

Textos fundamentales para una
SOCIEDAD LIBRE Y RESPONSABLE
De Burke a Solzhenitsyn y Havel



Textos fundamentales para una
SOCIEDAD LIBRE Y RESPONSABLE
De Burke a Solzhenitsyn y Havel

Gonzalo Rojas Sánchez y Sebastián Donoso Rodríguez
EDITORES

* * *

SEGUNDA EDICIÓN
Corregida y Aumentada

Santiago de Chile
2008

TEXTOS FUNDAMENTALES PARA UNA SOCIEDAD LIBRE Y RESPONSABLE
DE BURKE A SOLZHENITSYN Y HAVEL

I.S.B.N. 978-956-8329-02-0

Mayo de 2008, Gonzalo Rojas Sánchez.

Inscripción N° 170.960

Derechos reservados. No está permitida la reproducción total o
parcial de esta obra.

Santiago de Chile.

Editado por EDITORIAL JGE LTDA.

Capullo 2240, Providencia. Santiago, Chile.

Impreso por Quebecor World Chile S.A.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Presentación | 7 |
| I La persona humana y su libertad | 11 |
| II Los fundamentos del orden social | 31 |
| III La sociedad y su crisis actual | 57 |
| IV La familia y los grupos intermedios | 77 |
| V La educación y la cultura | 87 |
| VI Los grupos sociales | 105 |
| VII El poder y el Estado | 117 |
| VIII Las formas de Gobierno | 137 |
| IX Sobre las ideologías y la actitud conservadora | 161 |
| X Una economía libre para una sociedad libre | 183 |
| XI Algunos desafíos internacionales | 201 |
| XII Consideraciones finales | 205 |
| Índice de Autores | 207 |



PRESENTACIÓN DE LA PRIMERA EDICIÓN

El empeño por entregar un libro como el que está ahora en manos del lector, obedece a un propósito definido de colaborar a la clarificación de las doctrinas que se expresan en Chile en las últimas décadas.

No es cosa nueva que las ideas son la verdadera palanca del movimiento social. Leí hace ya años que “al estudiar el nacimiento de las ideas, o al menos sus metamorfosis; al seguir las a lo largo de su camino en sus débiles comienzos, en el modo que han tenido que afirmarse y animarse, en su progreso, en sus victorias sucesivas y en su triunfo final, se llega a la convicción profunda de que son las fuerzas intelectuales y morales, no las fuerzas materiales, las que dirigen y dominan la vida” (PAUL HAZARD, *La crisis de la conciencia europea 1680-1715*, Pegaso, Madrid, 1975, pág. xv).

Algunos de estos planteamientos toman la forma de sistemas cerrados e intransables, a los que se suele llamar ideologías. Otros, permanecen más abiertos y flexibles –aunque tengan un núcleo inmutable– y suelen ser calificados como doctrinas.

De entre estas últimas, la doctrina sobre una sociedad libre ha tomado especial fuerza en nuestro país en los últimos años. Combinando elementos del conservantismo, con aspectos del liberalismo, todos entramados sobre una concepción cristiana de la persona, la doctrina sobre la sociedad libre se ha ido abriendo paso en muchas inteligencias y ha llegado a ser práctica habitual en muchas voluntades de servicio público.

Pero su contenido sigue algo difuso, y por eso se presta a veces para apadrinar conceptos y actitudes que corresponden más bien a esquemas anárquicos o tradicionalistas.

Por eso, con el propósito de clarificar, se ha intentado la edición de un libro como éste. Y para hacerlo, se ha recurrido a los autores, nacionales y extranjeros, que a nuestro juicio mejor han expresado los diversos aspectos en que debe basarse una sociedad en que la libertad sea el modo de lograr los fines propios de la naturaleza humana. En consecuencia, se han escogido los que se han considerado textos fundamentales *para* una sociedad libre, precisamente porque son aquellos en los que se pueden encontrar las bases de un modo de vida plenamente humano.

Ciertamente, los textos recopilados tienen diferente valor según la materia a que se refieran. Así como hay algunos que tratan de lo verdaderamente fundamental e inmutable, se ha incluido también otros que corresponden a materias mucho más opinables y susceptibles de variaciones en el tiempo y el espacio. Aún así, parece resultar coherente la trama entre los primeros y los segundos.

Se comprueba de esta manera lo que ha escrito Gustave Thibon: “He pensado a menudo que si tuviera tiempo y erudición establecería una especie

de sinopsis entre todo lo esencial que han dicho los héroes, los poetas, los santos de todas las épocas, de todos los países, y se constataría que, bajo formulaciones muy diversas, todos dicen exactamente la misma cosa. A saber, que el mundo visible deriva del mundo invisible y que, en la medida en que lo sentimos impregnado del mundo invisible, conserva un valor, tiene estabilidad, continuidad” (*Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid, 1977, pág. 43).

Me imagino que con esta obra no se ha logrado cumplir con un anhelo tan alto, pero de ella se espera que, al menos, contribuya a comprender que del hombre y su adecuado modo de vivir en sociedad, se han escrito en los últimos dos siglos textos que merecen ser conocidos y relacionados. Para esta última tarea, el editor ha colaborado con los comentarios que permiten vincular cada texto con los que lo anteceden y siguen.

Todos los autores consignados –y otros que quizás el lector echará de menos– tienen “vuelo propio” y obras relevantes en que muestran la profundidad de sus planteamientos. Aquí se ha pretendido que “vuelen juntos” y, de paso, que el lector interesado acuda después a las obras citadas para mejorar su formación.

Como el libro está pensado fundamentalmente para las nuevas generaciones de líderes de opinión y servidores públicos, no es extraño que deba agradecer a la Fundación Hanns-Seidel –y en especial a su representante en Chile, don Georg Siebert– y a la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile, por la colaboración que han prestado para que esta contribución sea realidad. Los dos jóvenes ayudantes que han trabajado a mi lado, la señorita Paula Bunster Cox y el señor Germán Concha Zavala, han puesto sus mejores esfuerzos en una tarea de búsqueda y selección que, por momentos, pareció no terminar nunca. A ellos dos y al personal de secretaría, mis agradecimientos muy sinceros.

Pero esta labor queda sólo iniciada, ya que “en muchas mentes y corazones se está librando esta batalla de ideas y son muchos los que en esa guerra modifican su manera de pensar. Dentro de nosotros se libra el combate entre los ideales antagónicos del capitalismo democrático y del socialismo democrático. Del desenlace de esta batalla depende la conformación futura de nuestra sociedad” (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 197).

Chile se encuentra también en esa batalla de las ideas, en la que el pensamiento y la voluntad son las armas únicas, y en la que, por lo tanto, una contribución como la presente puede ser útil por igual a los partidarios y a los detractores de una sociedad libre.

EL EDITOR

Santiago, 18 de septiembre de 1989.

PRESENTACIÓN DE LA SEGUNDA EDICIÓN

Han pasado ya casi 20 años desde la Primera edición de este libro. Los cambios que ha experimentado el mundo y las transformaciones por las que ha pasado nuestro país, han demandado de los actores públicos –políticos, comunicadores, educadores– un nuevo esfuerzo de análisis, de reflexión, de imaginación y de trabajo práctico.

En Chile, en concreto, la restauración de la Democracia desde el Gobierno Militar, ha significado numerosos desafíos éticos y técnicos, para los cuales se ha contado muchas veces con el adecuado soporte conceptual, aunque no han sido pocas las ocasiones en que se ha visto a algunos actores públicos ir a la deriva o francamente en la dirección errónea, algunos por sus ideologías y otros simplemente por ignorancia o claudicación.

El asesinato de Jaime Guzmán Errázuriz el 1º de abril de 1991, ciertamente dejó también en estos aspectos un vacío que ha sido imposible de llenar, tanto en la motivación profunda con la que iluminaba todo su actuar como en la claridad conceptual con la que sabía señalar fines y medios.

Por otra parte, son numerosos e importantes los autores que en el mundo y en Chile han publicado en estos años obras relevantes que alumbran aspectos generales o particulares de esta nueva confrontación cultural, moral y técnica. A ellos se ha recurrido para matizar y completar la Primera edición, lo que ha implicado también dejar de lado unos pocos textos de esa entrega inicial.

Además, ciertamente era necesaria una Segunda edición por el simple hecho de que la Primera se había agotado ya varios años atrás. Su uso masivo en los planes de formación de la Revista Realidad y de la Fundación Jaime Guzmán E. exigían una nueva entrega a los cientos de jóvenes que acuden a esas instancias en busca de doctrina clara y segura.

Agradecidos de todos los que han colaborado con sus consejos y ayuda económica, los Editores entregan esta nueva Edición con la seguridad de su valor, pero al mismo tiempo están conscientes de que presentan una obra imperfecta que requerirá de nuevas enmiendas y adiciones en una futura Edición.

LOS EDITORES

Santiago, 1º de abril de 2008.



I

LA PERSONA HUMANA Y SU LIBERTAD

El punto de partida para todo el orden social es la naturaleza humana.

La naturaleza es aquello merced a lo cual un ser es lo que es y no otro ser; pero no sólo constituye esta naturaleza a un ser en su propio ser y grado de ser, sino que, otorgándole la facultad de obrar de una manera determinada, lo impulsa hacia su propio fin. La naturaleza es medida de orden y proporción. Es medida de orden, porque es principio de operación y toda operación tiende a un fin; por lo mismo comporta un orden ínsito en ella, pues no hay finalidad sin ordenación. Y es razón o medida de proporción, porque siendo lo que constituye al hombre como hombre, es criterio a la vez de lo que al hombre corresponde como tal (MIGUEL SANCHO y JAVIER HERVADA, *Compendio de Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona, 1980, Tomo I, pág. 56).

La naturaleza humana es permanente e inmutable.

Creo en la permanencia de la naturaleza humana y de los valores que emanan de ella. Estos valores se mantienen inmutables tanto para nuestro cuerpo como para nuestra alma. Existe una manera de respirar, de alimentarse, de moverse sanamente, de amar, de pensar o de rezar, que no varía con las épocas (GUSTAVE THIBON, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid, 1977, pág. 55).

No basta, para conocer a la persona humana, estudiar su comportamiento en una época determinada.

Es menester que exista en la naturaleza humana y en las sociedades humanas un fondo permanente, sin el cual ni aun las palabras “hombre” y “sociedad” querrían decir nada. ¿Creeremos, pues, comprender a los hombres si sólo los estudiamos en sus reacciones frente a las circunstancias particulares de un momento? La experiencia será insuficiente incluso para comprender lo que son en ese momento (MARC BLOCH, *Introducción a la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pág. 37).

Hemos recibido de Dios la naturaleza humana con sus dones.

Hemos recibido de Dios el regalo que incluye a todos los demás. Este regalo es la vida; vida física, intelectual y moral. Pero la vida no se puede mantener a sí misma sola. El Creador de la vida nos ha dejado la responsabilidad de

preservarla, desarrollarla y perfeccionarla. Para poder lograrlo, El nos ha dotado con un conjunto de maravillosas facultades y nos ha puesto en el centro de una variedad de recursos naturales. Mediante la acción de nuestras facultades sobre esos recursos naturales los convertimos en productos y los usamos. Este proceso es necesario para que la vida pueda seguir su curso predeterminado. Vida, facultades, producción –en otras palabras individualidad, libertad y propiedad– esto es el hombre. Y, a pesar de las suposiciones de imaginativos líderes políticos, estos tres regalos de Dios preceden toda la legislación humana y son superiores a ella. Vida, libertad y propiedad no existen porque los hombres hayan hecho leyes. Por el contrario, fue el hecho que la vida, la libertad y la propiedad existiesen antes lo que causó que los hombres hicieran leyes (FREDERIC BASTIAT, *The Law*, Foundation for Economic Education, New York, 1984, págs. 5-6).

Para entender nuestra propia naturaleza humana, hemos de distinguirla claramente.

El punto más alto de la ontología cristiana está en la distinción entre Dios, la humanidad y la naturaleza, lo que hoy resulta inadmisibles a ciertas generaciones. Todos conocemos gente que consideran esa distinción una afrenta, e insisten, con argumentos o emociones, que lo humano y lo divino son una misma sustancia, aunque puede haber más de esta misma sustancia (o la sustancia puede estar en un estado más refinado) en lo divino que en lo humano (THOMAS MOLNAR, *The pagan temptation*, Eermans, Michigan, 1987, pág. 155).

Sólo al saber que la persona humana tiene algo de sagrado, puede construirse un recto orden social.

El que sabe lo que es el hombre, sabe por qué se le debe tratar como una intocable *res sacra*. En cambio, el que lo considera como un fragmento del cosmos o un simple factor sociológico, siempre acabará por comportarse de modo humanamente retrógrado y terminará por volver a la más primitiva barbarie (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 111).

Cada persona es única y hay que tratarla seriamente.

No hay gente común y corriente. Nunca le hablamos a un mero mortal. Las naciones, las culturas, las artes, las civilizaciones, ellas son mortales y su vida es para nosotros como la existencia de un mosquito. Es con inmortales con quienes bromeamos, trabajamos, nos casamos, a quienes despreciamos o explotamos, son horrores inmortales o esplendores eternos. Esto no significa

que tengamos que ser perpetuamente solemnes. A veces debemos jugar. Pero nuestras gracias tienen que ser del tipo que practican (y es por cierto, el más gracioso) quienes desde el principio se han tomado uno al otro en serio, sin superioridades o presunciones (CLIVE S. LEWIS, *The weight of glory*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 369).

Y desde su pequeña grandeza, se puede llegar a la grandeza total.

Habiendo reconocido que no somos más que una pequeña partícula en la gran estructura física de las cosas, debemos consiguientemente reconocer que no somos más que un punto en la gran estructura metafísica de las cosas. Debemos reconocer que estamos relacionados con algo más que con el momento presente, con el lugar actual, que estamos relacionados con el mundo como un todo y con la eternidad (VÁCLAV HAVEL, *Towards a civil society*, Lidové Noviny, Praga, 1994, pág. 149).

Toda persona humana es un ser religioso.

Sabemos, y nos enorgullece saberlo, que el hombre es, por naturaleza, un animal religioso; que el ateísmo va no solamente contra nuestra razón, sino contra nuestros instintos, y que no puede prevalecer mucho tiempo (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, pág. 224).

En la vida de todo ser humano está presente la mano de Dios.

Desde mis años de prisión me habitué a percibir en mi vida una mano que me dirigía, un sentido de los hechos absolutamente claro que no dependía de mí. No siempre alcanzaba a comprender en el mismo momento ese sentido que tenían los avatares de mi vida; con frecuencia, por debilidad espiritual o física, los entendía al revés de su verdadero significado, o no sabía medir su alcance futuro. Pero después, invariablemente, se aclaraba para mí la auténtica comprensión de los sucesos y permanecía mudo de asombro. En mi vida he hecho muchas cosas que iban en contra del fin principal que yo mismo me había propuesto, por desconocimiento del verdadero camino a seguir, y siempre hubo algo que enderezó mi rumbo. Esta circunstancia llegó a ser un hábito tan arraigado en mí, tenía que contar con ella hasta tal punto, que sólo me quedaba una alternativa: tratar de comprender lo más clara y rápidamente posible el significado de todo hecho importante que me ocurriera en la vida (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Confesiones de...*, en *El Mercurio*, 27.XI.1988, pág. E5).

Y esa mano divina es la bondad misma.

