Montaner, en su ensayo “Cuba: del fin de la utopía al nacimiento de la libertad”, publicado en *El Desafío Neoliberal*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1992, pág. 341.

20 También llamada *hemiplejía moral*, término usado en su libro *El Conocimiento Inútil* por el filósofo y escritor francés Jean François Revel para referirse a la ética que caracteriza a la izquierda mundial. Revel señala que los izquierdistas no juzgan los hechos, sino que catalogan a las personas y a las instituciones. Una misma acción tiene carácter positivo o

enfermedad es que los socialistas aquí avecindados se pretenden de izquierdas, pero en realidad quieren vivir como de derechas. Por eso, aunque desean una buena vida –como cualquier mortal– reconocer, o peor aún, defender la sola existencia del único medio que la proporciona –esto es, el mercado– les parece obsceno. Ello no obstante, éstos quieren tener ese confort material con frenesí. Para lograrlo, viven de las becas norteamericanas de las Fundaciones Kellogg y Ford, entre otras, así como de USAID²¹, y de muchos empresarios latinoamericanos –muestra clara de la vocación suicida²² de éstos últimos, y de sus intentos por lavar sus supuestas malas conciencias por ganarse la vida con sus empresas– mientras hacen gala, en convenciones y cócteles, de un antiamericanismo y una globalofobia nada desdeñables en aulas, publicaciones, convenciones y asesorías, en un acrobático esfuerzo por posar sin pudor alguno de antiimperialistas rentados por las multinacionales, el coloso del Norte y la petrocracia venezolana, todo al mismo tiempo.

Con todo, la izquierda latinoamericana es, hoy por hoy, un conjunto heterogéneo²³ de fuerzas portador de un cierto

negativo según sea el signo del gobierno que la realice. Mucho antes, el filósofo español José Ortega y Gasset, en el prólogo para los franceses de su libro *La Rebelión de las Masas*, de mayo de 1937, usó la expresión para quienes no ven más allá de su propio ideario: “ser de izquierdas es, como ser de derechas, una de las infinitas maneras en que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de la *hemiplejía moral*”.

- 21 La buena relación de una parte importante de la izquierda latinoamericana con el gobierno norteamericano tiene sus orígenes en los finales de la década del setenta, cuando el presidente Jimmy Carter, abrumado por sus reveses en Afganistán, Irán o Nicaragua, y los que se venían en El Salvador, Angola o Filipinas, lanzó el tema del tema de los derechos humanos como eje de la política exterior estadounidense. A la sombra de la nueva política norteamericana crecieron en influencia regional Amnistía Internacional, Human Rights Watch, WOLA y el Centro Carter. La *oenegización* de la izquierda contribuyó a su deterioro político y acrecentó la incertidumbre en que se mueve el continente. Y no sirvió de nada en la actualidad, debido a la influencia de Hugo Chávez: es evidente que una izquierda política, democrática y antichavista, hubiera detenido su crecimiento en la región. Actualmente, esta izquierda –llamada divina en Francia y caviar en el Perú– vive de las fundaciones americanas y coquetea con el chavismo sin perder el rubor de las mejillas.
- 22 Hecho ya previsto por Milton Friedman en su *Capitalismo y Libertad*, Editorial Rialp, Madrid, España, 1962.
- 23 Llamémosles, parafraseando a Benjamín Constant, *murciélagos*: unas veces recogen las alas y se confunden con ratones, otras veces despliegan el vuelo y se igualan con las aves.

discurso que, alejado ya de sus fuegos primigenios –revolución y dictadura de partido único– para muchos electores es reivindicativo o representa una alternativa frente a la globalización²⁴. En el fondo de sus corazones, no obstante, la izquierda latinoamericana continúa viviendo presa de sus miedos y fantasmas.

De este modo, la rendición de las posibilidades políticas de nuestros liberales, por un lado, y la pervivencia de la izquierda, por otro, resulta en la perpetuación del status quo en la región; es decir, de la péndola de sus Estados de Derecho, de sus economías, de sus instituciones y de sus políticas. Es evidente que la salida no es ni la izquierda “responsable”, adocenada en el poder y víctima de sus corrupciones, su esquizofrenia vital y sus extravíos, como tampoco la izquierda revolucionaria, la cual, como el decadente aristócrata siciliano, cambiará todo para que nada cambie²⁵; y, de ningún modo, los conservadores, oportunistas y pragmáticos, que despojan de contenido las ideas, planteamientos y medidas que los liberales pusieron en sus manos, para su propio y procusteano beneficio, generando y manteniendo la oscilante incertidumbre, el mal latinoamericano por excelencia.

Cabe acotar que este carácter pendular genera las trabas al desenvolvimiento de las libertades, derechos y actividades individuales, lo mismo que la discriminación, la desigualdad y la exclusión de los ciudadanos menos favorecidos. Y así podemos seguir.

El vaivén del Estado de Derecho en América Latina hace de la ley un reflejo antes que un límite al poder, que se adecua a sus siempre cambiantes necesidades, concentradas todas ellas en la *razón de Estado*. La oscilación de la justicia produce la ausencia de decisiones judiciales predecibles, consistentes, congruentes y ajustadas a Derecho: en una frase,

24 Lazo Cividanes, Jorge. *Heterogénea y ortodoxa: la izquierda suramericana del todo a las partes*.

25 Tal es el famoso aforismo del Príncipe Fabrizio de Salina, protagonista de la novela *El Gatopardo* de Giuseppe Tomasi de Lampedusa.

la incertidumbre produce la injusticia. El péndulo en la economía impide atraer capitales a largo plazo —y si no hay capital, no hay capitalismo, sólo pobreza²⁶— que generen empleos prósperos, y un mercado en continuo crecimiento. El escarceo en la política hace que, en cada elección, el continente se esté jugando su destino como región, con una aspiración adánica, cuando sólo se trata de la transferencia pacífica del poder.

Por último, esta inestabilidad estructural subyace, como una ideología y cultura, en el comportamiento cotidiano de los ciudadanos allende el norte: proverbios populares como *para mis amigos todo, para mis enemigos la ley; hecha la ley, hecha la trampa; no importa que robe, lo importante es que deje obras; las reglas son para los caballos*; entre otras percepciones, mitos y prejuicios son, desde México a Chile, muestra patente que, ante la ausencia de certezas y referentes, el Estado de Naturaleza hobbesiano es la regla no escrita que cumplen —ésta sí— a pie juntillas los hombres y mujeres de América Latina, en sus hogares, en sus relaciones personales, en la forma en que conducen sus automóviles o se vinculan con la autoridad²⁷.

¿Qué hacer?

Antes que nada, he de advertir que las respuestas que se den a continuación representan una travesía por mares todavía no cartografiados²⁸.

Con tal cuidado, lo primero que los liberales debemos hacer es debernos a nuestras convicciones. El autor de *El arco y la lira* sostuvo con ingenio que un hombre, para ser tal, se debe a sus convicciones²⁹. En este contexto, debemos:

26 Tal es la brillante tesis expuesta en los seis volúmenes de *El Capital Ausente*, de Dwight Ordoñez y Lorenzo Sousa, publicación de los autores, Lima, 2003.

27 Como explica Douglass C. North en su libro *Instituciones, Cambio Institucional y Desarrollo Económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

28 Como escribió con brillantéz el economista Murray Rothbard cuando se refiere a su estrategia política de la libertad, en su libro *La Ética de la Libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, págs. 345 y siguientes.

29 Paz, Octavio. *Sueño en libertad. Escritos políticos*. Seix Barral, Biblioteca Breve, Barcelona, España, 2001.

Proponer un plan liberal integral y sin concesiones. Se trata de un programa que comprenda no sólo privatizar o reducir la inflación, sino sobre todo hacer del derecho una herramienta que facilite la creación de la riqueza, una profunda reforma a la justicia de nuestros países, la drástica eliminación de impuestos y la reducción de sus tasas, la extensión de la propiedad privada y su difusión democratizadora en los sectores más empobrecidos de la sociedad.

Que, asimismo, realice una drástica reducción de las funciones, activos, acciones y organismos del Estado, devolviéndolos a sus legítimos titulares, los individuos, y manteniendo como únicas actividades –con expresas y legítimas reservas– la seguridad externa e interna, las relaciones internacionales con otros Estados y la administración de justicia. En suma, un programa centrado en ideas claras, con propuestas concretas y serias, cuyo objetivo sea establecer y extender una revolución liberal, capitalista y popular en América Latina³⁰.

Propugnar un programa de corte tan radical y purificador para nuestros países requiere un movimiento de opinión pública –es decir, de promoción de las ideas liberales– que convenza exitosamente de sus resultados a las mayorías nacionales, que denuncie decidida y permanentemente las arbitrariedades, tropelías y sensualidades del poder, las derrote en el imaginario popular y en las creencias y mitos ideológicos de las personas, y formule los ejemplos y paradigmas para desmenuzar al Némesis de la libertad –el poder– en tantas partes como personas existan en una república.

Se trata, por cierto, de un movimiento de ideas y opiniones que sea leal al principio antes que al cálculo, al ideario antes que a la momentánea ventaja, al objetivo último de

30 La propuesta se formula por Álvaro Vargas Llosa en su ya citado libro *Rumbo a la Libertad*. Al respecto, se han presentado unos acercamientos al respecto en *Proyectos para una sociedad abierta*, de Alberto Benegas Lynch y Martín Krause, en *Libertas*, edición semestral de ESEADE, N° 16, mayo de 1992, Buenos Aires, Argentina; y en *Soluciones de políticas públicas para un país en crisis*, varios autores, Fundación ATLAS para una sociedad libre, Buenos Aires, Argentina, 2003.

transformar una sociedad lastrada en una sociedad libre antes que en el pírrico triunfo que proporciona el corto plazo.

Fundar nuestros propios partidos liberales y no ir junto a quienes no tienen una postura liberal. Como defensores de la libertad, los liberales debemos liberarnos de nuestros complejos, y no disimular nuestra verdadera identidad y nuestro discurso. Nadie que sienta complejo por expresar su identidad, nadie que tenga que presentarse ante la sociedad con otro nombre para disimular su personalidad, nadie que haga del complejo un rasgo vital de su idiosincrasia, puede ser aceptado como algo cabal. Liberales habían sido los partidos del progreso, del cambio y la esperanza en el mundo y en nuestros países. Cuando se abandonaron esos valores, se rompieron los lazos que los unían con las masas y fueron cedidos, sin luchar por ellos, a nuestros adversarios, quienes los dilapidaron y pervirtieron.

Como ha señalado Murray Rothbard,

“el libertario no considera ninguna incoherencia en ser de ‘izquierda’ en algunos aspectos, y de ‘derecha’ en otros. Por el contrario, ve su propia posición como virtualmente la única consistente; consistente a favor de la libertad de cada individuo. Porque, ¿cómo puede el izquierdista a la violencia de la guerra y de la conscripción, y al mismo tiempo respaldar la violencia de los impuestos y el control del gobierno? y ¿cómo pueden los derechistas proclamar su devoción a la propiedad privada y a la libre empresa, y favorecer al mismo tiempo la guerra, la conscripción, y la prohibición de las actividades que no signifiquen invasión, las prácticas que consideran inmorales?”³¹.

En América Latina urge un nuevo movimiento ideológico y partidario liberal, vigoroso, con conciencia de sí, capaz de hacer frente a los vestigios jurásicos que nos toca

31 Rothbard, Murray. *Hacia una nueva libertad. El manifiesto libertario*. Editorial Grito Sagrado, Buenos Aires, Argentina, págs. 35 y siguientes.

enfrentar cada vez que buscamos desarrollarnos y que nos sumergen en el balanceo pendular.