Si el mundo no está gobernado por una bondad absoluta, entonces todos nuestros esfuerzos no tienen esperanza alguna en el largo plazo. Pero si lo está, entonces nos hacemos diariamente enemigos de esa bondad y no parece que vayamos a mejorar mañana, por lo que estamos de nuevo sin esperanzas. No podemos vivir sin El... ni con El. Dios es la única consolación, pero es al mismo tiempo el supremo terror: es lo que más necesitamos y de lo que más queremos escondernos. Es nuestro único posible aliado, pero nos hemos hecho sus enemigos. Alguna gente habla como si encontrarse con la bondad absoluta fuese gracioso. Necesitan repensar el tema. Todavía están jugando con la religión. La bondad es la mayor seguridad o el mayor peligro, según el modo en que cada uno reaccione ante ella. Y hasta ahora hemos reaccionado equivocadamente (CLIVE S. LEWIS, *Mere Christianity*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 311).

A su luz veremos la limitación de lo humano.

Tenemos que acercarnos a reconocer quién es el verdadero Dador. Es una locura no hacerlo. Porque si no procedemos así, estaremos confiando en seres humanos. Y eso nos va a decepcionar. Los mejores cometerán errores; todos se morirán. Debemos darle las gracias a todas las personas que nos han ayudado, debemos honrarlos y amarlos. Pero nunca se debe poner toda la fe en ser humano alguno, ni siquiera si es el mejor y más inteligente del mundo entero. Hay muchas cosas bonitas que se pueden hacer con arena, pero no se debe tratar de edificar una casa sobre ella (CLIVE S. LEWIS, *Mere Christianity*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 324).

Y el servicio tomará así su más plena dimensión.

Todo ser humano es un servidor de Dios; por eso no debiera atreverse a pertenecer a nadie en el amor a no ser que en el mismo amor pertenezca a Dios, y no debiera atreverse a poseer a nadie en el amor a no ser que él y la otra persona pertenezcan a Dios en el mismo amor; un ser humano no debe atreverse a pertenecer a otro como si el otro lo fuera todo para él; y un ser humano no debiera atreverse a permitirle a otro que le perteneciese a él de un modo en que él sea todo para la otra persona (SOREN KIERKEGAARD, *Works of love*, Harper and Row, New York, 1964, págs. 113-4).

Incluso a los no creyentes les conviene considerar la posibilidad de que Dios exista.

El intento, llevado a sus extremos, de configurar los asuntos humanos excluyendo por completo a Dios nos lleva, más y más, al borde de ese abismo

que conduce a la total aniquilación del ser humano. Debemos, por lo tanto, revertir el axioma de la Ilustración y afirmar: incluso aquél que no ha tenido éxito en encontrar el camino para aceptar la existencia de Dios debiera, a pesar de todo, tratar de vivir y de dirigir su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios en realidad existiera (JOSEPH RATZINGER, *Christianity and the crisis of cultures*, Ignatius Press, San Francisco, 2006, pág. 51).

La razón es un gran don que el Creador ha dado al ser humano.

El único bien estable en este mundo de sacudones y de sombras es una mente disciplinada. La materia se diluye, pero la mente y la voluntad pueden relampaguear por un rato a la vanguardia de la muchedumbre errática, proyectar visiones en el cielo e inducir su encarnación en silicona y cemento antes de que la competencia reordene sus fuerzas. La mente más avanzada, más original y a la vez más flexible constituye el más duradero de los metales dorados. Esa mente merece lo que gana, al menos por un tiempo, antes de que sea superada, como con seguridad ocurrirá (GEORGE GILDER, *Acercas de la riqueza y la pobreza*, en Estudios Públicos, N° 24, 1986, pág. 130).

La razón realiza operaciones muy notables.

La mayor capacidad resolutive de problemas depende en el hombre de la capacidad de idear, es decir, de considerar los recursos de los que puede echar mano de una manera no particular. El hombre descubre en las cosas propiedades constantes, que van más allá del aquí y del ahora. El hombre, ante todo, resuelve problemas porque es inteligente. La inteligencia, en la práctica, se caracteriza por ser capaz de fijación de propiedades, de un modo abstracto, no particular: la inteligencia puede acudir a un mismo remedio aunque cambien las circunstancias. En el animal esto es prácticamente inexistente. La capacidad abstractiva es, asimismo, susceptible de crecimiento (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 21).

Sus posibilidades son muy amplias.

No hay restricciones para la mente humana, no hay muros que contengan el espíritu humano, ni barreras que se interpongan a nuestro progreso salvo las que nosotros erijamos (RONALD REAGAN, *Mensaje sobre el estado de la Unión*, Servicio de Cultura y Prensa de la Embajada de los EE.UU. de América, 8.II.1985, pág. 3).

Y siempre nos recuerda nuestra dimensión espiritual.

Advertir que nuestro conocimiento es universal, o negativo, o reflexivo, etc., son distintas maneras de mostrar la inmaterialidad del pensamiento. Por consiguiente, o en nosotros hay algo constitutivamente inmaterial, o no podríamos ejercer estos actos (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 199).

Pero hay que usar adecuadamente la razón.

El peligro consiste en que la inteligencia humana es, por naturaleza, capaz de destruirse a sí misma. Así como una generación puede impedir que se produzca la siguiente generación metiéndose en los conventos o echándose al mar toda ella, así una pléyade de pensadores puede, en cierto modo, impedir a quienes le sigan el libre ejercicio del pensamiento, convenciéndolos de que ningún pensamiento humano vale un comino (GILBERT K. CHESTERTON, *Ortodoxia*, Gabriela Mistral, Santiago, 1975, pág. 49).

La vida buena depende del buen uso de la razón.

Con el ejercicio pleno –no disminuido– de la inteligencia, es posible juzgar y ordenar el progreso técnico y las actuales estructuras sociales. Si queremos alcanzar una vida buena, hemos de esforzarnos, ante todo, por pensar mejor (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la Libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 116).

El sentido común debe recuperar su papel en el uso de la razón.

¿Qué es el sentido común? Es la facultad de adecuar el pensamiento no consigo mismo, como en el universo cerrado de la inteligencia descarnada, sino con las cosas y los hechos: es el reflejo de la realidad en el pensamiento y no su ocultación por éste... La mayor parte de los males que sufre nuestra civilización se deben a la hipertrofia de la inteligencia abstracta en detrimento del sentido común. La salvación no reside en la construcción de una nueva ideología, tan vana como las demás, sino en el regreso a esa sabiduría elemental que sabe distinguir “la paja de las palabras del grano de las cosas” (GUSTAVE THIBON, *El genio y el sentido común*, en *Nuestro Tiempo*, N°292, 1978, pág. 72).

La verdad es el objeto propio de la razón, no el bienestar.

En la religión, como en la guerra, como en todo lo demás, el bienestar es lo

único que no puede obtenerse cuando se lo busca directamente. Si se busca la verdad, puede que se halle bienestar al alcanzarla: pero si se busca el bienestar no se encontrará ni la verdad... ni el bienestar, sólo un suave paliativo y deseos ilusos en un comienzo, y al fin de cuentas, desesperación (CLIVE S. LEWIS, *Mere Christianity*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 311).

Todo el empeño de la razón está en descubrir la realidad.

Hacer que lo real comparezca de nuevo es la mejor terapia para curar a la razón de su enfermedad o despertarla de ese sueño que produce monstruos. Olvidada del ser, en cambio, la razón termina por agostarse. Uno de los rasgos más positivos del pensamiento de vanguardia es precisamente el atenuamiento a un renovado realismo. No es otro el camino para empezar a salir del atolladero (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 103).

El relativismo ha dificultado la función de la razón.

A principios de la década de 1920 comenzó a difundirse, por primera vez en un ámbito popular, la idea de que no existían absolutos: de tiempo y espacio, de bien y mal, del saber, y sobre todo de valor. En un error quizás inevitable, vino a confundirse la relatividad con el relativismo (PAUL JOHNSON, *Tiempos Modernos*, Vergara, Buenos Aires, 1988, pág. 16).

Los relativistas no tienen base alguna de apoyo para su vida.

En la actualidad, un librepensador europeo no quiere decir un hombre que piensa por su cuenta, sino uno que, habiéndolo hecho, ha llegado a un sistema dado de conclusiones sobre el origen material de los fenómenos, la imposibilidad de los milagros, la imposibilidad de la inmortalidad personal y otras muchas cosas por el estilo (GILBERT K. CHESTERTON, *Ortodoxia*, Gabriela Mistral, Santiago, 1975, pág. 181).

El relativismo acarrea también la intolerancia.

El abandono de toda afirmación y negación lleva a un estado de descomposición en el que todo vale lo mismo, es decir nada vale nada. Todo está permitido, lo que quiere decir que todo es justificable y que una justificación vale tanto como cualquiera otra. La consecuencia de todo ello es la intolerancia. Toda idea es intolerante, ya que afirma o niega algo. Una idea que no afirma ni niega nada se asimila a la confusión de que todo es igual

(JULIEN FREUND, *La crisis del Estado y otros estudios*, Universidad de Chile, Santiago, 1982, pág. 76).

El empeño de los relativistas está centrado en desplazar a todo el que crea en algo.

El peligro que se les ha enseñado a temer del absolutismo no es el error, sino la intolerancia. El relativismo es necesario para la apertura, y ésta es la virtud, la única virtud, que toda educación primaria durante más de cincuenta años se ha dedicado a inculcar. La apertura –y el relativismo que hace de ella la única postura creíble ante las diversas pretensiones de verdad y las diversas formas de vida y clases de seres humanos– es la gran percepción de nuestro tiempo. El verdadero creyente es el verdadero peligro. El estudio de la historia y de la cultura enseña que el mundo entero estaba loco en el pasado; los hombres siempre pensaban que tenían razón, y eso conducía a guerras, persecuciones, esclavitud, xenofobia, racismo y chauvinismo. La cuestión no es corregir los errores y tener realmente razón; la cuestión es, más bien, no pensar en absoluto que se tiene razón (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, pág. 26).

Sólo un recto sentido de lo absoluto y de lo relativo permite pensar bien.

Creo en el hombre y en las verdades relativas, pero a condición de no erigirlas en absolutas, que es lo que se llama idolatría y desemboca en la destrucción del objeto idolatrado. Creo que lo relativo, en cuanto tal, puede ser amado bajo la iluminación de lo absoluto. Si no, uno le pide lo absoluto y lo hace explotar (GUSTAVE THIBON, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid, 1977, págs. 43-4).

Hay quienes, como Nietzsche, se ha empeñado en destruir esta noción.

Nietzsche, como genealogista, considera que hay una multiplicidad de perspectivas, dentro de cada una de las cuales se puede afirmar una "verdad como punto de vista" pero no una 'verdad como tal', noción vacía, sobre el mundo, noción también vacía. No hay reglas de racionalidad como tal a las que apelar; hay, más bien, estrategias de evidencia y estrategias de subversión. (ALASDAIR MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, págs. 70-1).

De mantenerse el relativismo se condena a la humanidad al egoísmo.

Porque una vez que el criterio de lo verdadero, como criterio vivido, se ponga aparte y se sustituya por los de lo original, lo importante, lo nuevo, lo sincero,

lo auténtico, lo herético, lo progresivo, etc., es inevitable que lo único que cuenta es la afirmación de sí (AUGUSTO DEL NOCE, *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsa, Pamplona, 1979, pág. 47).

Por alejarse de la verdad el hombre es capaz de combatir contra ella.

La verdad tiene en sí los títulos de su soberanía y no pide venia para imponer su yugo, mientras que el hombre, desde que se rebeló contra su Dios, no consiente otra soberanía que la suya propia, si no le piden antes su consentimiento y su venia. Por eso, cuando la verdad se pone delante de sus ojos, luego, al punto, comienza por negarla y negarla es afirmarse a sí propio en calidad de soberano independiente. Si no puede negarla, entra en combate con ella, y combatiéndola combate por su soberanía. Si la vence, la crucifica; si es vencido, huye; huyendo cree huir de su servidumbre, y crucificándola cree crucificar a su tirano (JUAN DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos*, Planeta, Barcelona, 1985, pág. 42).

Y no la reemplaza con la mentira, sino con el vacío completo.

El resultado de una consistente y total sustitución de las verdades de los hechos por las mentiras, no consiste en que las mentiras serán entonces aceptadas como verdades y éstas consideradas como mentiras, sino en que el sentido por el cual tomamos nuestras responsabilidades en el mundo real –y la categorías de verdad versus mentiras está dentro de los medios que la razón usa para este fin– está siendo destruido (HANNAH ARENDT, *Between past and future*, Penguin, New York, 1993, pág. 257).

El papel de la razón es fundamental porque ella alumbró a la voluntad.

Los actos humanos nacen de la voluntad ilustrada por la inteligencia, porque la voluntad no puede querer nada si no ha sido presentado antes por el intelecto. El papel del conocimiento es mostrar a la voluntad su objeto; lo propio de la voluntad es moverse a sí misma y a las demás potencias hacia ese objeto (ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, Eunsa, Pamplona, 1984, pág. 112).

Es posible una articulación entre razón y sentimiento.

Ninguna emoción es, en sí misma, un juicio. En ese sentido todas las emociones y sentimientos son a-lógicos. Pero pueden ser razonables o no, si se conforman con la razón o fallan en esa adecuación. El corazón nunca toma el lugar de la cabeza, pero puede y debe obedecerle (CLIVE S. LEWIS, *The abolition of man*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 435).

Con su voluntad, el ser humano actualiza el plan de Dios.

Al crear al hombre, Dios le ha prescrito leyes, pero le ha dejado dueño de prescribirse la suya, en el sentido de que la ley Divina no ejerce ninguna violencia sobre la voluntad del hombre (ETIENNE GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, pág. 277).

Y el objeto principal de la voluntad es, de nuevo, Dios mismo.

El ser humano debe partir por amar lo invisible, Dios, porque así aprenderá en sí mismo lo que es el amor. Pero el hecho de que realmente ama a lo invisible quedará de manifiesto precisamente porque ama al hermano que sí ve. Mientras más ama lo invisible, más amará a las personas que sí ve. No es al contrario, es decir que mientras más rechace a los que ve, más ame lo invisible, porque cuando esta situación se da, Dios queda convertido en una cosa irreal, en una fantasía (SOREN KIERKEGAARD, *Works of love*, Harper and Row, New York, 1964, pág. 158).

Y es Dios mismo quien entrega la libertad a la persona humana.

Si no existe Dios, la libertad radical no existe tampoco. Si la libertad humana es algo más que elegir entre whisky o ginebra, y es el meollo de su carácter personal, con ella el hombre se abre de modo irrestricto, y al revés: si esa apertura no encontrara un ser también personal, Dios, quedaría frustrada. Al Dios personal, de modo directo, no se llega siguiendo las vías de Santo Tomás (Dios como primer motor, como causa primera o como ser necesario; su personalidad queda en penumbra o todavía ha de inferirse). En cambio, la libertad abre una doble perspectiva: existe un Dios personal sin el cual la libertad no existiría; sin Dios, la libertad acabaría en la nada. La inmortalidad del alma, indudable, sin Dios comportaría la perplejidad completa, la falta de destino. Entonces cabría tener miedo a la libertad, e incluso odio; hay gente que preferiría no ser libre precisamente porque al asomarse a la libertad no llegan a Dios: se encuentran entonces con una libertad en suspenso (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, págs. 224-5).

El ser humano, al estar dotado de razón y voluntad, es libre.

Todo ser dotado de entendimiento y de voluntad es libre, y su libertad no es una cosa distinta de su voluntad y de su entendimiento; es su mismo entendimiento y su misma voluntad juntos en uno. Cuando se afirma de un ser que tiene entendimiento y voluntad, y de otro que es libre, se afirma de ambos una misma cosa expresada de dos maneras diferentes. Si la libertad consiste en la facultad de entender y de querer, la libertad perfecta consistirá

en entender y querer perfectamente; y como sólo Dios entiende y quiere con toda perfección, se sigue de aquí, por una ilación forzosa, que sólo Dios es perfectamente libre. Si la libertad está en entender y en querer, el hombre es libre, porque está dotado de voluntad y de inteligencia; pero no es perfectamente libre, como quiera que no está dotado de un entendimiento infinito y perfecto y de una voluntad perfecta e infinita. La imperfección de su entendimiento está, por una parte, en que no entiende cuánto hay que entender; y por otra, en que está sujeto al error. La imperfección de su voluntad está, por una parte, en que no quiere cuanto se debe querer; y por otra, en que puede ser solicitada y vencida por el mal. De donde se sigue que la imperfección de su libertad consiste en la facultad que tiene de seguir el mal y de abrazar el error (JUAN DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos*, Planeta, Barcelona, 1985, págs. 64-5).