El liberalismo es una ideología pacífica, integradora, incluyente, a diferencia de las teorías antisociales que fomentan la lucha de clases³². Observa la sociedad y a los individuos en ella desde el punto de vista de desarrollo, no desde el punto de vista de explotación. Crea y aprovecha las oportunidades a su alcance, en lugar de lamentarse por las ocasiones desaprovechadas.

¿Porqué los liberales debemos hacer política activa?

Porque los liberales debemos dejar de ser ideólogos sin partido. Porque no debemos seguir jugando a solas, sin intervenir de manera real y concreta en la vida pública. Porque no es posible proponer políticas públicas si no hay políticos que la implementen, una élite que las discuta y masas que las respalden. Porque, de esta suerte, seguiremos siendo hacedores de política en el vacío.

Porque no debemos, por ningún motivo, seguir alcanzando el poder en vehículos ajenos. Porque podemos tener *think tanks*, institutos, asociaciones, fundaciones, pensadores, políticas públicas bien elaboradas, periodistas, redes y organizaciones. Si no tenemos partidos, de nada nos sirve. Podemos tener periódicos, blogs, libros y artículos diversos. Si no tenemos partidos, nuestras ideas no se llevarán a la práctica.

Porque es un hecho objetivo que, en tanto reconocemos al sistema democrático representativo como el que con menos fallas permite la transferencia pacífica del poder y lo limita de modo mejor que todos los demás, los políticos tienen un margen de maniobra que puede ser o no escaso o mínimo, como veremos más adelante, pero que es en sí

32 Ésa es la correa de transmisión que une a los izquierdistas democráticos con facciones terroristas, como la del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, que se basaba en el marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo, bajo los principios de centralismo, clandestinidad, secreto y vigilancia político-militar. Para Sendero Luminoso, los derechos humanos tenían un “carácter burgués reaccionario” y eran “opuestos a los derechos del pueblo”, según las conclusiones de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR).

mismo indiscutible. Por tanto, el político es el tramo final del sendero de los cambios institucionales. Por todo lo antes dicho, debemos ser liberales con voluntad política.

Así, para hacer de verdad un partido liberal, éste debe ser democrático, con cuadros, organización, unidad, sin complejos, con ideas claras. Debe ser combativo³³. Debe ser transversal a nuestras sociedades: el partido liberal que propongo debe tener sus empresarios, sus intelectuales, sus obreros, sus ejecutivos, sus maestros, sus comerciantes, sus ricos y sus pobres. Y debe tener sus políticos profesionales, educados, capacitados y finalmente promovidos, para ahorrarnos la desgracia de los aventureros, los iluminados y los salvadores de la patria en la undécima hora. Y todos deben pasar por una línea de carrera política que permita seleccionarlos adecuadamente, por sus méritos reales.

El liberalismo político debe trabajar con las iglesias —el anticlericalismo es, en este momento, un estorbo y un arcaísmo— así como establecer núcleos dinámicos e ideológicamente claros en la élite empresarial, para que deje de lado esa vocación suicida que parece congénita, y hacer un trabajo serio y permanente de bases. Debe identificar a las élites militares de los países de América Latina, para que éstas sepan defenderse de las posturas reformistas y de izquierda que tanto las contaminaron en el pasado.

Con la élite empresarial liberal se deben organizar charlas para sus cientos de miles de trabajadores, sobre las virtudes del libre mercado, el individualismo, el amor propio, entre otros. Del mismo modo, es pertinente rescatar cada caso de los trámites absurdos que complican la vida cotidiana de los ciudadanos y denunciarlos, proponiendo derogarlos o simplificarlos. Por otro lado, urge crear núcleos universitarios y profesionales en los principales espacios públicos y privados de las principales plazas económicas de cada país, identificando a todos los actores principales y comprometidos de cada lugar.

33 Como lo pidió Hayek, un liberal es un “agitador permanente”.

El liberalismo político debe trabajar incesantemente con los pobres. Para quienes piensan que sólo servimos a los ricos, hay que recordarles siempre el poema *El nuevo coloso* de Emma Lazarus, al pie de la Estatua de la Libertad, que dice:

“Denme a mí sus fatigados, sus pobres
sus abigarradas masas, anhelantes de libre respirar,
los miserables rechazados de sus prolíficas costas.
Envíen a esos, a los desahuciados, arrójenlos a mí,
¡que yo elevo mi faro junto a la dorada puerta”³⁴.

Ésa es la visión que debemos transmitir. Que el liberalismo está con los pobres, para transformarlos en ricos, con sacrificio, trabajo y esfuerzo; con los desposeídos, para hacerlos propietarios; con los desahuciados, para elevarlos entre todos los hombres; con los miserables, para otorgarles dignidad, señorío y sentido de futuro. Ese liberalismo logrará que los pobres, desposeídos y miserables dejen de ser víctimas de tiranos, iluminados, cortesanos y parásitos. De esta manera, acabará con la incertidumbre que padecemos y que nos deja sumidos en la miseria.

El partido liberal debe pensar en nuevas formas de liderazgo, nuevas formas de cultura organizacional, nuevas dinámicas y reglas institucionales, reformas aquellas prácticas que configuran nuestras costumbres y modelos cotidianos.

¿Cómo hacerlo?

Para discernir entre el ejercicio correcto de la política de aquel que es corrupto, es necesario implementar un mensaje que rompa el paradigma de que la actuación política es en sí misma perversa y corrupta. Al contrario, debemos señalar que es el exceso de poder lo que convierte a los políticos en perversos y corruptos.

En segundo lugar, si el gobierno tiene como objetivo salvaguardar los derechos de todos los habitantes de un Estado, podemos deducir que el buen político es aquel que garantiza

34 Lazarus, Emma. *Emma Lazarus: selected poems*. USA, Library of America, 2005.

y defiende eficazmente los derechos de las personas a través de la administración de la cosa pública. Por el contrario, el mal político es el político inepto para lograr los objetivos de la tarea gubernativa, concentrándose más bien en ocupar la función pública por el tiempo más prolongado que le sea posible, independientemente de los medios a que recurra para tal fin.

En tercer término, resulta fundamental encontrar en la opinión pública aquellas ideas, mitos y creencias que son más afines con el ideal de la libertad y concentrarse en ellas para empezar a promover cambios en la cultura mercantilista, y acercarlas a las bases ciertas de la modernidad. El prejuicio que se tiene a la burocracia, a los excesivos trámites para poner cualquier negocio, al abuso, a la corrupción y al despilfarro se cuenta entre los que tienen un carácter negativo o de denuncia.

Entre las positivas, la tendencia por la cual se valora más el fruto del propio esfuerzo, la responsabilidad por los propios actos, el valor de la mujer u hombre hechos a sí mismos, el ahorro y el trabajo como condición del progreso y la capacidad emprendedora. Todos éstos son valores que subyacen frente a la cultura mercantilista y que deben ser articulados en un solo mensaje connotando implícitamente su coherencia con el ideario liberal.

Es decir, debemos organizar ese mensaje como una lectura que coloque a nuestro ideario como el centro de la opinión pública y el centro político. Y esto supone insertar este mensaje en forma organizada, militante, constante, atendiendo los problemas más urgentes del ciudadano de a pie, y de forma muy determinada. La máxima es, entonces, la ausencia de obstáculos para el bienestar, para el progreso y la felicidad.

Es verdad que muchos liberales piensan que el ideario de la libertad no es ni debe ser patrimonio de ningún partido político en especial, puesto que tal es el espíritu de la libertad. Hay otros que sostienen —y me incluyo en este último grupo de liberales— que como nuestro ideario es político, su

consecuencia última —o una de ellas, cuando menos— es la de ser la ideología de un partido. Esto último ofrece a los seguidores de las ideas liberales dos alternativas: fundar un partido liberal, como ocurre en muchas partes del mundo, o participar en distintos partidos, defendiendo los principios liberales en cada uno de ellos.

La fundación de un partido liberal que defienda transparentemente los principios de la libertad sin claudicar en su propósito, y sin corromperse, no es ajena al panorama político latinoamericano, por citar sólo algunos muy sólidos y eficaces ejemplos, encontramos el Partido Libertario de Costa Rica, el Partido Liberal de Brasil o la Unión Liberal Cubana. Es más, si queremos quebrar el paradigma de la “política corrupta”, ése es el comportamiento que un partido liberal en América Latina debe tener.

Por otro lado, dentro de esta misma tendencia hay liberales que sostienen que el liberalismo puede estar presente, además del propio, en muchos partidos, puesto que así queda constituida la reserva y la brújula que marca la dirección hacia la meta política liberal por excelencia, que es el respeto por el prójimo. Cada una de estas alternativas está abierta al criterio, la responsabilidad y la decisión de los defensores de las ideas liberales. En última instancia, esto no significa de ningún modo que, de llegar un partido liberal a ser vencedor en las elecciones, éste no vaya a ser vigilado y criticado de modo permanente para marcar los desvíos que el poder tiende a producir aun en los espíritus más nobles. Lo que queremos señalar es que el punto de inflexión con nuestros adversarios ideológicos es que el liberal, por definición, mantiene siempre una actitud crítica frente al poder.

Romper el círculo perverso de la alianza con los conservadores, oportunistas y pragmáticos. Como ya vimos, nuestra unión con los políticos y partidos ajenos al ideario de la libertad ha sido nefasta. El último y más devastador ejemplo lo constituyen quienes se llamaron a sí mismos “liberales”, pero que

vendieron sus talentos a los partidos, alianzas y frentes que llegaron al poder en la década de los noventa, para propiciar reformas parciales, incompletas y, sobre todo, falsas; es decir, meras coberturas para salvaguardar intereses del todo ajenos al ideario liberal.

Tales “liberales” propusieron privatizaciones que resultaron en descarados monopolios privados o de empresas públicas extranjeras, dirigieron las privatizaciones hacia artificiales mantenimientos del déficit fiscal, generaron paridades monetarias artificiales, sostenidas con las reservas nacionales antes que sujetas a las leyes del mercado, y mantuvieron incólume el poder del Estado extendiendo concesiones antes que propiedades privadas plenas.

Asimismo, crearon organismos reguladores donde ellos mismos se emplearon, y callaron cuando se usaron los dineros de las privatizaciones para actos de corrupción de medios de comunicación, políticos y empresarios, o para la propaganda y sostenimiento de los regímenes a los que sirvieron –si es que no se beneficiaron directamente de tales maniobras–, como es el penoso ejemplo de la mayor parte de los casos latinoamericanos de reformas estructurales de la pasada década³⁵.

Con ello, y merced al silencio gratuito de los muchos que, seguidores del ideario liberal, no los enfrentaron “por mantener las principales reformas intactas”, se suministró la mejor arma a nuestros adversarios ideológicos: una “reforma liberal” que era en realidad –dicho esto con todo acierto por los colectivistas– la continuación del mercantilismo de siempre por otros medios, y la perpetuación de la incertidumbre en nuestro continente.

Hoy, muchos de estos “liberales”, proclaman a los cuatro vientos –en columnas de opinión o informes diarios de coyuntura en nuestras Américas– su adhesión, en mayor o menor grado, a los principios de la libertad, a pesar de los

35 Véanse al respecto los capítulos VI al IX de *Rumbo a la libertad* de Álvaro Vargas Llosa.

desarreglos cometidos cuando servían al poder. Sin embargo, muy pocos de los auténticos defensores de la libertad han salido a combatirlos resueltamente.

Por esta razón, los auténticos liberales, que no nos dejamos influir por el poder, somos vergonzantes comparsas de sus desajustes al no enfrentarlos y dejar por nuestra omisión que tales picardías arrastren hoy por hoy el prestigio, las acciones y propuestas de todos los que defendemos este ideario.