Precisamente en esto consiste que el ser humano sea persona.

Dotado de razón, capaz de aprehender una multiplicidad de objetos diferentes, se le ofrecen posibilidades de elección que no están al alcance de los demás seres; (...) su racionalidad es el principio mismo de su libertad. El hombre se distingue, pues, de los individuos de toda otra especie por el hecho de que es dueño de sus actos; éste acciona, a diferencia de aquellos a quienes accionan las fuerzas naturales. Para designar la individualidad propia de un ser libre se dice que es una persona. Así la esencia de la personalidad se confunde con la de la libertad (ETIENNE GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, pág. 208).

La libertad es la ausencia en la persona humana del determinismo de la naturaleza.

La mejor definición de la libertad que conozco es la de Santo Tomás de Aquino, sí, que era un gran genio después de todo. Para él la libertad consiste en permitirle al hombre no ser determinado sino por Dios si él así lo desea, es decir, significa que el hombre escapa al determinismo de la naturaleza. Si Dios, no existiera, todos nosotros seríamos enteramente determinados y no tendríamos ni un átomo de libertad, seríamos función de nuestros genes y cromosomas, del medio ambiente, de la educación, de la herencia y de las demás circunstancias, que nos arrastrarían por la punta de la nariz. Aun cuando creyéramos ser libres, seríamos, en cierto modo, mecanos insertos en la mecánica universal, y no existiría ni la sombra de la libertad. Dios es el que le da libertad al ser humano, es Él el que nos permite escapar al determinismo. Con Él, gracias a Él, no estamos reducidos al estado de moléculas de los cuerpos universales. Por consiguiente, en eso consiste la libertad humana para un cristiano, está vinculada a Dios, el hombre la recibe de Dios y no subsiste

sino por Él y justamente se es libre en la medida en que uno se refiere a Dios. Nunca podrá encontrarse la libertad en la propia persona o en la expresión de la propia personalidad. Ese es un error dramático, es una vez más producto del subjetivismo, de ese subjetivismo maldito y diabólico que sume al ser humano en una búsqueda sin fin de algo que no existe. Si el hombre concibe así su libertad, ésta se tratará o del derecho de hacer cualquier cosa, lo que es absurdo como formulación de la libertad, o de un medio de expresión permanente impregnado de su propia persona. Pero eso tampoco es posible, porque para empezar es muy invasor, molesta a todos los demás y por último conduce a sucesivos y repetidos fracasos (ANDRÉ FROSSARD, *En la luz de Ravena*, en Jaime Antúnez, Crónica de las Ideas, Andrés Bello, Santiago, 1988, págs. 328-9).

Pero es también relación con Dios.

La libertad no debe confundirse con la independencia, porque en tal situación su ejercicio sería vano. La libertad es imposible sin la réplica; depende de aquello de lo que depende la intensidad de libertad que yo sea. Al ser muy libre tengo que serlo respecto de Dios, pero no de un Dios *en soi*. Si Dios fuese una inmensa mole, o el ente inmóvil del que hablaban los griegos, el ente por excelencia, estaría cerrado, y respecto de Dios yo no sería libre. Es menester que haya correspondencia: si soy persona, Dios es persona. La libertad prueba la existencia del Dios personal (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 223).

Por eso, la primera liberación humana consiste en renunciar a querer bastarse a sí mismo.

De parte del hombre, la primera condición de su liberación es que renuncie a la pretensión de bastarse a sí mismo, que acepte su condición de indigente y se deje “obrar” por Dios. Así, paradójicamente, su pretensión de independencia o de absoluta autonomía, lejos de definir su libertad es prenda segura de su esclavitud, de servidumbre. En la perspectiva cristiana la libertad es, a la vez *dependencia* (de Dios en Cristo) y *filialidad*. Es Cristo el único autor de esta libertad. Él es principio y fin “de la liberación humana” (FERNANDO MORENO, *El desafío de la teología de La liberación*, en Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres, Centro de Estudios Públicos, Santiago, 1988, págs. 476-7).

E impulsa a dirigirse a los demás.

El amor, que es más grande que la fe y la esperanza, toma sobre sí mismo la

tarea de la esperanza o toma la esperanza sobre sí mismo como una tarea de esperar por otros. El amor en sí mismo queda construido y nutrido por esta esperanza de lo eterno y entonces actúa amorosamente en esta esperanza hacia los demás (SOREN KIERKEGAARD, *Works of love*, Harper and Row, New York, 1964, págs. 233).

El último reducto de la libertad es el libre albedrío.

Sería erróneo pensar que esta libertad personal de todo hombre consiste en poder elegir en todo momento la forma de su propia actuación. El libre albedrío personal, no obstante, subsiste; precisamente porque no consiste en una elección, sino en una opción. La elección tan sólo se da cuando se ofrecen dos o más actuaciones posibles, es decir, cuando existe un mínimo de indeterminación; la opción, en cambio puede darse sin aquella elección, en una conducta sin actuación alternativa. Optar es querer, es adecuar nuestra voluntad a un acto, aunque este acto sea necesario, pues también ante lo necesario e inevitable podemos querer o no querer. Así, aún en aquellos casos extremos en los que una actuación nos viene exteriormente impuesta en forma humanamente irresistible, subsiste siempre aquel último reducto de la libertad, aquella última posibilidad de negar nuestra interior adhesión a aquello mismo que materialmente hacemos irresistiblemente presionados. Este último reducto de la libertad no hay poder tiránico que pueda expugnarlo (ALVARO D'ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, pág. 204).

La libertad es un espacio interior frente a la realidad.

Defino la libertad, desde mi perspectiva, como un poder de recogimiento, en cuya virtud no es el hombre un mero reflejo de cosas externas, de coacciones o de necesidades de todo orden. Recogiéndose, sea para oponérseles, desde el fondo de sí mismo o interpretándolas, integrándolas, personalizándolas, desde el fondo también de sí mismo. La libertad es por tanto el espacio infinito, pero interior. Es el principio de posibilidad frente a la realidad (MARIO GÓNGORA, *Civilización de masas y esperanza y otros ensayos*, Vivaria, Santiago, 1987, págs. 93-4).

Ya que es una propiedad de la voluntad, es un modo de ejecutar los actos humanos.

Es indudable que el problema de la libertad se da en el ámbito de la conciencia humana. Porque es un hecho que el hombre se hace cargo de unas situaciones y tiene conciencia de que las resuelve libremente, es decir, como quiere. Dentro de este ámbito intencional, la libertad es, ante todo, un

fenómeno modal, un modo como el hombre se dispone conscientemente a ejecutar ciertos actos. La libertad –la humana, al menos– no tiene un carácter sustancial. Es lo que, con otras palabras, viene a decir la tesis clásica de que la libertad es una propiedad de la voluntad. Es propiedad de una facultad, pero ella misma no es propiamente facultad (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de La libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 69).

Por eso, no es el valor supremo, sino condición para los demás.

La libertad constituye, en efecto, la dimensión más característica de la persona, la cifra de ese ser –cruzado de esplendor y de miseria– que cada uno somos. Condición para la realización de los demás valores, la libertad no es el valor supremo y último, pero sí que es indispensable y germinal (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 153).

Y gracias a la ética conocemos el sentido de nuestra libertad.

La ética está vinculada a la perfección que el hombre ha de lograr, pues no le es enteramente dada de antemano. Por eso el hombre es libre con sentido; la libertad no es un absurdo. Algunos preferirían no ser libres, porque sienten la libertad como una carga, o les asustan las responsabilidades. Pero sin la libertad el hombre no puede mejorar. La alternativa es ahora. El hombre puede ser mejor o empeorar. De la alternativa propia de la libertad se desprende esta descripción: el hombre es un sistema abierto; no un sistema en equilibrio, sino un sistema que en el tiempo no alcanza nunca su equilibrio (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 115).

Eso hace que tenga siempre su contrapartida en la responsabilidad.

Quienes aún no han comprendido que libertad equivale a responsabilidad, éstos no tienen ningún derecho a reivindicar una libertad de la que no sabrían aprovechar nada, si por alguna circunstancia imposible la recibiesen, y que les inspiraría más temor que deseo si conocieran sus condiciones (DENIS DE ROUGEMONT, *La parte del Diablo*, Planeta, Barcelona, 1983, pág. 145).

Si se olvida la responsabilidad se oscurece la limitación humana.

La libertad y la responsabilidad son inseparables, y el recto uso de aquélla es iluminado por el conocimiento de la responsabilidad inherente a nuestros propios actos. Para tener este conocimiento debemos estar percatados de cuál es nuestro origen y cuál es nuestro fin, de si deberemos rendir cuentas de nuestros actos en el Más Allá. La pérdida de esta perspectiva significa

la del sentido del límite que como humanos tenemos (JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Más sobre temas de hoy*, Speiro, Madrid, 1979, pág. 60).

Sólo con una adecuada responsabilidad se puede enfrentar situaciones difíciles.

La libertad constituye un objetivo maravilloso, pero es sólo una cara de la medalla, es sólo una verdad a medias, es sólo un aspecto del fenómeno humano integral, puesto que el fenómeno humano integral implica responsabilidad. El ser responsable es una condición esencial de la existencia humana, como suelo decir. Es por eso que yo siempre recomiendo en las audiencias en los Estados Unidos que debiera complementarse la Estatua de la Libertad de la costa oriental con una Estatua de la Responsabilidad en la costa occidental, porque la responsabilidad nos impone el sentimiento de estar a cargo del desarrollo del sentido personal único y exclusivo de nuestra propia vida, y esto es lo que nos ayuda a sobrevivir y es la única posibilidad de liberarnos de la sensación de falta de sentido, de salir del vacío existencial y de sobrevivir incluso frente a las peores situaciones que puedan concebirse en una vida humana (VIKTOR FRANKL, *El mensaje de la Logoterapia*, en Jaime Antúnez, *Crónicas de las Ideas*, Andrés Bello, Santiago, 1988, pág. 229).

Ser responsable es un ejercicio continuo de autolimitación.

Solamente con la autolimitación podrá seguir existiendo la humanidad, cada vez más numerosa y densa; su larga evolución habría sido inútil si no se impregna de la idea de autolimitación en la libertad de conquistar y de hartarse de comer. Pero la libertad humana supone la libre autolimitación a favor de los demás. Nuestras obligaciones siempre deben superar la libertad de la que gozamos (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 70).

La libertad debe aceptar el juicio que sobre ella recae.

En resumen, la libertad no tiene más remedio que aceptar el ser juzgada, de otro modo no podría constituirse como libertad, sino precisamente como su opuesto: la necesidad. En verdad sólo aquello que es necesario no puede ser juzgado, del mismo modo que aquél que se encuentra totalmente vinculado no puede ser juez (SERGIO COTTA, *Itinerarios humanos del Derecho*, Eunsa, Pamplona, 1978, pág. 51).

Como en toda aventura, con la libertad se corre un riesgo.

La libertad no es un derecho, sino un riesgo que hay que correr

continuamente... tanto en el terreno político como en el del espíritu. Siendo lo que es, no sólo sería una necesidad reivindicarla, sino que además corresponde a su naturaleza que se pierda apenas ha sido utilizada, ya sea hacia el mal, ya sea hacia el bien... para renacer acto seguido con un riesgo nuevo (DENIS DE ROUGEMONT, *La parte del Diablo*, Planeta, Barcelona, 1983, pág. 70).

El futuro es el gran patrimonio de la libertad.

Ser libre es poder serlo: estar abiertos a posibilidades que convertimos en proyectos. El pasado es necesario: nadie puede cambiar lo acontecido. Y el presente ya está aquí. Sólo el futuro se nos ofrece como campo de decisiones innovadoras. No está el futuro escrito: su configuración depende de lo que de él –de nosotros mismos– queramos hacer. De suerte que la expresión “futuro de la libertad” se ha de entender en un sentido posesivo: el futuro es el patrimonio de la libertad. Saber qué será de la libertad en el futuro equivale a decidir libremente acerca de lo que el futuro mismo será (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 9).

La libertad debe enfocarse al logro de bienes.

El grado de libertad que goce un hombre, o un pueblo, para elegir vivir como quiera tiene que estar medido por contraste con lo que pretenden significar otros valores, de los cuales quizás sean los ejemplos más evidentes la igualdad, la justicia, la felicidad, la seguridad o el orden público. Por esta razón la libertad no puede ser ilimitada (ISAIAH BERLIN, *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pág. 180).

Y proporciona instrumentos para lograr esos bienes.

Permítanme entregarles mi visión: el derecho de un hombre a trabajar como quiera, a gastar lo que gana, a poseer una propiedad, a tener al Estado como servidor y no como amo, ésta es la herencia británica. Ella es la esencia de un país libre y de esa libertad dependen todas nuestras otras libertades (MARGARET THATCHER, *The Collected Speeches of*, Harper Collins, London, 1997, pág. 34).

Y el mayor bien está en la gloria.

Si el hombre no aspira a la gloria, defrauda. Y como, en el fondo, la valoración es inevitable, aparecerá, y si no aparece en forma de virtud, lo hará en forma de vicio; no hay término medio. En suma, la tendencia al honor es la tendencia al fin último: ésta es la más fuerte tendencia humana y

aquella cuyo envejecimiento o debilitamiento es más grave. Una sociedad de cínicos, de gente desengañada, es una sociedad sin temple, que no funciona. El apático es el hombre desmoralizado en un punto central. Se resigna a la mentira en lo que toca al existir (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 131).

Todos los hombres son igualmente libres, pero distintos en capacidades.

Que los hombres nacen todos con deberes iguales a los bienes de la sociedad, está sancionado por la pluralidad de los sabios; como también lo está, que no todos los hombres nacen igualmente aptos a la obtención de todos los rangos; pues todos deben practicar la virtud y no todos la practican; todos deben ser valerosos, y todos no lo son; todos deben poseer talentos y todos no los poseen. De aquí viene la distinción efectiva que se observa entre los individuos de la sociedad más liberalmente establecida. Si el principio de la igualdad política es generalmente reconocido, no lo es menos el de la desigualdad física y moral. La naturaleza hace a los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerzas y caracteres. Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan el individuo en la sociedad para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social. Es una inspiración eminentemente benéfica, la reunión de todas las clases en un estado, en que la diversidad se multiplicaba en razón de la propagación de la especie. Por este solo paso se ha arrancado de raíz la cruel discordia. ¡Cuántos celos, rivalidades, y odios se han evitado! (SIMÓN BOLÍVAR, *Escritos políticos*, El Ancora, Bogotá, 1983, pág. 60).

No es fácil la coordinación entre la libertad y la igualdad.

Aunque los hombres no pueden llegar a ser del todo iguales sin ser enteramente libres y, por consecuencia, la igualdad, en su último extremo se confunde con la libertad, hay razón para distinguir la una de la otra. El gusto que los hombres tienen por la libertad y el que sienten por la igualdad son, en efecto dos cosas distintas, y me atrevo a añadir que en los pueblos democráticos estas dos cosas son desiguales (ALEXIS DE TŒCQUEVILLE, *La Democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pág. 463).

No debe procurarse la igualdad al margen de la libertad.

Por lo que respecta a la relación entre la libertad y la igualdad bastará tal vez consignar aquí que la obtención por la fuerza de la igualdad de los hombres es incompatible con la exigencia de libertad. Desde el punto de vista ético,

se ha visto que detrás de las aspiraciones igualitarias de nuestro tiempo existían como fuerzas impulsoras envidia, celos y temor. La naturaleza sin la intervención humana, lo es todo menos igualitaria (ERIK VON KUEHNELT-LEDDIHN, *Libertad o Igualdad*, Rialp, Madrid, 1962, pág. 21).

A veces la pasión por la igualdad está impregnada de odio.

Si todos los hombres son idénticos en el punto de partida y deben seguir siéndolo a la llegada, entonces ningún hombre vale algo en particular, ninguno tiene una historia, méritos y un destino que le pertenezcan de veras. En nombre de la igualdad absoluta, se trata de convencer a cada hombre de que el amor por la humanidad exige que se anule en la masa. Una masa se constituye incitando a los pueblos y a los hombres de cada pueblo a renunciar a su identidad, a perder la certeza innata de que ser, es ser diferente. Pero el sentimiento de identidad es tan fuerte en cada hombre, porque es natural, que se necesita un poderoso ácido para disolverlo. ¿Y cuál es ese ácido? No busquen: es el odio. La pasión igualitaria es producto de la enseñanza del odio. Odio al mundo, odio a toda diferencia en el prójimo, odio a sí mismo, finalmente, para renunciar a sí mismo. Y los que enseñan a odiar saben lo que hacen, porque el poder de las masas no existe, sólo hay un poder sobre las masas (LOUIS PAUWELS, *Manifiesto en la noche*, Emecé, Buenos Aires, 1980, pág. 179).

El igualitarismo produce grandes frustraciones.

Lo que... produce verdaderas víctimas es el espejismo igualitario, pues priva a los mejores del estímulo necesario para el triunfo y atiza incurablemente en los otros la decepción y la amargura del fracaso. Es el igualitarismo quien, al cultivar las ilegítimas ambiciones y las falsas vocaciones en nombre de un ideal siempre desmentido por los hechos, multiplica el número de estos desechos sociales a los que se designa con el nombre tan elocuente de "fracasados" (GUSTAVE THIBON, *El equilibrio y la armonía*, Rialp, Madrid, 1981, pág. 288).

Por eso, debe procurarse la mayor igualdad de oportunidades posible.

La igualdad de oportunidades, como la personal, no está en contradicción con la libertad; por el contrario, es un componente esencial de ésta. Si a ciertas personas se les niega el acceso a posiciones concretas en la vida, para las cuales están capacitadas, sencillamente por su origen étnico, color o religión, se interfiere con su derecho a "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad". Se niega la igualdad de oportunidades y, del mismo modo,

se sacrifica la libertad de algunos en beneficio de otros (MILTON Y ROSE FRIEDMAN, *Libertad de elegir*, Grijalbo, Barcelona, 1980, pág. 190).

Todo lo anterior supone la natural sociabilidad humana.

Todos los hombres nacen con un principio de sociabilidad, que tarde o temprano se desenvuelve. La debilidad, y larga duración de su infancia, la perfectibilidad de su espíritu, el amor maternal, el agradecimiento y la ternura que de él nacen, la facultad de la palabra, los acontecimientos naturales que pueden acercar, y reunir de mil modos a los hombres errantes y libres: todo prueba que el hombre está destinado por la naturaleza a la sociedad (CAMILO HENRÍQUEZ, *Sobre los derechos de los pueblos*, en Anuario de Filosofía Jurídica y Social, N° 4, 1986, pág. 19).

Es la libertad la que potencia la solidaridad en la sociedad.

Con el *modo* de la libertad, el hombre descubre su ligamen ontológico con los demás hombres que es la solidaridad. La solidaridad no es la unión del aglomerado, sino la comunión del mutuo potenciamiento para más libertad (RAFAEL GÓMEZ-PÉREZ, *Represión y libertad*, Eunsa, Pamplona, 1975, pág. 182).

En la historia, individuo y sociedad interactúan continuamente.

La historia es obra de los individuos y de los grupos, para decirlo de una manera muy general. El individuo histórico..., el personaje histórico más exactamente, se desarrolla en y por el grupo. Hay momentos en que se separa del grupo y le muestra caminos nuevos. Pero para llevar a cabo su obra –la de un fermento que hace crecer la pasta humana– es necesario que el individuo se sumerja de nuevo en el grupo, lo más rápidamente posible, que se reincorpore al grupo (LUCIEN FEBVRE, *Combates por la Historia*, Ariel, Barcelona, 1975, págs. 126-7).

Por eso, el estudio de la historia es una mirada a cada individuo y a la humanidad toda.

La historia del hombre se aclara con la de la humanidad, que no podemos por menos de considerar como la historia de *uno solo*, inmensamente agrandada. Tenemos que verlas, pues, a ambas bajo una misma mirada. Hay que estudiarlas juntas con iguales métodos (JEAN GUITTON, *Historia y Destino*, Rialp, Madrid, 1977, pág. 36).

En la sociedad y a lo largo de la historia, la libertad encuentra su sentido y destino.

La libertad moral es esencialmente expansiva, creadora de libertad. Mi libertad encuentra en la libertad de los demás una resonancia multiplicadora, si considero que el destino de mi actuación libre es que los demás participen en este valor radical, condición ineludible para la realización de los demás valores humanos. No es, por tanto, cierto que mi libertad termine donde comienza la de los demás; ésta es una reductora visión individualista: la libertad de los demás es la destinación de la mía (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 83).

II

LOS FUNDAMENTOS DEL ORDEN SOCIAL

Para hacer buen uso de la libertad, el ser humano debe conocer el orden moral impreso en su naturaleza.

La libertad es, sin duda alguna, el supremo bien del orden natural, y es propia exclusivamente del ser racional: por ella el hombre es señor de sí mismo y de sus acciones y, por tanto, responsable, a la vez que posee en su virtud la condición de persona. Pero la voluntad necesita la guía de una “regla práctica que señale lo que se ha de hacer y lo que se debe evitar” (León XIII, *Libertas*). Dicha regla la encuentra el hombre en el orden moral impreso en su naturaleza (JOHANNES MESSNER, *La Cuestión Social*, Rialp, Madrid, 1976, pág. 60).

Sin educación moral, se extiende la corrupción.

El hecho fundamental del desarrollo y de la supervivencia de las sociedades justas está en la educación moral por la cual el hombre aprende a usar de su libertad. Los griegos tenían razón cuando elevaban la educación a concepto clave de su doctrina de la perfección y al ver, en la educación, la fuerza de contención de la barbarie. Donde la moral es declarada superflua, la corrupción pasa a ser algo natural y termina corrompiendo tanto al Estado como a los individuos (JOSEPH RATZINGER, *Fe cristiana y democracia pluralista*, Universidad del Norte, Antofagasta, 1985, pág. 37).

Esa valoración moral debe hacerse caso a caso.

La valoración ética es imprescindible. En la aplicación práctica del saber, la última palabra la tiene la ética. Aunque las ciencias sociales o humanas, que, por sus límites se distinguen de la ética, posean cierta autonomía (que reside en su misma limitación), esas ciencias estudian leyes de alternativas, y deben por tanto remitirse a la ética. Pues tales ciencias no ponen la alternativa: quien la pone es el ser humano. La ética tiene la última palabra porque la alternativa es lo peculiar del tiempo social. Si no fuera así, no habría ningún criterio para la asignación de recursos, o para fumar o no fumar. Si no existiera el bien humano, las ciencias prácticas se quedarían perplejas ante las alternativas de que dependen (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 103).

Los conceptos de bien y mal pertenecen al orden moral.

En el momento presente, se acepta ampliamente entre los abogados que la ley es más alta que la moralidad. La ley es algo que se elabora y desarrolla, mientras que la moralidad es algo rudimentario y amorfo. No es el caso. ¡Lo opuesto es más bien verdadero! La moralidad está por encima de la ley. La ley es nuestro intento humano de encarnar en reglas una parte de esa esfera moral que está por encima de nosotros. Tratamos de entender esta moralidad, de traerla a tierra y presentarla en la forma de leyes. A veces tenemos más éxito; otras veces menos. A veces ustedes se encuentran realmente con una caricatura de moralidad, pero la moralidad es siempre algo más alto que la ley. Este punto de vista no debe ser nunca abandonado. Debemos aceptarlo con cuerpo y alma. Casi es un chiste usar ahora en el mundo occidental, en el siglo XX, palabras como “bien” y “mal”. Casi han llegado a ser conceptos pasados de moda, pero son conceptos muy genuinos y reales. Estos son conceptos de una esfera que está por encima de nosotros, el bien y el mal (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Denuncia*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, Santiago, 1981, pág. 61).

Debe aceptarse y cumplirse la ley inscrita en la naturaleza humana.

No es falta de libertad que el hombre acepte ser tal cual es. Quien, en aras de la libertad, pretendiese andar sobre las aguas no conseguiría otra cosa que ahogarse. Si esto ocurre en el orden físico, lo mismo sucede en el orden moral. Cuando se incumple la ley natural, los efectos no son tan aparentes como cuando se incumplen leyes físicas, pero no son menos destructores. Equivale a no alcanzar el desarrollo personal, a envilecerse y degradarse. Si la más profunda raíz de la libertad consiste en el auténtico amor, en aceptar el propio ser tal cual es por naturaleza, la raíz de la verdadera libertad consiste en asumir consciente y espontáneamente la ley natural (JAVIER HERVADA, *Libertad, autenticidad y Derecho natural*, en *Persona y Derecho*, Vol. III, 1976, pág. 521).

Sólo es auténtico el que sigue la ley de la propia naturaleza.

La autenticidad no puede ser otra cosa que obrar conforme al propio ser. Si el hombre fuese su propio creador, no cabe duda que a él correspondería proyectar su ser y el curso de su existencia. Pero el hombre no es su propio hacedor; viene a la existencia con un ser ya dado, con una naturaleza determinada, que, en virtud de su propia estructura y finalidad, ha de desarrollarse conforme a las posibilidades y al orden que le son propios. Fácil es comprender así que la autenticidad está en la ley natural; ella es el supuesto de la autenticidad. Siguiéndola, el hombre obra y se desarrolla conforme al

propio ser y a la dignidad de la persona que le son propias, en cuanto que es una criatura racional (JAVIER HERVADA, *Derecho Natural y Democracia*, en Derecho y Justicia. Terceras Jornadas Chilenas de Derecho Natural, Jurídica de Chile, Santiago, 1977, págs. 276-7).

Los derechos de la persona humana emanan de su naturaleza.

¿Cómo podríamos comprender los derechos humanos si no tuviéramos una noción suficiente y adecuada del derecho natural? Pero ese mismo derecho natural que establece nuestros deberes más fundamentales, y por virtud del cual toda ley es obligatoria, es el mismo también que nos asigna nuestros derechos. Ello obedece a que nos hallamos incluidos en el orden universal, en las leyes y reglas del cosmos y de la inmensa familia de la naturaleza de la Creación (y finalmente en el orden de la sabiduría creadora), así porque tenemos el privilegio de participar de la naturaleza espiritual (JACQUES MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1956, págs. 114-5).

La comprensión de su naturaleza la obtiene el ser humano a la luz de Dios.

Sabemos y, lo que es mejor, sentimos íntimamente, que la religión es la base de la sociedad civil, y el manantial de todo bien y de todo dicha. En Inglaterra estamos tan convencidos de esto que no hay herrumbre de superstición que pueda haber acumulado la absurdidad de la razón humana sobre la religión en el transcurso de los siglos que evite que de 100 ingleses 99 no lo prefieran a la impiedad. Nunca estaremos lo bastante locos para curar la corrupción de un sistema, arreglar sus defectos o perfeccionar su construcción, recurriendo a lo que es su sustancial enemigo. Si nuestras doctrinas religiosas tuvieran alguna vez necesidad de ser iluminadas, no pediríamos al ateísmo que lo hiciera (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, págs. 222-3).

Pero debe ser una búsqueda profunda, no aguada.

Bien, de acuerdo, el ateísmo es muy simple. Y les diré que hay otra visión que también es muy simple. Es la mirada que llamo Cristianismo aguado, la visión que afirma simplemente que hay un buen Dios en el cielo y que todo está bien, dejando de lado todas las terribles y difíciles doctrinas sobre el pecado, el infierno, el demonio y la redención. Pero estas son filosofías de niños. No tiene sentido buscar una religión simple. Al fin de cuentas las cosas reales no son simples. Parecen sencillas, pero no lo son (CLIVE S. LEWIS, *Mere Christianity*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 312).

Una búsqueda en la que la realidad del mal sea asumida.

En la misma medida en que hemos perdido el impulso para incorporar la verdad de nuestra religión en nuestra vida diaria, hemos perdido también nuestra concepción del pecado original, doctrina que hasta cierto punto parece un mito, pero que deja desnuda y de modo dramático una verdad muy dolorosa que es imposible afirmar de otro modo. Esta doctrina es una magnífica explicación del mal en los seres humanos, la única explicación compatible con el concepto de un comienzo absoluto en el acto creativo de Dios, la única compatible con la fe en un Dios que es la bondad absoluta (THOMAS MOLNAR, *The pagan temptation*, Eermans, Michigan, 1987, pág. 162).

Las instituciones reposan también sobre una idea religiosa.

Todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa, o son cosa pasajera. Son fuertes y durables en la medida en que son *divinizadas*, si es lícito decir así (JOSEPH DE MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia. Fragmentos sobre Francia. Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas y de las demás instituciones humanas*, Dictio, Buenos Aires, 1980, pág. 59).

Por eso, la disminución de la fe es causa de la oscuridad en sociedad.

Al compás mismo con que disminuye la fe, se disminuyen las verdades en el mundo; y por qué causa la sociedad que vuelve la espalda a Dios ve ennegrecerse de súbito con aterradora oscuridad todos sus horizontes. Por esta razón, la religión ha sido considerada por todos los hombres, y en todos los tiempos, como el fundamento indestructible de las sociedades humanas (JUAN DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Otros escritos*, Planeta, Barcelona, 1985, pág. 6).

Pero cada actor político debe actuar con personal responsabilidad.

Todo cristiano, incluyendo a los políticos, tiene que esforzarse por tomar decisiones justas, de acuerdo a las circunstancias y con los medios a su alcance, en interés de los hombres que a él se han confiado. Aquí pueden darse responsablemente distintas y contradictorias formas de actuar dentro de la perspectiva cristiana. Es así imposible derivar automáticamente conclusiones o líneas de acción de las Escrituras, de las verdades de la fe (FRANZ JOSEF STRAUSS, *Entrevista*, en Razones, N° 10, 1988, pág. 36).

La confusión en estas materias perjudica tanto a la fe como a la acción pública.

La causa de la libertad civil y del Gobierno padecen tanto como la de la religión por la confusión en estos asuntos. Aquellos que, alejándose de su función propia, adoptan otra que no les va, son en general, tan ignorantes de la que dejan como de la que se apropian. Extraños por completo al mundo con el que se quieren mezclar y sin experiencia de los negocios respecto de los cuales se creen tan seguros, nada tienen de políticos salvo las pasiones que excitan. La Iglesia es precisamente el lugar en el que debían encontrar una tregua, aunque sólo fuese de un día, las discusiones y las cóleras de los hombres (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, págs. 43-4).

Hay que delimitar muy bien los campos, para lo cual el criterio es la libertad de la persona.