Incluso en la hora actual, hay liberales que sostienen que debemos esperar el mejor escenario para difundir nuestras ideas. Los que así opinan fueron los mismos que, en el pasado, nos convencieron que éramos débiles y debíamos unirnos a los pragmáticos y oportunistas de siempre. Ellos alentaron nuestras divisiones y nos sumergieron en el pantano de la ciega envidia. Por tanto, mi impresión es completamente opuesta. Los escenarios dependen —y lo sabe bien quien gusta del teatro— de los actores involucrados. Los actores hacen los escenarios, los empuqueñecen o engrandecen según sus propios talentos y experiencia.

De modo que no es verdad que debamos esperar a que haya un mejor escenario para difundir nuestras ideas, apelando con ello a una suerte de inmovilismo que todo lo aliena, bien por el miedo a perderlo todo o, peor aún, apremiados por una seudo sofisticación intelectual que confía la resolución de nuestros graves problemas a la divina providencia³⁶, y que, en lugar de convencer al pueblo de los beneficios del estado de derecho y de la economía libre, se desgasta en demandar a los demás liberales, como hasta ahora lo hacen los marxistas ortodoxos, una consistencia ideológica que nunca es la propia y que es, en realidad, una inútil, impertinente y pequeña labor si observamos las urgentes tareas que nos demanda la hora actual. En resumen, no es la libertad la que deba aguardar sin salir a escena, sino la que debe dominarla para transformarla.

36 Peor aún, llamando a eso “el orden espontáneo”, como si el progreso fuera *ceteris paribus*.

A ellos hay que decirles que el liberalismo es, sobre todo, una ideología política, no sencilla y únicamente una dilettante posición intelectual. Supone, en consecuencia con sus altos ideales, como lo hicieron en su vida y obra Thomas Jefferson³⁷ o Juan Bautista Alberdi, pensar y desarrollar los principios y combatir por ellos en la arena política. O sólo esas dos primeras tareas, como lo lograron durante el siglo XX, con singular maestría, Ludwig von Mises o Friedrich A. Hayek. O únicamente en acercarlas al gran público, como lo llevó a cabo con extraordinaria lucidez Frédéric Bastiat³⁸. Pero no es, de ninguna manera, a nuestro juicio y como nos ha señalado la historia, ser un plácido edificador de metáforas como Oscar Wilde³⁹, sino ser como Lord Acton, quien entiende que propugnar la libertad implica defenderla permanentemente.

Por lo tanto, para vencer, para acabar con el barquinazo que nos desasosiega, hay que llegar a la conciencia íntima del latinoamericano de a pie, a la mente y el corazón de nuestros pueblos. Y hay que hacerlo solos. Preguntémonos, entonces, ¿si no somos nosotros? ¿quiénes? ¿si no es ahora, cuándo?

En tal sentido, la hora actual y la encrucijada en la que se debate el liberalismo en América Latina toda, en el que, habiendo cedido todos sus territorios a sus enemigos, parece batirse en retirada o pelear una batalla perdida de antemano, demanda un singular esfuerzo y fidelidad de nuestra parte. Esa fidelidad exige una confianza en nuestras propias fuerzas, una intensa capacidad de soñar, de proponer nuestra utopía libertaria, y una dosis necesaria de creatividad, sensatez, criterio, realismo y sentido de las proporciones para exponerla a un público que, desde la cuna hasta la tumba, es adoctrinado sin descanso y sin concesiones por los adversarios y enemigos de la libertad.

37 Lehmann, Karl. *Thomas Jefferson, humanista americano*. Ediciones Prisma, México, 1985.

38 Bastiat, Frédéric. *Obras escogidas*. Unión Editorial, Madrid, España, 2004.

39 Así definió al vate inglés, de manera genial, el poeta y cuentista argentino Jorge Luis Borges.

A renglón seguido, he de advertir que los liberales de la actualidad nos hemos creído que lo tenemos todo en contra y que, por eso, renunciamos a defender y difundir nuestras ideas y estar a la altura de ellas. Esto no sólo es falso sino que muestra la arrogancia fatal que tanto criticamos en nuestros adversarios.

Por citar rápidamente algunos ejemplos, los escolásticos salmantinos y sus libros quemados públicamente, Hume en su destierro, Mises con sus libros convertidos en llamas por el tercer Reich, Ayn Rand, Karl Popper y Hayek huyendo cual fugitivos de sus hogares, Juan Bautista Alberdi muriendo en la más absoluta miseria, ellos sí lo tuvieron todo en contra⁴⁰. No olvidemos que el día de hoy los liberales podemos apelar a hechos concretos, a la historia reciente, a circunstancias que sólo fueron imaginadas o deducidas por los intelectuales nombrados a los que admiramos y que, por decirlos y probarlas sufrieron la persecución, el destierro y la muerte civil por parte de sus opositores. Hoy, que muchos llaman héroe al *Che* Guevara, debería ser nuestro deber mostrar que esos héroes, nuestros héroes, fueron siempre consecuentes con sus ideas, sin tener que matar a nadie por ellas, ni hacer matar a nadie en su nombre.

Esa fidelidad y ese esfuerzo a los que aludo deben encarnar en un sueño. El sueño de un Perú y una América Latina libre, próspera, pacífica, con cultura y bienestar. El sueño por el que nuestros antecesores y mártires dieron lo mejor de sí, teniendo todo en contra. Es el camino difícil, es verdad, y es también riesgoso, pero, como dice el poeta, es el único que hará toda la diferencia⁴¹.

40 Al respecto, leer *Búsqueda sin término*, de Karl Popper, Filosofía, Alianza Editorial, 1993, págs. 159 a 169; “Hayek sobre Hayek, un diálogo autobiográfico”, en: *Obras completas de F. A. Hayek*, Volumen I, Unión Editorial, Madrid, España, 1997, págs. 41 y siguientes; *Alberdi, el ciudadano de la soledad*, de Pablo Rojas Paz, Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, 1945, págs. 310 y siguientes; *Mi vida*, de David Hume, Alianza Editorial, Madrid, España, 1985; y, *Autobiografía de un liberal*, de Ludwig von Mises, Unión Editorial, Madrid, España, 2001, págs. 171 y siguientes.