No es una visión objetiva la que prescinde de la autonomía de lo político al estudiar la relación entre lo sacro y lo profano. En este error se incurre con frecuencia, pero no es el único. Queda un elemento que es aún más ignorado y que se nos presenta como el más radical de los que juegan en este problema. Se trata de la *libertad del hombre*, que –a nuestro juicio– es la realidad que da sentido a los otros dos órdenes en la acción humana. El hombre es el tercer término en la relación de lo político y lo religioso. No debe nunca dejarse de afirmar la libertad de la persona frente a los totalitarismos de signo político o eclesial, frecuentes en la historia e incluso en el presente. Ninguna conciliación entre lo sacro y lo profano es auténtica si tiene por costo la libertad de la persona (JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO, *Tentación del poder*, Andrés Bello, Santiago, 1986, págs. 75-6).

Y, además, no debe olvidarse que a la política y a la economía, teniendo una base moral, les corresponde su ámbito propio.

Porque la moral es base ha de estar –y de hecho está– en el fundamento de las actitudes que dan origen a fenómenos económicos y políticos; pero, también porque es base, esos fenómenos tienen un ámbito propio y autónomo. Desde una actitud de natural y cristiano respeto a la vida, hay muchos modos económicos y políticos, perfectamente opinables y contingentes, y el reconocimiento del carácter básico de la moral, no exime de la responsabilidad por conocer de cerca, profesionalmente, las circunstancias, los problemas y las posibles soluciones en el campo económico y político (RAFAEL GÓMEZ-PÉREZ, *Introducción a la política activa*, Emesa, Madrid, 1978, pág. 206).

No hay ningún sistema político o económico santificado por Dios.

La palabra de Dios es trascendente: ella juzga todos los sistemas y en cada uno de ellos encuentra graves carencias. Los teólogos de la liberación del Tercer Mundo se equivocan al vincular las Escrituras con una economía política socialista y yo no quiero cometer un error semejante. Por mi parte, tampoco sostengo que el capitalismo democrático sea la práctica cuyas religiones son el cristianismo y el judaísmo. No es esa mi manera de pensar. Tanto el cristianismo como el judaísmo han crecido o por lo menos sobrevivido en todos los tipos de sistemas sociales que la humanidad conoció. Si el capitalismo democrático pereciera en los próximos cincuenta años, como bien puede ocurrir, el cristianismo y el judaísmo seguirían perviviendo —según la promesa de Dios, seguirán hasta el fin de los tiempos. Es esencial, entonces, no confundir la trascendencia del cristianismo y el judaísmo con la supervivencia del capitalismo democrático. Si éste desapareciera de la faz de la Tierra, la humanidad caería en una relativa oscuridad y judíos y cristianos padecerían bajo regímenes mucho más hostiles a sus libertades y capacidades; pero ni el judaísmo ni el cristianismo necesitan del capitalismo democrático: sólo que sin él serán menos libres y más indigentes. Entre las economías políticas tal vez haya alguna mejor que el capitalismo democrático autocorrectivo, pero no está a la vista (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 360).

Pero la política tiende a veces a buscar el reemplazo de la religión y la moral.

El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de la rebelión de las masas... La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión, a la *sagesse* —en fin, a las únicas cosas que por su sustancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana—. La política vacía al hombre de la soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1964, pág. 26).

Los frutos de esa concepción son lamentables.

Sea cual sea nuestra acción o nuestra reflexión en la actual vida política, ninguno de nosotros puede esperar algo bueno mientras nuestra cruel voluntad persiga solamente nuestros intereses, olvidando no sólo la justicia divina, sino la moral más moderada (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 36).

Se ha llegado a afirmar que “todo es política”.

La afirmación de que “todo es política” es una forma más de confundir la religión con la política; pero una forma enrevesada y retorcida; porque, perdida la sustancia de la religión, se conservan sus caracteres. Se confunde así la política con una religión en la que no se cree; o en otras palabras, se hace de la política un absoluto religioso. No tiene por eso nada de extraño que el “todo es política” desemboque en diversas formas de totalitarismo (RAFAEL GÓMEZ-PÉREZ, *Introducción a la política activa*, Emesa, Madrid, 1978, pág. 87).

Es imperativa una reacción frente a ese reduccionismo.

El siglo XX está sacudido y corrompido por una política que se ha liberado de cualquier moral. Los Estados y los dirigentes políticos están liberados de lo que se exige a cualquier hombre de bien. Ha llegado el momento de buscar formas políticas más elevadas, basadas no sólo en el egoísmo, sino también en la compasión (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 33).

Aunque, a la larga, los movimientos políticos terminan reconociendo su fracaso en este empeño.

Por cierto que ningún partido o movimiento político puede pretender que ha encontrado una buena terapia para el vacío moral; no se pueden imponer a la gente ideales contruidos artificialmente ni espejismos; en último término las nuevas generaciones tienen que buscar maneras de redescubrir formas de vida que tengan sentido. Los movimientos políticos, salvo los totalitarios, tampoco son capaces de ofrecer soluciones para preocupaciones metafísicas y religiosas; no debían tratar de ampliar sus ideas hasta formar con ellas un panorama mundial que lo abarque todo, con catecismos ya hechos. No obstante, no deben eludir las preguntas sobre qué fue lo que anduvo mal, qué le pasó al conjunto de valores con los cuales nos educamos, por qué tantas personas no encuentran en estos ideales apoyo para la vida, por qué no están dispuestas a morir por ellos. Las respuestas no estarán tal vez fuera de nuestro alcance si estamos dispuestos a encarar todos los aspectos de la cuestión. Podría resultar que, después de todo, nuestros valores tradicionales, en su mayoría, no están ni muertos ni obsoletos, aun cuando hayan estado, probablemente, muy mal ordenados; y que hay posibilidades viables al margen de las opciones de retirarse del mundo, hacer dormir a la razón, o hundirse en la desesperanza (tres aspectos de cada uno de los falsos remedios que mencioné recién) (LESZEK KOLAKOWSKI, *El Desafío socialdemócrata*, en Estudios Públicos, N° 25, 1987, pág. 113).

El fenómeno de politización global comenzó hace ya dos siglos.

Aquí tenemos, un resumen: aquella disposición, aquella cualidad del alma –una mezcla compleja de ideas, de fe mística, de voluntad, de pasión, de emoción, de esperanza mesiánica y de error– que ha persistido durante ciento cincuenta años, como uno de los factores más importantes en los destinos de la humanidad: la fe en una causa única, la causa final y la respuesta única a todos los males que puede haber en el mundo; la creencia de que al fin se había encontrado el secreto: que la humanidad avanza en una marcha irresistible hacia el gran desenlace; hacia un esquema último de todas las cosas, perfecto, preordenado, pero al que se llega por una agitación violenta. Surgen profetas que convocan al pueblo para que se prepare para el Día del Juicio, y órdenes sacerdotales –los partidos– surgen para organizar los preparativos. El encuentro entre el credo político mesiánico y las masas hace revivir antiguos fenómenos, que son los precedentes que se encuentran en los movimientos religiosos-sociales del pasado, y que llevan consigo las terribles posibilidades de la tiranía de las masas (J. L. TALMON, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, 1956, pág. 188).

Pero es un proceso particularmente visible desde el siglo XX.

A principios del siglo la política estaba reemplazando a la religión como forma principal de fanatismo. A juicio de los arquetipos de la nueva clase, por ejemplo Lenin, Hitler y Mao Tse-tung, la política –es decir la ingeniería aplicada a la sociedad con fines elevados– era la única forma legítima de actividad moral, el único medio seguro de mejoramiento de la humanidad. Este criterio, que hubiera parecido fantástico en épocas anteriores, se convirtió hasta cierto punto en la ortodoxia general: diluido en Occidente, en forma virulenta detrás de la Cortina de Hierro y el Tercer Mundo. En el extremo democrático del espectro, el fanático político proponía Nuevos Tratos, Grandes Sociedades y Estados de Bienestar; y en el extremo totalitario, revoluciones culturales, y siempre y por doquier Planes. Marchaban a través de las décadas y los hemisferios: charlatanes, carismáticos, exaltados, santos seculares, asesinos al por mayor, unidos en su creencia de que la política era la curación de todos los males humanos: Sun Yat-sen y Atatürk, Stalin y Mussolini, Jruschov, Ho Chi Minh, Pol Pot, Castro, Nerhu U Nu y Sukarno, Perón y A. Nkrumah y Nyerere, Nasser, el Sha Palevi y Gadafy, y por lo general acarreaban la muerte y la pobreza. Hacia la década de 1980, la nueva clase gobernante en general todavía estaba a cargo del gobierno; pero ya no sentía la misma confianza. La mayoría, algunos muertos y otros vivos, ahora era execrada en sus propios países. ¿Cabría abrigar la esperanza de que “la era de la política”, como antes “la era de la religión” estuviese acercándose a su fin? (PAUL JOHNSON, *Tiempos Modernos*, Vergara, Buenos Aires, 1988, págs. 731-2).

El marxismo ha sido una fuerte tentación para los creyentes.

En los mismos católicos se insinuó la persuasión de que no se podía comprender la historia contemporánea sino a través de categorías marxistas y que se debería repensar todo el patrimonio del pensamiento católico tradicional para hacerle lugar al marxismo; y que los valores católicos tradicionalmente pensados como eternos e inmutables se deberían substituir por otros totalmente diversos, porque aquéllos eran relativos a situaciones históricas hoy superadas (AUGUSTO DEL NOCE, *Italia y el Eurocomunismo*, Nueva Política, Caracas, 1977, pág. 97).

Algunos cristianos han trastocado todas sus convicciones.

Pienso en esos cristianos liberados que se vuelven *fanatici* primitivos, agitadores sociales, nazarenos de puño levantado, militantes del desorden, atentos a los bajos fondos. Como sustitutos de la grandeza y del fuego no les quedan más que estas tres pequeñeces quemantes: llamar libertad al no-esfuerzo, amor por los hombres al odio a los capaces y justicia a la envidia (LOUIS PAUWELS, *Manifiesto en la noche*, Emecé, Buenos Aires, 1980, pág. 149).

No ha faltado, desgraciadamente, apoyo de algunos teólogos.

¿Han advertido semejantes teólogos de la “reinterpretación” del cristianismo, la profunda desesperación del hombre contemporáneo en su angustioso anhelo de encontrar un sentido, un objeto, un fin esperanzador para la libertad? (CORNELIO FABBRO, *La aventura de la teología progresista*, Eunsa, Pamplona, 1976, pág. 28).

En Chile también ha habido diversas formas de clericalismo.

El clericalismo no murió con la separación de la Iglesia y el Estado. Desde estos mismos años 60 rebrotó bajo una nueva forma que se caracteriza paradójicamente por un complejo de inferioridad frente al marxismo y una pérdida del sentido de lo sacro. No se trata ya, como en épocas anteriores, de una subordinación de la política a la religión, sino al revés, de una subordinación de la religión a la política. Se busca en la política un medio para dar eficacia al cristianismo y, en consecuencia, se aboga por una revolución que coincide con la marxista (BERNARDINO BRAVO, *Imagen de Chile en el siglo XX*, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, 1988, pág. 122).

La tarea política es de los laicos.

Cuando se pide un liderazgo a la Iglesia, mucha gente querría que los clérigos formulen un programa político. Pero eso es una tontería. Los clérigos son esas personas dentro de la Iglesia que han sido especialmente entrenadas y distinguidas para que se preocupen de lo que nos concierne como creaturas que vamos a vivir para siempre, pero les pedimos que hagan un trabajo enteramente diferente, para el cual no han sido entrenados. La tarea es nuestra, de los laicos. La aplicación de los principios cristianos, por ejemplo, al sindicalismo o a la educación, debe venir de sindicalistas y profesores cristianos; tal como la literatura cristiana viene de novelistas y dramaturgos cristianos, no de una reunión de obispos que traten de escribir novelas y dramas en su tiempo libre (CLIVE S. LEWIS, *Mere Christianity*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 316).

Junto a la politización, se ha buscado también en el psicologismo el reemplazo de la religión.

La psicología no ha traído el reino de la felicidad. Ha procurado darnos fuerzas para la vida, pero jamás ha conseguido darnos una razón para vivir: no ofrece perspectiva alguna de la vida. Y, además,... la naturaleza reduccionista de buena parte de la psicología tiene, más encima y como efecto no deseado, el hacer de la vida algo menos importante, de menor significación, que no estimula a la lucha (WILLIAM KIRK KILPATRICK, *Por qué la psicología secularizada no basta*, en *Razones*, N° 3, 1987, pág. 42).

La psicología secularizada trata de acercarse a la comprensión del hombre.

La psicología moderna, en su mejor expresión, tiene un conocimiento discutible del alma. Carece de un lugar para la natural superioridad de la vida filosófica y de un entendimiento de la educación. Así, pues, los niños que son impregnados con esa psicología viven en un pozo profundo y tienen que realizar un largo ascenso sólo para volver a la caverna, o al mundo del sentido común, que es comienzo adecuado para su elevación hacia la sabiduría. Carecen de confianza en lo que sienten o ven, y su ideología no suministra una razón, sino una racionalización de su timidez (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, pág. 125).

Además, se ha intentado el culto al progreso como fuerza espiritual.

El precio del progreso es la muerte del espíritu. Nietzsche reveló este misterio del apocalipsis occidental cuando proclamó que Dios estaba muerto, que había sido asesinado. Este asesinato gnóstico se comete constantemente

por los hombres que sacrifican a Dios en aras de la civilización. Cuanto más fervientemente la totalidad de las energías humanas se dedica a la gran empresa de la salvación mediante la acción inmanente en el mundo, más se apartan de la vida del espíritu los seres humanos que se dedican a esta empresa. Y como la vida del espíritu es la fuente del orden en el hombre y en la sociedad, el mismo éxito de la civilización gnóstica es el motivo de su decadencia (ERIC VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968, pág. 205).

Y ha avanzado también el recurso a la esoteria.

Lo oculto en sí mismo, que reapareció en la Civilización occidental alrededor de la Primera Guerra Mundial, ha crecido rápidamente en influencia desde los años 60, y es inseparable de los credos asiáticos. Muchas de las prácticas ocultistas ahora conocidas en Occidente son derivaciones de religiones orientales. En su habitat nativo logran un propósito que es demasiado fuerte para el individualismo occidental, por lo que acá muchos las toman como gimnasia espiritual y mental. Pero, aún así, la adhesión a esas prácticas produce un correspondiente estado mental; la creencia origina y la práctica consolida una vaga pero profunda sensación de vacío, hoy tan extendida (THOMAS MOLNAR, *The pagan temptation*, Eermans, Michigan, 1987, pág. 164).

La esoteria es una fuerza atractiva y extendida.

Lo oculto se basa en la creencia de que el mundo está vivo y que en él hay fuerzas dentro y fuera de lo humano y que estas fuerzas se comunican unas con otras en una relación sinfín. Los ocultistas –chaamanes, astrólogos, yogis, alquimistas, magos o simples adherentes– son quienes están en condiciones de concentrar esas fuerzas en sí mismos y de juntarlas en armoniosa cooperación, liberando así al ser de estados opresivos y provocando cambios en el medio ambiente extrahumano. El objetivo final es reintegrar los individuos y a estas fuerzas dispersas dentro de ellos –dispersas porque han sido individualizadas– con el dominio arquetípico en el que estos poderes, y por lo tanto los individuos que son sus presencias, encuentren de nuevo unidad con el todo. La restauración de la unidad no es un ajuste social sino un acto de curación, un retorno a lo trascendente sin límites de espacio o tiempo. El ocultista, en cuanto practica la sanación, es el agente mediador entre el dominio de lo esotérico y el “paciente” Esta curación consiste en establecer un vínculo entre la comunidad y las fuerzas superiores, un vínculo que puede tomar la forma narrativa (mito), de ritual colectivo o de terapia psicofísica (THOMAS MOLNAR, *The pagan temptation*, Eermans, Michigan, 1987, pág. 165).

Como consecuencia, ha surgido una nueva clase de conductores: los intelectuales secularizados.

Con la declinación del poder clerical en el siglo XVIII, una nueva especie de mentores emergió para llenar el vacío y quedarse con los oídos de la sociedad. El intelectual secularizado puede ser deísta, escéptico o ateo. Pero estaba tan listo como cualquier pontífice o presbítero para decirle a la humanidad cómo debe conducir sus asuntos. Ha proclamado, desde el comienzo, una devoción especial por los intereses de la humanidad y una obligación evangélica de hacerlos avanzar mediante sus enseñanzas. Trajo un nuevo enfoque, mucho más radical que el de sus predecesores clericales, a esta tarea que él mismo se proponía. Se sintió sin ataduras respecto de ningún cuerpo de religión revelada. La sabiduría colectiva del pasado, el legado de la tradición, los códigos iluminadores de la experiencia ancestral existirían para ser seguidos o bien totalmente rechazados según lo decidiese su buen sentido. Por primera vez en la historia humana, y con creciente confianza y audacia, los hombres se levantaron para afirmar que ellos podrían diagnosticar los males de la sociedad y curarlos con sus inteligencias solas: más aún, que podrían imaginar fórmulas por las cuales no sólo la estructura de la sociedad, sino también los hábitos fundamentales de los seres humanos podrían ser transformados para mejor. A diferencia de sus predecesores sacerdotales, no fueron servidores ni intérpretes de los dioses, sino sus sustitutos. Su héroe fue Prometeo, el que robó el fuego celestial y lo trajo a la tierra (PAUL JOHNSON, *Intellectuals*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1988, págs. 1-2).

Pero la verdadera política se construye sobre la moral.

Los principios éticos fundamentales mantienen su validez en el curso de las variaciones históricas, pero su proyección concreta ha de ser continuamente corregida, ajustada, compulsada con las opiniones y decisiones libres de los miembros de la colectividad. La verdad política es también –en su núcleo fundante– una verdad ética, pero no es sólo una verdad ética. La moralidad es condición necesaria, pero no suficiente. La decisión política, además de éticamente justa, ha de ser –hoy y aquí mismo– eficaz, oportuna, procedente (ALEJANDRO LLANO, *El futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 177).

No hay verdadera política sin referencia al bien y al mal.

No se puede comprender lo político como tal, si no se acepta seriamente la exigencia implícita o explícita de juzgarlo en términos de bondad o maldad, de justicia o de injusticia, si no se le aplican unos módulos, en suma, de bondad y de justicia (LEO STRAUSS, *¿Qué es Filosofía Política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, pág. 14).

Por eso, la política es un instrumento noble si está dotado de moralidad.

Los que para conciliarlo todo quieren distinguir la política de la moral, señalando por principio a la primera la utilidad y a la segunda la justicia, no dan más que ideas confusas. Toda la diferencia que hay entre la política y la moral es que la una dirige las operaciones de los gobiernos, y la otra la conducta de los individuos; pero su objeto común es la felicidad. Lo que es políticamente bueno, no puede ser moralmente malo, a menos que las reglas de la aritmética, que son verdaderas en los números grandes, sean falsas en los pequeños (JEREMÍAS BENTHAM, *Tratados de legislación civil y penal*, Nacional, Madrid, 1981, pág. 39).

A la política se aplican todas las exigencias morales.

La política, como toda conducta humana, es un hacer práctico y no puramente técnico; por ello, los principios morales de la Moral privada no dejan de ser aplicables a la conducta política, aunque sí haya siempre modalidades, como también las hay en consideración a las diferencias personales. “No mentir”, “no matar”, “no hurtar”, “no escandalizar”, etc., todos estos preceptos de la Moral personal no dejan de ser aplicables a la acción política (ÁLVARO D’ORS, *La violencia y el orden*, Dyrsa, Madrid, 1987, pág. 114).

Y eso hay que hacerlo, caso a caso.

Lo que se necesita es la consideración responsable y ágil de cada paso político, de cada decisión; un constante énfasis en la deliberación moral y en el juicio moral; la sostenida autorreflexión y autoanálisis, un repensar sin fin de nuestras prioridades. No es, en breve, algo que simplemente podamos declarar o anunciar. Es un modo de llevar adelante las cosas, y exige la valentía de infundir aliento moral y motivación espiritual en todo, de buscar la dimensión humana de todas las cosas. La ciencia, la tecnología, la pericia y el llamado profesionalismo, no bastan. Algo más es necesario. Para hablar en términos simples, lo que se necesita podría llamarse espíritu... o sentimiento... o conciencia (VÁCLAV HAVEL, *Summer Meditations*, Vintage, New York, 1993, pág. 20).

Hacen falta menos estructuras y más comportamientos.

La estructura del Estado es menos importante que el clima de las relaciones humanas. Las personas nobles hacen tolerable cualquier sistema político; cuando son egoístas e irritables, incluso la más amplia democracia se hace insoportable. Si en los seres humanos no existe justicia y honradez, ello se trasluce en cualquier régimen. La vida política no es el aspecto esencial

del ser humano; la política no es una ocupación que desee desempeñar la mayoría. Cuando más amplia sea la vida política del país, más pierde la vida espiritual. La política no debe absorber las fuerzas espirituales y el ocio creador del pueblo. Además de sus derechos, el ser humano necesita salvaguardar su alma, liberarla para la vida del espíritu y de los sentimientos (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, págs. 63-4).

Casi podría llamarse... una política de la antipolítica.

Estoy a favor de una “política de la antipolítica”, es decir de una política que no consista en la tecnología del poder y la manipulación, del control cibernético sobre las personas o el arte de lo utilitario, sino una política que consista en el arte de buscar y conseguir vidas con sentido, de protegerlas y servir las. Favorezco la política como una moral práctica, con un servicio a la verdad, como esencialmente humana, como una cuidadosa atención humanitaria hacia todas las personas. Presumo que ésta es una aproximación que en este mundo es extremadamente poco práctica y difícil de aplicar en la vida diaria. Pero no conozco una alternativa mejor (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 269).

La ausencia de moralidad puede provocar la ruina de la humanidad.

El verdadero peligro de ruina para la humanidad, que es advertido un poco por todas partes, aunque tal vez de manera confusa, no viene de ningún modo de los misiles intercontinentales, sino más bien del derrumbe de las fuerzas morales (JOSEPH RATZINGER, *El verdadero peligro de ruina...*, en *El Mercurio*, 5.III.1989, pág. E 1).

Por eso, cabe reforzar algunas convicciones fundamentales.

La primera, y quizá la más importante, es reafirmar nuestra fe en las verdades morales absolutas. No es cierto que todos los códigos de conducta humana sean relativos y reflejen manifestaciones culturales y estructuras económicas que no necesariamente poseen autoridad alguna. No es cierto que no hay tal cosa como la verdad absoluta y el error absoluto. No es cierto que nuestra conducta está totalmente determinada por el ambiente que nos rodea. Tampoco es cierto que procurar imponer normas morales es una actitud arrogante y de no garantizada infalibilidad; por el contrario, a largo plazo es una condición necesaria para la felicidad del hombre e incluso de la supervivencia humana. Lo que es cierto es que todo ser humano es moralmente libre, capaz de reaccionar ante las verdades morales absolutas y

de optar entre el bien y el mal (PAUL JOHNSON, *Enemies of Society*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1977, pág. 255).

Y los políticos las deben asumir públicamente.

Si hablo aquí sobre mi programa político (o, más precisamente, de mi programa cívico), sobre mi concepto de la clase de política y valores e ideales por los cuales quiero luchar, ello no quiere decir que acaricio la esperanza ingenua de que algún día esta lucha llegue a su fin. Un paraíso sobre la tierra en el cual todo el mundo ame a todos y cada persona sea trabajadora, educada y virtuosa, en que la tierra sea floreciente y todo sea dulzura y luz, en armoniosa resonancia para la satisfacción de Dios, un mundo así, jamás existirá. Por el contrario, el mundo ha tenido sus peores experiencias con los pensadores utópicos que prometieron todo eso. La maldad estará siempre con nosotros, nadie jamás eliminará el sufrimiento humano, el escenario político siempre atraerá a aventureros y charlatanes irresponsables y ambiciosos. Y el ser humano no dejará de destruir el mundo. Con respecto a este punto, no me hago ilusiones. Ni yo ni nadie ganará esta guerra de una vez por todas. A lo más, podremos ganar una batalla o dos, y ni siquiera eso está asegurado. Sin embargo, sigo creyendo que tiene sentido luchar con perseverancia. La batalla se ha estado librando durante siglos y continuará –eso esperamos– durante los siglos venideros. Hay que hacerlo por principio, porque es lo correcto. O, si uds. prefieren, porque Dios quiere que así sea. Es una batalla eterna y sin fin, librada por la gente buena (entre quienes me incluyo, más o menos) contra la gente mala, por la gente honrada contra la gente deshonesto, por las personas que piensan en el mundo y en la eternidad, contra las personas que sólo piensan en sí mismos y en el momento. Esta lucha tiene lugar en el interior de cada uno. Es lo que hace que una persona sea persona, y la vida, vida. Así es que cualquiera que afirme que soy un soñador que espera transformar el infierno en cielo, está equivocado. Me hago pocas ilusiones. Pero siento que tengo la responsabilidad de trabajar por las cosas que considero buenas y correctas. No sé si podré cambiar ciertas cosas para mejor, o no lo lograré en absoluto. Los dos resultados son factibles. Sólo hay una cosa que no estoy dispuesto a admitir, esto es, que no tenga sentido esforzarse por una buena causa (VÁCLAV HAVEL, *Summer Meditations*, Vintage, New York, 1993, págs. 16-7).

Si no se hace así, el ser humano termina rebelándose.

El material humano parece tener un rasgo particular: no le gusta que se le reduzca exclusivamente a la condición de material humano (CZESLAW MIŁOZ, *El pensamiento cautivo*, Tusquets, Barcelona, 1981, pág. 281).

La virtud es el camino verdadero de la libertad.

El hombre liberado es el hombre virtuoso. Esta afirmación tiene un regusto inevitablemente arqueológico, pero lo cierto es que posee un valor estrictamente actual. Si suena mal a nuestros postrados oídos, es porque hemos perdido el profundo sentido humano del concepto de virtud, como disposición estable que incrementa la libertad. El desdibujamiento o la tergiversación de la *praxis* ha conducido a una situación cultural en que las virtudes morales son las grandes ausentes, con la inevitable secuela del decaimiento personal y social de la libertad (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 181).

Con la virtud, se enriquece la vida.

En la medida en que la gente sea más virtuosa, la cultura tendrá más envidia; si las virtudes consisten en un aumento de la tendencia humana, con ellas la *continuatio naturae* será más intensa. Aunque en algunos casos se produzcan ciertas vacilaciones, la disciplina moral es necesaria para llevar a cabo una cultura tecnológica de gran nivel. No es un fruto espontáneo. Los pueblos perezosos que no saben organizarse, los que no respetan la colaboración, los egoístas, no son capaces de acometer obras de alto nivel formal. Asimismo, sería absurdo pretender una gran obra y estropear al hombre al hacerla. Una organización del trabajo eficaz desde el punto de vista de la cultura objetiva, pero que vaya en contra de la dignidad humana, es éticamente reprochable. Hay literatura suficiente al respecto; se puede resumir en una apreciación de San Agustín: hacer cosas de gran calidad sin mejorar al hombre es mal negocio; si el hombre es el productor de la cultura, es incoherente que la cultura vaya contra el hombre. Si los procedimientos formales violentan la naturaleza de los agentes, hay que denunciarlos como antiéticos y, a la larga, como anticulturales, porque si la cultura estropea a la capacidad humana, no puede continuarla: eso acaba mal. A corto plazo puede tener éxito, pero a medio o largo plazo se viene abajo. Cuando la cultura atenta contra la dignidad del hombre, se debilita desde dentro necesariamente y al final se derrumba, como la famosa estatua de los pies de barro (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, págs. 182-3).

El mundo está necesitado de personas virtuosas, incluso de héroes.

Necesitamos con desesperación a los héroes. Mediante su actuación y su carácter paradigmático pueden hacer plena de nuevo nuestra fuerza espiritual: son una prueba tangible de que el hombre no sólo vive por la razón, que tiene una conciencia moral que está inspirada por la divinidad, que puede escoger libremente la virtud por encima del pecado, el heroísmo

por encima de la cobardía o la resignación (GEORGE C. ROCHE III, *Un mundo sin héroes*, en Razones, N°2, 1986, pág. 49).

Y, ciertamente, los hay en los más sencillos aspectos de la vida.

Aquellos que dicen que estamos en una época carente de héroes no saben dónde mirar. Todos los días se puede ver héroes entrar y salir por los portones de las fábricas. Otros, un puñado, producen suficientes alimentos para darnos de comer a todos nosotros y a muchos en el resto del mundo. Se hallan héroes detrás de un mostrador –a ambos lados de ese mostrador–. Hay empresarios con fe en sí mismos y en una idea que crean nuevos empleos, nueva riqueza y oportunidad. Hay individuos y familias cuyos impuestos mantienen al Gobierno y cuyas donaciones voluntarias mantienen a la Iglesia, la beneficencia, la cultura, el arte y la educación. Su patriotismo es silencioso, pero profundo. Sus valores mantienen nuestra vida nacional (RONALD REAGAN, *Iniciemos una era de renovación nacional*, en Realidad, N°22, 1981, págs. 43-4).

La justicia es virtud fundamental para el orden social.

Ser justo significa reconocer al otro en cuanto otro, o lo que viene a ser lo mismo, estar dispuesto a respetar cuando no se puede amar. La justicia enseña que hay un otro que no se confunde conmigo, pero que tiene derecho a lo suyo. El individuo justo es tal en la medida misma en que confirma al otro en su alteridad y procura darle lo que le corresponde (JOSEF PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp-Printer, Bogotá, 1988, pág. 100).

Y en ella deben fundarse las normas prácticas.

Las virtudes y las normas están interrelacionadas. Poseer la virtud de la justicia, por ejemplo, implica tanto la voluntad de dar a cada persona lo que le es debido como el conocimiento del modo como hay que aplicar las normas que impiden las violaciones de ese orden en el que cada uno recibe lo que le es debido (ALASDAIR MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, pág. 180).

Dar a cada uno lo suyo no significa dar a todos lo mismo.

La ilusión de que la justicia consiste en la igualdad absoluta termina en la absoluta igualdad bajo el peso de un hombre o de un partido para quien la justicia no es más que una palabra (RUSSELL KIRK, *Un Programa para conservadores*, Rialp, Madrid, 1957, pág. 233).

La justicia tiene una dimensión social.

La justicia social, por lo mismo que es la virtud que asegura la integridad del bien propio de la sociedad, no puede confundirse con el interés de un grupo o de una clase, por muy numerosos que sean. No podrá jamás identificarse con nada que excluya alguien o a algún miembro de la sociedad. Si el bien común interesa a todos, por su propia naturaleza ontológica, también la justicia social debe velar por todos (JULIO PHILIPPI, *Reflexiones sobre bien común, justicia, derecho y formalismo legal*, en *Visión crítica de Chile*, Portada, Santiago, 1972, pág. 29).

En la base de la justicia y las otras virtudes cardinales está la prudencia.

La virtud de la prudencia es la “madre” y el fundamento de las restantes virtudes cardinales: justicia, fortaleza y templanza; que en consecuencia, sólo aquel que es prudente puede ser, por añadidura, justo, fuerte y templado; y que, si el hombre bueno es tal, lo es merced a su prudencia (JOSEF PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp-Printer, Bogotá, 1988, pág. 33).

Con la prudencia se articula lo general y lo particular.