41 Uno de los versos más conmovedores del poeta Robert Frost dice: *Dos caminos divergen en un bosque, y yo tomo el menos transitado, y eso ha hecho toda la diferencia.*

Fijar los límites de la política en América Latina. Por si fuera poco, hay un deber que los liberales tienen con la política latinoamericana, y éste es fijar sus límites. Es evidente que hoy el ejercicio de la política en nuestros países proviene de la desilusión y el desencanto, una situación en la que nos encontramos desde hace mucho, que encarna, por ejemplo, en los capitalismos populares e informales de nuestros países, como en la escasa participación en la cosa pública de nuestros compatriotas. En tal sentido, la libertad constituye un viento fresco de esperanza en tiempos en gran parte marcados por la desilusión y la desconfianza. De tal suerte, a fin de terminar con la incertidumbre que nos inmoviliza, el primer y más importante de nuestros problemas a vencer son nuestros propios políticos.

El inconveniente es que los latinoamericanos los hemos dejado libres cuando son, entre todos, los que menos libres deben de estar. ¿Por qué? Por dos razones: Primero, porque si es un hecho evidente que nunca vamos a dejar de tener políticos mediocres, advenedizos e interesados, debemos limitar al máximo su margen de maniobra. Segundo, porque si creemos que los políticos serán los únicos que realicen —y sobre todo, garanticen— un cambio institucional e ideológico que vire hacia la certidumbre en todo orden de cosas, seríamos presa de una gran ingenuidad. Como ya hemos dicho, los políticos son el último tramo del cambio. Añado: son los que menos influencia deben tener en él.

A fin de evitar apoyarnos exclusivamente en los políticos para dichos cambios, se debe establecer en la opinión pública un sentimiento defensivo, un reflejo básicamente individualista y libertario, o mejor dicho, el instinto certero de un peligro, la adivinación de una verdad: que el poder es la fuente de todos los males sociales. Si inoculamos esta vacuna en nuestras sociedades, puede convertirse en el cimiento más sólido del sistema político y en la mejor garantía para la supervivencia del ideario liberal.

Por lo tanto, la salida política del reino de la incertidumbre en nuestros países es la cuestión planteada por Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*⁴². Cuando Popper examinó en su obra la cuestión planteada por Platón de *¿quién debe gobernar?* la condenó por peligrosa. Para Popper,

“Platón puso a la filosofía de la política, como pregunta fundamental de la política, una interrogación que sigue vigente incluso hoy día, a saber: ‘¿quién debe gobernar?’ Y las respuestas a esta pregunta, las respuestas tradicionales, son: los más sabios, los mejores, los insobornables, eventualmente los mejores racionalmente o respuestas parecidas. También me parece que es equivocada la respuesta ‘el pueblo debe gobernar’, porque es precisamente la pregunta la que está equivocada”.

Y continúa,

“En *La sociedad abierta* propuse reemplazar la pregunta platónica acerca de ‘quién debe gobernar’ por otra radicalmente diferente: ‘¿qué podemos hacer para configurar nuestras instituciones políticas de modo que los dominadores malos e incapaces, que naturalmente intentamos evitar, pero que, no obstante, no resulta excesivamente fácil hacerlo, ocasionen los menores daños posibles y de modo que podamos deshacernos de los dominadores incapaces sin derramamiento de sangre?’. Esta cuestión pone el acento no en el modo de *elección* de un gobierno, sino en la posibilidad de *derrocarlo*”⁴³.

Para Popper, esa pregunta es la *fundamental de toda la política, sobre la que se puede edificar una teoría de la democracia*⁴⁴. Para él, entonces, cómo se debe gobernar y cómo se debe estructurar la sociedad eran asuntos reales, no menos apropiados como

42 Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Editorial Paidós, Barcelona, España, 1977.

43 Popper, Karl R. *Sociedad abierta, universo abierto*. Editorial Rei Argentina S.A., Buenos Aires, Argentina, 1990.

44 Popper, Karl R. Op. Cit.

objeto de atención de la mirada del filósofo que la inducción o el concepto de infinitud. Ciertamente, por motivos obvios, aquellos asuntos resultaban aún más apremiantes. En resumen, no se trata de *quién debe gobernar*, sino de *cómo podemos controlar a los que gobiernan*.

Tal es la pregunta racional que se plantean los hombres conscientes de su propia falibilidad y de la de los demás y están dispuestos a construir y proteger reglas que permitan la convivencia de hombres con ideas e ideales distintos y tal vez opuestos. Ésa es la pregunta que debemos plantearnos.

Responderla, si nuestra intención es vivir en unos países ciertos y viables, significa establecer un cuestionamiento creativo con relación al poder. Si el poder corrompe, como enseñó Lord Acton⁴⁵, esto requiere una mirada minuciosa por quienes estén fuera de su órbita. Aún si personas de reputación acrisolada, que coincidan con nuestras ideas, cuenten con un plan brillante, así como probadas y magníficas intenciones llegaran al gobierno, ello no significa que éstas no requieran contralorías y sujeciones continuas.

Cuando argüimos que los políticos son el último tramo del cambio y los que menos influencia deben tener en él, esto resulta de advertir que todo cambio político que permita superar la incertidumbre fracasará, por muy bien diseñado que esté, si no se sostiene previamente en un cambio en la opinión pública y, decantado de ella, en la cultura de la sociedad civil. Si, por el contrario, se sostiene únicamente en los políticos, como se ha hecho anteriormente, será siempre frágil y sometido al pragmatismo propio de este sector. Por último, se trata de hacer política para defenderse de la política⁴⁶.

De lo que hablamos es de un *cambio político al margen*. Es decir, para que los latinoamericanos apuesten por la

45 “El poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente”. La famosa frase fue resultado de un intercambio de algunas cartas entre Acton y su amigo y colaborador Creighton.

46 Frase de Álvaro Vargas Llosa, en el libro de Pedro Salinas, *Rajes del Oficio*, Editorial Planeta, Lima, 2007.

certidumbre en política y la modernidad que ella tiene por consecuencia para nuestro continente, se les debe convenir, con gran esfuerzo y constancia, de buscar un destino de certeza para sus naciones, a través de los intermediarios ideológicos, a quienes Hayek denomina *second-hand dealers of ideas*, es decir, tratantes de segunda mano de ideas⁴⁷.

Entre éstos destacan los denominados *intelectuales*: novelistas, historiadores, editorialistas, maestros, profesores universitarios, guionistas de cine y televisión, compositores de música popular, poetas; y, en general, los grandes y eficientes divulgadores de ideas que son los periodistas, que cada día se encargan de comunicar e interpretar las noticias de mayor actualidad. Ellos son nuestros aliados. Es lamentable que las ideas de la libertad no tengan un Silvio Rodríguez que las cante.

Sólo de este modo, poco a poco, la acción continua y combinada de todos estos campos terminará desenmascarando en el ámbito de la ciudadanía, no sólo los errores de la cultura de la incertidumbre, su profunda inmoralidad y el accionar pernicioso de los grupos privilegiados de interés que se aprovechan en el corto plazo de los mecanismos del poder político.

Además, se logrará la erosión irreversible del *establishment*, generalizándose un estado de opinión a favor de alcanzar la viabilidad nacional, que, aunque de lento crecimiento, terminará finalmente consolidándose y haciéndose inexorable e irresistible desde el punto de vista social y político. Se trata de combatir a quienes creen que América Latina deba ser una entelequia incierta, inservible, opresora y mutuamente excluyente.

Devolverle el prestigio a la política. Si la misión política de los liberales latinoamericanos es hacer permeable la modernidad en nuestros países, esto supone que la organización política que creen los liberales latinoamericanos sea capaz de

47 Friedrich A. von Hayek. "Los Intelectuales y el Socialismo". Publicado en *Socialismo y Guerra*, Volumen X de sus obras completas, Unión Editorial, Madrid, 1997, pág. 265.

devolverle prestigio a la propia política, que acabe por fin con sus consignas de muerte, rabia y miedo, y que sea capaz de reconocer cuáles son los puntos mínimos que nuestras comunidades políticas —aquí incluyo a todos, gobernantes y gobernados, culpables, comprometidos e indiferentes— comparten para hacer viable a nuestras sociedades, atrapadas desde hace décadas en sucesivas y diversas crisis: es decir, en el péndulo perverso del subdesarrollo y el mercantilismo. Así, el liberalismo es la corriente política capaz de derrotar la impotencia simbólica y material en la que los latinoamericanos vivimos. Es la tendencia que hará posible producir el bienestar que nos merecemos.

Además, debemos tener en cuenta que debemos superar el escollo del agnosticismo social de nuestras sociedades, seriamente afectadas por la interminable secuencia de frustraciones que han soportado cuando menos cinco sucesivas generaciones. En una frase, el liberalismo debe recuperar la fe cívica en América Latina.

Adicionalmente, para que el cambio político hacia mayores grados de certeza en la vida de la colectividad asiente definitivamente en las mentes y en los corazones de los latinoamericanos, se tienen que proponer modelos positivos de comportamiento, como por ejemplo el del excelente frente a la mediocre; el del exigente frente al indolente; el que trabaja con sacrificio para alcanzar el futuro, frente al que dilapida el capital y vive añorando el pasado; el de quien se hace a sí mismo respecto de aquél que no; el que busca la creatividad, la innovación y la competencia frente a quien se solaza con actos repetitivos y se opone al cambio y, en suma, todos los comportamientos que hacen noble y digno al humano actor, que premia el éxito, el sacrificio y el trabajo, así como alienta tanto las fortunas personales como las societarias.

No olvidemos que Montesquieu escribió en 1789 que es una suerte para los hombres que mientras las pasiones los alentaban a ser malvados, el negocio los obligaba a ser

amables. El libre comercio, fruto de la libertad, trae un espíritu de frugalidad, ahorro, moderación, trabajo, sabiduría, tranquilidad y regularidad. En una palabra: certidumbre.

La libertad promueve siempre la socialización: el mercado, el comercio, la feria. No es coincidencia que la palabra feria signifique, además de un gran mercado, también fiesta, asueto, recreo. De allí la alegría con que está asociada el mercado, que vuelve intensamente social al ciudadano. Merced a la libertad, la vida social existe, como los deportes, las artes y la ayuda mutua⁴⁸.

Se nos puede decir que el cambio cultural es imposible o muy difícil, o que demora mucho tiempo. Para refutar esta afirmación, vemos cómo una significativa mayoría de latinoamericanos cumplen las normas, pagan sus impuestos y respetan el tránsito en otros países, tan distintos entre ellos como Estados Unidos, España o Japón. ¿Qué ha cambiado? ¿Ellos o el ambiente en el que viven y trabajan? ¿No sería una tarea digna de mérito crear ese ambiente en nuestros propios países? ¿No sería la más interesante aventura transformar esa incertidumbre en una cultura de calidad y de bienestar, de libertad e igualdad?

Por lo tanto, si alguna revolución cultural queda por hacer, ésta es la batalla última del liberalismo latinoamericano: cambiar diversos hábitos de los habitantes de nuestra región. El hábito de la impuntualidad, del compadrazgo, de la prebenda. Del mismo modo, modificar nuestras culturas: la cultura de la queja indolente y sin sentido, de la lágrima fácil y la crítica inútil, de la informalidad, la disipación y la mediocridad.