Las normas, que son los preceptos negativos de la ley natural, no hacen más que poner límites a este tipo de vida y, al hacerlo, definen sólo parcialmente el tipo de bondad al que se aspira. Si se las separa del lugar que tienen en la definición y en la constitución de todo un modo de vida, entonces no serán nada más que un conjunto de prohibiciones arbitrarias, como lo han sido con mucha frecuencia en períodos posteriores. Progresar tanto en la investigación moral como en la vida moral es, pues, progresar en la comprensión de todos los varios aspectos de esa vida: es entender las normas, los preceptos, las virtudes, las pasiones y las acciones como partes de un único todo. Central en ese progreso es el ejercicio de la virtud de la *prudentia*, virtud consistente en ser capaz de remitirse, en las situaciones particulares, a los universales pertinentes y actuar de modo que el universal se encarne en el particular (ALASDAIR MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, pág. 180).

La prudencia consiste en saber ver bien.

Saber ver. Porque prudencia implica una recta visión de las cosas. El ampliar o menguar el alcance de la prudencia dependerá cabalmente de levantar más o menos el punto de nuestra mira. El muy prudente, mira muy alto; el técnico, mira muy de cerca. La prudencia dice, pues, relación con el ver. El ver menguado es el de la “previsión”, una simple precaución para un

determinado acto de esta vida; es una cautela, un obrar con tiento en vistas al fin que se propone, un “saber hacer” de carácter técnico. En el extremo opuesto tenemos el ver de Dios. Como absoluto y total que es, Dios no puede tener previsión, que es un ver limitado, sino una visión total y absoluta de todas las cosas pasadas, presentes y futuras; una evidencia sin límites. Es ciencia absoluta. Ciencia que se proyecta en las acciones divinas, no como previsión, sino como total Providencia, la Providencia divina. Entre la divina Providencia y la mezquina previsión se bate la prudencia. Es también un ver que se proyecta en la acción, pero es amplia en cuanto abarca todo el quehacer humano destinado a un más allá. No es cautela de momento, no es sagaz precaución en una acción aislada, sino que es un saber completo de todo lo que se ordena al cumplimiento de los fines humanos, fines terrenos y eternos, para enderezar la conducta hacia esos fines. Será prudente, pues, el hombre que ordena racionalmente todos los actos de su vida al cumplimiento cabal de su propio destino. La prudencia será así, como vieron rectamente Sócrates y Platón y los estoicos y la teología católica, la virtud fundamental, la que abarca a todas las demás (ÁLVARO D’ORS, *Nuevos papeles del oficio universitario*, Rialp, Madrid, 1980, págs. 484-5).

Los errores enseñan, pero hay que aprender efectivamente de ellos.

La construcción racional y justa de la vida política es una empresa muy difícil y es algo que puede lograrse sólo gradualmente con una serie de aproximaciones y tanteos. Esta tarea está sin acabar incluso en los países más prósperos de Occidente, que hay que mirar no con éxtasis, sino con los ojos muy abiertos; pero dicha tarea es mucho más delicada para nosotros cuando partimos de las ruinas catastróficas del país y de la falta de costumbre de sus gentes (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 130).

Junto a las anteriores, aparecen otras como la tolerancia y la disciplina.

Creo que la posibilidad de generar paz, progreso y democracia se basa en virtudes personales, con una buena estructura en el plano político y económico. Diría que las dos virtudes principales para conseguirlo son la tolerancia por las ideas de los demás y la disciplina del desarrollo (HERNÁN BÜCHI, Entrevista, en *El Mercurio*, 16.VIII.1989, pág. D1).

Y la valentía, amenazada por una dramática declinación.

La declinación de la valentía puede ser la característica más llamativa que un observador extranjero nota en el Occidente de nuestros días. El mundo

Occidental ha perdido su valentía civil, tanto si se lo considera un todo, como si se lo mira separadamente en cada país, en cada gobierno, en cada partido político y, por supuesto, en las Naciones Unidas. Tal declinación en el valor, es particularmente notable entre los grupos gobernantes y entre la élite intelectual, causando de este modo una impresión de pérdida de la valentía por parte de la sociedad entera. Naturalmente, hay muchos individuos valerosos, pero éstos carecen de influencia determinante sobre la vida pública (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Denuncia*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, Santiago, 1981, pág. 131).

Eleva y perfecciona a todas las virtudes el hábito de la caridad.

La caridad se dirige a todo hombre; ella sirve igualmente a la dignidad de las personas humanas, lo cual el derecho, en cambio, no ha podido hacer ni está en condiciones de hacer, dados sus conceptos rigurosos. Nosotros bien sabemos que la caridad está hoy en día pasada de moda. Pero el pretexto de que la caridad muchas veces se ha convertido en hipocresía, no implica que haya algo en su esencia que la convierta en ineficaz. Yo reconozco a la caridad una aptitud especial para discernir las desigualdades sociales, que no la posee la técnica del derecho (MICHEL VILLEY, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1976, pág. 247).

Las virtudes, en síntesis, vencen a las malas pasiones.

El hombre rara vez es vicioso y criminal en público; y cuando se han formado usos y hábitos honestos, éstos vencen el incentivo de las pasiones. Sobre todo, la religión, cuando es amada y respetada, sirve del mejor correctivo para los actos libres y secretos (JUAN EGAÑA, *Obras, s/i*, Londres-Burdeos, 1826-30, Tomo VI, pág. 89).

Por el contrario, si los vicios alimentan la sociedad, ésta se empantana.

Si los vicios humanos tales como la desmedida ambición y la envidia son cultivados sistemáticamente, el resultado inevitable es nada menos que un colapso de la inteligencia. Un hombre dirigido por la ambición y la envidia pierde el poder de ver las cosas tal como son en su totalidad y sus mismos éxitos se transforman entonces en fracasos. Si sociedades enteras se ven infectadas por estos vicios, podrían llegar a obtener cosas asombrosas, pero serían cada vez más incapaces de resolver los más elementales problemas de la existencia cotidiana (E. F. SCHUMACHER, *Lo pequeño es hermoso*, Orbis, Buenos Aires, 1983, págs. 31-2).

También en el campo de la virtud se buscan peligrosas sustituciones.

Creatividad y personalidad ocupan el lugar de palabras más antiguas como virtud, laboriosidad, racionalidad y carácter, afectan a nuestros juicios, y nos suministran objetivos educativos. Son la forma que tienen los burgueses de no serlo. De ahí que constituyan fuentes de esnobismo y pretenciosidad ajenos a nuestras verdaderas virtudes. Tenemos muchos buenos ingenieros, pero muy pocos artistas buenos (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, págs. 189-90).

La disolución moral trae graves consecuencias.

Cuando con la colaboración del Estado se han roto las barreras de un orden existente y es proclamado un orden nuevo, y con él son desbordadas las reglas morales, declarándolas caducadas, y son abiertas las puertas a una “moral nueva”, es ya posible imponer cualquier orden y cualquiera moral, por absurdos e inmorales que sean. Las vallas se han roto y el campo no tiene puertas (JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *Más sobre temas de hoy*, Speiro, Madrid, 1979, pág. 426).

Pero la persona humana no puede huir de los dictámenes de su conciencia moral.

Olvidémonos por un momento de los libros y pensemos en nuestra propia experiencia: cuando cometemos un acto reñido con la moral, lo sabemos con mucha más certeza que cuando nos equivocamos en lo intelectual o en lo práctico. La conciencia es mucho más exigente que la razón (MODESTO COLLADOS, *Vigencia y Dolencias de la Cultura Occidental*, Andrés Bello, Santiago, 1987, pág. 107).

Por eso, los fundamentos básicos del orden moral tienen que expresarse socialmente.

Yo creo que en toda sociedad libre existen ciertas convicciones básicas no susceptibles de sufragio universal, o cosas por el estilo. Esas convicciones tienen relación con la dignidad humana y la idea de Dios y no pueden someterse a votación. Un estado libre vive con esas condiciones y depende de ellas, pero no puede garantizarlas ni reproducirlas, es decir, depende de ciertas cosas sobre las cuales carece de poder. El Estado puede favorecer todo esto, pero si, por ejemplo, los hombres dejan de creer y pierden el sentido de la dignidad humana y la ciencia representa para ellos la única realidad, el Estado no puede impedirlo. En un caso así, a la larga, el Estado perderá su libertad, es decir, el hombre perderá su libertad y el Estado libre tendrá que desaparecer. Por lo tanto, en una sociedad libre el Estado depende de

algo que él mismo no puede garantizar. Son los hombres y las comunidades de hombres –la Iglesia, por ejemplo– quienes deben reproducir estas convicciones básicas y el Estado debe prestar su apoyo, pero consciente de su dependencia, y eso es lo único que puede hacer (ROBERT SPAEMANN, *Peligros que entraña la razón de nadie*, en *El Mercurio*, 30.VII.1989, pág. E1).

Cada persona puede contribuir decisivamente a este orden moral.

Sólo una sociedad en la que los individuos se ejercitasen en el auto-control podría ser una sociedad verdaderamente moral. Si los controles necesarios para mantener la justicia y la equidad vienen desde fuera de los individuos, la capacidad de elegir necesaria para las decisiones morales no estará presente. Por lo tanto, una moralidad forzada por la colectividad, está divorciada de las raíces de toda acción con pleno sentido moral. No debiera resultar sorprendente, al considerar este hecho, que la sociedad colectivista se haga inmoral en la práctica. Cada vez que se ejerce la autoridad centralizada para coaccionar la elección ética, la capacidad de tomar esas decisiones va siendo más erosionada en el individuo coartado (GEORGE C. ROCHE III, *Power*, Foundation for Economic Education, New York, 1967, pág. 49).

El ejemplo de cada uno resulta decisivo.

Es cierto que de acuerdo con el liberalismo moral e intelectual todas las vías están abiertas y todas las experiencias son lícitas, pero es necesario que los que tienen conciencia del hecho que una civilización se viene abajo si no respeta sus valores básicos puedan decirlo y puedan dar ejemplos. También en eso hay que poner todos los valores en el mercado para que triunfen los valores fundamentales, porque es un juego de libre competencia. Quiero recalcar que esa competencia no existía bajo el dominio de la izquierda. Si uno defendía a Dios, la familia, la patria o el trabajo, era considerado fascista y por consiguiente maldito. Dominaba un totalitarismo. Actualmente, está siendo cada vez más fácil, como le decía recién, expresar esos valores y que compitan con otros valores. Creo que son valores vivos y los otros son mortales. Después de todo, Dios regula los problemas. Los americanos han descubierto que Dios no es muy partidario de la pereza, porque lleva a la perdición. No es muy partidario del abandono de la noción de la patria, porque las naciones necesitan una memoria y un carácter específico. Esos valores antiguos, que se hallan en la base de la fundación de las civilizaciones, deben perdurar. Creo así que el liberalismo puede actuar paralelamente con un conservatismo no impuesto, sino expresado. Pues si también prohibimos los contravalores, les damos mucho más fuerza, los convertimos de asesinos en mártires. Dejémosles demostrar que asesinan. Los hombres se alejarán de

éstos, porque los hombres prefieren la vida a la muerte (LOUIS PAUWELS, *Por una Cultura de la libertad*, en Jaime Antúnez, *Crónica de las Ideas*, Andrés Bello, Santiago, 1988 págs. 10-1).

Y así se suma verdaderamente en la sociedad.

¿Por qué la sociedad es un juego de suma positiva y no un juego de suma cero? La razón es ésta: la sociedad es un sistema de cooperación; por tanto, la indiferencia, el prescindir de alguien absolutamente, equivale a echarle fuera del juego, y es un vicio. Si se decide (en el tiempo): 'usted no juega nada, no estamos dispuestos a aceptar su cooperación en nada', se ignora que la condición humana es cooperante. El hombre no entra en sociedad para que le peguen bofetadas o le dejen en un rincón, sino para cooperar. Siempre que haya un déficit de cooperación, hay que protestar, y esforzarse en corregirlo (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 144).

Es un empeño difícil, pero irrenunciable.

No se renuncia porque en un pueblo haya millares de hombres candorosos que toman el bien por mal; egoístas que sacan de él su provecho; indiferentes que lo ven sin interesarse; tímidos que no se atreven a combatirlo; corrompidos, en fin, que conociéndolo se entregan a él por inclinación al mal, por depravación; siempre ha habido en los pueblos todo esto y nunca el mal ha triunfado definitivamente (DOMINGO F. SARMIENTO, *Facundo*, Jackson, Buenos Aires, 1947, pág. 9).

Nada está garantizado, excepto el fracaso, si no hay empeño.

La ética no garantiza el éxito. No se trata de renunciar en absoluto al triunfo, sino de evitar erigirlo en criterio al que el juicio ético se subordine, y ello por muchas razones. La primera es ésta: para que la ética garantizara el triunfo se precisa una condición que, como es evidente, no se cumple, a saber, que toda la gente se decidiera por el bien. Si unos se deciden y otros no, los que actúan realizando lo ético pueden fracasar, por lo menos a corto plazo. Pero, por otra parte, el éxito que contraviene lo ético no es humano. Por tanto, otra razón es la siguiente: la ética no garantiza el triunfo, precisamente porque en principio la gente no es realmente ética (o todos los españoles buenos y benéficos, como afirma la constitución de Cádiz). Se engaña quien diga que es justo de entrada. El triunfo humano reside en alcanzar a ser ético, pero el consenso para el progreso de lo ético, es decir, para que la dosis de eticidad de los seres humanos sea alta en todos, puede expresarse como un deseo, y nada más. La razón de esto es elemental: la ética depende de la libertad; una persona realiza

el bien ético si quiere, y si no quiere, no. Nadie es ético necesariamente; eso es una contradicción. Por eso lo ético es imposible, en la historia, al margen de las alternativas. Sin la intervención de alternativas el hombre no realizaría lo ético, en tanto que lo ético es real en él. A la vez si no realiza, en él, lo ético, la acción práctica humana en sociedad carece de sentido (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, págs. 103-4).

En todo caso, hay que tener presente que siempre el orden social será imperfecto.

Cualquier incremento de inteligencia social y buena voluntad moral que pueda lograrse en la historia humana, podrán servir para mitigar las brutalidades propias del conflicto social, pero no pueden abolir el conflicto mismo. Esto podría ser posible sólo si los grupos humanos, sean raciales, nacionales o económicos, pudieran alcanzar un grado mayor de razón y simpatía que les permitiera ver y comprender los intereses ajenos tan vívidamente como comprenden los propios. Dadas las inevitables limitaciones de la naturaleza humana y los límites de la imaginación y la inteligencia humanas, es éste un ideal al que los individuos pueden acercarse, pero que está alejado de las capacidades de las sociedades humanas (REINHOLD NIEBUHR, *El hombre moral en la sociedad inmoral*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966, pág.19).

Por eso mismo, el político debe tratar de ser ejemplar.

Es por cierto impropio de un político caer en la depresión y en la desesperación. Es todavía menos conveniente que se le note en público. Pero por otra parte, creo que sería una buena cosa que los políticos estuvieran más comprometidos emocionalmente, no sólo con su propia suerte en política sino con el destino del mundo. Más que buscar sólo la satisfacción de los muchos intereses y presiones especiales que deben coordinar si quieren permanecer en el poder, debieran oír más la voz de su conciencia única e individual, como lo hacen los poetas. Por eso es que me pregunto si no corresponde que los intelectuales genuinos, los filósofos y los poetas no estén acaso eventualmente obligados a dejar de temer y detestar a la política y más bien deben asumir todos los riesgos y exigencias que ella implica, aunque los encuentren extraños. ¿No es acaso el momento para que los intelectuales traten de darle a la política una cara nueva y postmoderna? ¿Quién, en esas materias, está mejor equipado para percibir el contexto global en el que tienen lugar las acciones políticas, para asumir una parte de la responsabilidad por el estado del mundo y para restaurar la preeminencia política de valores como la conciencia, el amor a los demás, el respeto por la naturaleza, por el Orden del Ser y por el pluralismo de las culturas? ¿Quién más debiera darle a la política esa tan necesitada dimensión espiritual y trascendente y restaurar en ella ese decreciente aporte

de sensibilidad y percepción auténticamente humanas? ¿Quién más está en condiciones para combatir la creciente idea de que los políticos son máquinas de conquista del poder, dirigidos por expertos en relaciones públicas y sintonizados a la opinión pública del momento? (VÁCLAV HAVEL, *Towards a civil society*, Lidové Noviny, Praga, 1994, págs. 202-3).