Pero, por último, los sectores ilustrados del liberalismo de nuestras Américas deben convencerse que únicamente dando un marco de certidumbre a la región es posible que éste supere sin grandes sobresaltos ni dramáticos retrocesos la pobreza, la desigualdad, la injusticia, la falta de libertad,

48 Webb, Richard. *Economía social de mercado*. Diario El Comercio, Lima, Perú, lunes 13 de mayo de 2005.

así como la cultura del privilegio y la prebenda. Nosotros también hemos sido víctimas de esa incertidumbre. Por ello, los liberales tenemos que encontrar nuestra forma de actuar en la historia. De esta manera, tenemos que aterrizar nuestros grandes conceptos en la realidad cotidiana de la gente. Esto supone hablar de los resultados que consigue la libertad antes que de la libertad misma. Continuar en lo mismo es un salto al vacío. No; peor aún, es un suicidio. No podemos seguir atrapados por los mercantilistas de siempre, ni ser capaces de trabajar en células, de trabajar en bases, de hacer ideología. Ésta es, desde luego, una apuesta arriesgada, de una apreciación que no tiene precedentes y de una invitación temeraria: podría decirse que es una *superación crítica* de nuestra doctrina.

Esto supone que el liberalismo latinoamericano entienda de una vez que no puede seguir concentrado en los temas económicos en forma exclusiva y excluyente. Ya no podemos seguir escondiéndonos en la economía. Ése es finalmente, un debate ganado. Es preciso tomar la iniciativa en la política. No caigamos en la confusión de los enemigos de la libertad: así como el mercado no es el liberalismo, mucho menos la izquierda ha dejado de serlo por adaptarse al mercado; aunque otros sean sus métodos, jamás ha renunciado a sus propósitos. En efecto, si hay una responsable directa del estado de incertidumbre en el que viven nuestras sociedades, ésa es la izquierda; la violencia de todo género, la percepción victimista del terrorismo y de la delincuencia, el desmoronamiento de la educación son, entre otras tenebrosas consideraciones, su envenenado fruto.

Esa percepción debe alcanzar a nuestras sociedades, para que comprendan la realidad del mercado sin anteojeras ni corsés ideológicos; y que podamos abordar, todos juntos, el tren de la historia, porque hemos entendido que no hay exclusión entre libertades individuales y preocupaciones sociales. La superación de las trabas al desarrollo

económico, de la justicia, de la exclusión y desigualdad sociales, que es lo que define a la incertidumbre de nuestro continente, dependerá de lo mucho o poco que entendamos esto. Dependerá también que señalemos sin dudas que el objetivo último del liberalismo es el progreso material de la mayor parte de la población latinoamericana. Si los pensadores y las élites liberales no son capaces de darse cuenta que debemos emprender la lucha ideológica y política en forma activa y partidaria, el ciclo pendular seguirá perpetuándose.

En su luminosa colección de ensayos titulado *Apertura*, el distinguido historiador peruano Jorge Basadre escribió que debíamos alejarnos de la demagogia de izquierda o de derecha, y que la libertad debía ser

“una ruta que conduzca a una vigorización cívica, sin que ella implique el retorno a la etapa convulsiva que esterilizó tantas vidas y dejó tantas empresas urgentes, a medio hacer o sin iniciarse”⁴⁹.

Ése es el propósito que debemos plantearnos. La suerte de América Latina depende de hacerla cambiar de camino, de la incertidumbre a la certeza. Ése es el destino de la libertad. Ésa es la tarea de los liberales.

49 De su artículo “Libertad con responsabilidad”, publicado primero en la revista *Historia*, N° 7, julio-septiembre de 1944, y publicado en su libro *Apertura, textos sobre temas de historia, educación, cultura y política escritos entre 1924 y 1977*. Ediciones Taller, Lima, 1978, pág. 505.

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Bayona, Dante. Economista, Graduado en Hunter College del City University of New York. Realizó sus primeros estudios de Economía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha estudiado Libertarianismo y Economía Austríaca en The Foundation For Economic Education, The Institute for Humane Studies y The Mises Institute. Su ensayo lleva por título “¿El liberalismo es derecha? ¿Qué es el liberalismo?”

Guzmán Napurí, Christian. Abogado, Magíster en Derecho Constitucional por la PUCP. Especialista en Derecho Administrativo y Derecho Constitucional. Profesor de la Facultad de Derecho de la PUCP. Autor de los libros *Las relaciones de gobierno entre el Poder Ejecutivo y el Parlamento*, *La administración pública y el procedimiento administrativo general* y *El procedimiento administrativo*. Su ensayo lleva por título “Los errores contenidos en las concepciones marxistas”.

Mendoza Cánepa, Raúl. Abogado, especialista en Derecho Constitucional. Integra el staff de la Comisión Andina de Juristas (CAJ). Coordinador del Informe Regional de la CAJ. Director de la revista *Mirada crítica*. Autor del libro *Las máscaras del poder*, *El Juez, un modelo para armar*, *Sistema de partidos en la región andina*, *Democracia en América Latina* —publicado por la Universidad Alcalá de Henares—, *Manual Parlamentario*, *Parlamento y Ciudadanía* así como diversos papers y ensayos. Ha sido columnista de los diarios Correo y La Primera. Su ensayo lleva por título “La república invisible. Del orden aristocrático al populismo democrático”.

Ñaupari Belupú, Héctor. Abogado, poeta, ensayista, profesor universitario y conferencista internacional, es un destacado promotor de las ideas de la libertad, tanto en el Perú como en el ámbito latinoamericano. Es Vicepresidente de la Red Liberal de América Latina, RELIAL, con sede en México, y Presidente del Instituto de Estudios de la Acción Humana, de Lima, Perú. Es autor de los libros *En los sótanos del crepúsculo* (Ediciones UNMSM, Lima, 1999), *Páginas libertarias* (Ediciones Zignos - Altazor, Lima, 2004), *Rosa de los vientos* (El Santo Oficio Ediciones, Lima, 2006) y *Libertad para todos* (Editorial Grito Sagrado, Buenos Aires, 2008), coautor de la antología *Poemas sin límites de velocidad, antología poética 1990-2002* (Lord Byron Ediciones, Lima, 2002) y compilador del libro de ensayos *Políticas liberales exitosas 2, soluciones para superar la pobreza* (RELIAL y Fundación Friedrich Naumann, México D.F., 2008). Su ensayo lleva por título: “El continente pendular. Reflexiones sobre las posibilidades de la libertad en América Latina”.