A veces tendrá que ir contra la corriente de modo muy radical.

Sólo cuando una comunidad se ha embarcado en la mentira por principio –y no sólo respecto de algunos aspectos particulares– puede la veracidad como tal constituirse en un factor político de primer orden, despojada de las fuerzas distorsionadoras del poder y del interés. Cuando todo el mundo miente sobre todas las cosas de importancia, el veraz –lo sepa o no– ha comenzado a actuar, se ha implicado políticamente, porque en el evento de que sobreviviera, ha comenzado a cambiar el mundo (HANNAH ARENDT, *Between past and future*, Penguin, New York, 1993, pág. 251).

Y deben conocerse los fracasos para enmendar rumbos.

La lección de la historia contemporánea nos dice que el fin de todas las emancipaciones es la desilusión y el desengaño; que cada liberación alcanzada no ha sido capaz de resolver los problemas profundos del hombre y ha debido idearse una nueva para lograr –¡esta vez sí!– la realización humana; que además de abocar a la desilusión de las esperanzas despertadas, cada liberación ha traído nuevas cargas para el hombre y, fundamentalmente, ha incrementado su sujeción real y el extrañamiento de su verdadera esencia espiritual y libre (JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO y otros, *Reflexiones sobre el socialismo liberal*, Hanns-Seidel, Santiago, 1988, pág. 152).

Porque toda política se aplica en un tiempo limitado, el de la vida humana.

La muerte está presente en la vida, nuestra vida es mortal; si no lo fuera, si se prolongara indefinidamente (lo que no debe confundirse con la inmortalidad del hombre), el tiempo del hombre se deshilvanaría, su acción no tendría que ver con fines. Si el tiempo no fuera acotado, no tendría sentido el problema de su empleo, no existirían alternativas (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 209).

III

LA SOCIEDAD Y SU CRISIS ACTUAL

La sociedad es el ambiente natural de la persona humana.

Mirada desde el punto de vista del individuo, la sociedad es el gran medio para la realización de todos sus fines. La preservación de la sociedad es una condición esencial para todos los planes que un individuo quiera realizar a través de cualquier actividad (LUDWIG VON MISES, *The individual in Society*, en *The Freeman*, N^o 17, 1985, pág. 131).

En la sociedad la libertad se hace fuerza creadora.

La antítesis entre lo individual y lo colectivo debe resolverse en una superación basada en la consideración del *hombre en sociedad*. El individuo aislado y la colectividad sustantivada son abstracciones sin realidad: lo que existe realmente es un conjunto solidario de personas integradas en ámbitos comunitarios de orden superior. La libertad deja el sello de su originalidad irrepetible en cada persona y –en el mismo movimiento– la abre a la sociedad de la que forma esencialmente parte. Porque el individuo real y concreto no es un elemento curvado sobre sí, que se asociara con otros por mera conveniencia, sino que es de su dignidad específica y el motor de todo dinamismo histórico, no se realiza plenamente en un cerco estrictamente privado: es algo más que ausencia de coacción; es, ante todo, fuerza creadora que trasciende activamente las mediaciones y se compromete en proyectos de mayor envergadura (ALEJANDRO LLANO, *Libertad y sociedad*, en *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pág. 104).

El ser humano, como sujeto libre, da forma en el tiempo a las estructuras sociales.

La libertad de la persona humana como sujeto histórico no significa que “yo” pueda cambiar el curso de la historia. La historia, libre sucesión en el tiempo del orden social, es un entrelazarse de innumerables libertades, y también de innumerables condicionamientos físicos, biológicos, psíquicos, geográficos, sociales, etc. El problema no estriba en saber si la libertad de un individuo pueda moldear el orden social de la humanidad, sino en saber si esta humanidad que deviene en el tiempo es la mera conciencia colectiva de una necesidad impersonal y en último tiempo extrahumana, o si es una constelación de sujetos libres cuyos actos libres dan un sentido a la sucesión del orden social. Si la historia es así, entonces las instituciones son hechas por

las personas y expresan en último término el sentido moral que esas personas llevan en su “corazón”, así sea difusamente a causa del entrelazamiento y la imbricación innumerable que decía. Lo que está en juego es la trascendencia misma de la persona sobre las cosas, y por tanto, el carácter ético de la historia humana, por más que las decisiones humanas impriman su sentido ético a elementos de “biología histórica” ya dados en la circunstancia: impriman su forma a una materia. Desde el punto de vista moral, esto significa que, antes de ser moldeados los corazones por la dinámica de las estructuras, son estas mismas las que han sido moldeadas por el hombre como sujeto histórico libre (JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1985, pág. 125).

La sociedad tiene un patrimonio llamado tradición.

La tradición es, pues, no algo fijo, sino precisamente la vida expresándose. Pero este desarrollo es naturalmente algo homogéneo: parte de un alma colectiva, que se expresa y se despliega, pero no es una mera visión progresiva o progresista, diría yo, en el sentido de la filosofía de la historia, del progreso que se formulaba también en el XVIII, en virtud del cual se adquieren cosas heterogéneas, sino que es un despliegue de un principio vital homogéneo, que asimila de lo exterior, pero que lo configura según su propio genio (MARIO GÓNGORA, *Civilización de masas y esperanza y otros ensayos*, Vivaria, Santiago, 1987, págs. 45-6).

La sabiduría lleva al ser humano a valorar lo pasado como propio.

Gracias a nuestra cotidiana resistencia a todo lo que sea novedad, gracias a la fría lentitud de nuestro carácter nacional estamos aún junto al hogar de nuestros antepasados. (...) Sabemos que nosotros no hemos descubierto nada y pensamos que nada hay que descubrir en moral, ni en los grandes principios de gobierno, ni en las ideas de la libertad; han sido ya descubiertas y comprendidas mucho antes de nuestro nacimiento, y permanecerán después que la tierra de nuestras sepulturas se eleve sobre nuestra presunción y que el silencio del sepulcro haya impuesto su ley sobre nuestra impertinente sabiduría (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, pág. 213).

Lo estatal y lo individual se articulan en la tradición.

Así, empleando el método de la naturaleza en la acción del Estado, lo que nosotros mejoramos no es jamás completamente nuevo, y lo que conservamos no es nunca completamente viejo. Quedando así vinculados

por estos principios a nuestros mayores, no por la superstición de la antigüedad, sino por el espíritu de la analogía filosófica. Adoptando este principio de herencia, hemos dado a la trama de nuestra política el carácter de una apelación consanguínea, uniendo la Constitución de nuestro país, con nuestros vínculos familiares más queridos. Hemos hecho a nuestras leyes fundamentales un sitio en el seno de nuestros sentimientos familiares. Hemos guardado celosamente para amarlos con el calor de todos sus combinados y recíprocos afectos, nuestro Estado, nuestros hogares, nuestros sepulcros y nuestros altares (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, págs. 93-5).

En la tradición se aprenden éxitos y fracasos.

Sólo se renueva lo que de la tradición hemos recibido. Se consumen en vano los talentos cuando buscan por los espacios vacíos la originalidad. El hombre no crea de la nada. Es necesario, ya lo he dicho, que volvamos los ojos a la obra del mundo para depurar las categorías y perfeccionar las técnicas de nuestro arte. Pero ello ha de ser para emplazarnos de nuevo en la corriente de nuestra tradición, porque en ella nos esperan, como en un caja de resonancia, las voces de los muertos y la mejor inteligencia de lo que dicen nuestros contemporáneos para animarnos a la obra. Y en la tradición, es todo escuela, lo mismo el acierto que el error, el éxito que el fracaso, porque ella ha creado en torno nuestro lo mismo lo que tenemos y gozamos que lo que no tenemos y habemos menester (RAMIRO DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*, Gabriela Mistral, Santiago, 1975, pág. 239).

A cada nación le convienen fórmulas políticas específicas.

Para un pueblo determinado, con su geografía, su pasado histórico, sus tradiciones, su visión psicológica, hay que establecer un régimen que lo conduzca, no a su decadencia, sino a su prosperidad. La estructura del Estado debe necesariamente tener en cuenta las tradiciones del pueblo (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 77).

Si se reniega del pasado se niega al ser humano.

No sólo existe la sagrada Tradición de la historia eclesiástica, sino también una tradición sagrada de la historia en general, de la cultura, así como tradiciones sagradas interiores. Sólo cuando el sujeto cognoscente mantiene vivo el vínculo con esta vida interior puede estar en comunión con su íntima esencia; por el contrario, cuando este vínculo queda cortado, el sujeto se ve

forzado a recorrer hasta el final el camino de la autonegación (NICOLÁS BERDIAEV, *El sentido de la historia*, Encuentro, Madrid, 1979, pág. 21).

Pero el ser humano no es puramente temporal.

Una persona puede tener que morir por su país, pero ninguna debe, en un sentido exclusivo, vivir para su nación. El que se rinde sin reserva a unas demandas temporales del país, el partido o la clase, le está entregando al César aquello que más enfáticamente le pertenece a Dios: la persona misma (CLIVE S. LEWIS, *The weight of glory*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 373).

Sólo en la verdadera paternidad puede fundarse la fraternidad humana.

Si se ha olvidado la paternidad, la *fraternité* es un mal lema. De nuevo hay que acudir al planteamiento sistémico para entender la importancia de la fraternidad. Como tendencia, la fraternidad culmina en la virtud que se llama amistad. La tendencia a tener amigos y al intercambio de bienes es lo más importante en la vida, según Aristóteles; pero sin origen común y sin honor común es imposible. Por eso, la amistad es una virtud central. El hombre que no tiende a tener amigos es infeliz. *Vae solis!*, dice la Escritura. Desde luego hay un momento en que el hombre está solo: la muerte. Se puede ser amigo hasta la muerte, e incluso dar la vida por los amigos. Tan solo el Redentor da su vida de manera que además acompaña en la muerte al amigo. La enemistad es un vicio que estropea el honor y la piedad: se murmura y calumnia (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 137).

En una sociedad que valora la tradición resulta fundamental la imitación.

La imitación es testimonio no de una limitación del hombre sino de una verdadera plenitud que, por sobre las circunstancias –muchas veces ellas sí limitativas– en que toca vivir, se labra una relación fecunda con los espíritus selectos a quienes uno hace sus *contemporáneos* o bien pasando por sobre las fronteras convencionales, se establece una corriente cordial con figuras dignas de ser admiradas doquiera se encuentren. Esas personas, su pensamiento y su obra, actúan como *modelos* a quienes se imita. Si esas personas no existiesen o, lo que es más común, la relación con ellas se viese impedida, el hombre tendrá que imitar a quien encuentre a la mano y que le parezca bajo algún aspecto admirable. De aquí la importancia de proponer *modelos* dignos a la juventud si se quiere que la cultura de un pueblo no sólo se mantenga o extienda sino se eleve y perfeccione, de acuerdo al imperativo evangélico

(Mt., 5, 48) (HÉCTOR HERRERA, *Notas sobre la imitación*, en *Academia*, N° 2, 1982, pág. 45).

Las bases tradicionales de la civilización occidental están hoy puestas en duda.

En su historia, desde Grecia hasta la actualidad, hay cinco premisas principales: la fe en el valor del pasado; la convicción de que la civilización occidental es noble y superior a las otras; la aceptación del valor del crecimiento económico y los adelantos tecnológicos; la fe en la razón y en el conocimiento científico y erudito que nace de ésta; y, por fin, la fe en la importancia intrínseca, en el valor inefable de la vida en el universo. (...) Cada una de estas premisas ha sido socavada por las dudas y la desilusión, e incluso por actitudes de clara hostilidad, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. La actual crisis de la idea de progreso radica en que hay un número cada vez mayor de personas que se sienten incapaces de seguir aceptando como hacían nuestros antepasados la verdad axiomática de estas premisas. Si no se consigue devolver la fe en ellas a la gran mayoría de los occidentales, empezando por los intelectuales (un hecho francamente improbable en este momento), la fe en el progreso morirá (ROBERT NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981, págs. 438-9).

Historia y naturaleza son conceptos claves que han perdido su sentido.

Los tiempos modernos, con su creciente alienación mundial, nos han llevado a una situación en la que la persona humana, vaya a donde vaya, sólo se encuentra a sí misma. Todos los procesos de la tierra y el universo se han revelado a sí mismos, o como hechos por el ser humano, o como potencialmente hechos por él. Esos procesos, después de haber devorado la sólida objetividad de lo dado, han convertido en un sinsentido el gran proceso abarcador que originalmente había sido concebido para darles sentido a todos ellos y para actuar, por así decirlo, como el marco espacio-temporal en el que todos podían confluír y ser liberados de sus mutuos conflictos y afanes de exclusividad. Esto es lo que le ha pasado a nuestro concepto de historia, así como le pasó a nuestro concepto de naturaleza. En la situación de radical alienación mundial, ni la historia ni la naturaleza son en absoluto concebibles. Esta doble pérdida del mundo –la pérdida de la naturaleza y la pérdida de los artificios humanos en el sentido más amplio, lo que incluiría a la historia– ha dejado tras de sí una sociedad de personas que, sin un mundo común que al mismo tiempo los relacionaba y distinguía, o viven ahora en la soledad desesperada de sus separaciones o han sido aprisionados en la masa. Porque una sociedad de masas no es nada más que ese modo de vida organizada que se establece automáticamente entre seres humanos que aún

están relacionados unos con otros, pero que han perdido el mundo que en un tiempo les fue común a todos ellos (HANNAH ARENDT, *Between past and future*, Penguin, New York, 1993, págs. 89-90).

Y, por cierto, el concepto mismo de Dios se ha difuminado.

Un Dios concebido como dependiente del hombre –esto es, como un “no-Dios”, puesto que deja de ser un Ser supremo y, mucho menos, personal– y una religión entendida igualmente en términos antropológicos –como cualquier elaboración del hombre– como simple opción subjetiva, conducen virtualmente al nihilismo. Puesto que situamos en el mismo plano todas las expresiones humanas y las consideramos igualmente valiosas no puede sino desaparecer la racionalidad, sustituida, si acaso, por la sinceridad. Como desaparece la normalidad, puesto que todo es –en sentido filosófico, aunque quizás no en sentido sociológico– “normal” (MIGUEL AYUSO, *¿Ocaso o Eclipse del Estado?*, Marcial Pons, Madrid, 2005, pág. 101).

Y no es el neopaganismo el modo correcto de retornar a los fundamentos de Occidente.

Es falso afirmar que el Neopaganismo implica una nostálgica adhesión a la tradición, a los valores primigenios, a una gloriosa herencia cultural, incluso a la civilización occidental. (...) Los neopaganos son nominalistas que rechazan todos los conceptos y realidades que no tengan una certificación de invención humana y *ad hoc*; ellos se consideran señores de conceptos que pueden hacer y rehacer a su voluntad, de acuerdo a su necesidad, utilidad o conveniencia política. Quieren huir de la visión platónica que afirma que hay realidades preexistentes en el universo mental y moral, las que no deben ser ni ignoradas ni transgredidas. Entre esas pseudorealidades ellos incluyen la historia pasada, el destino, la tradición, Dios, los valores establecidos y los conceptos en sí mismos. Ya que, al fin de cuentas, para ellos sólo existen el individuo en sí mismo y el universo material en disposición de ser modelado, el más alto rango pertenece al mejor humano, es decir al más fuerte forjador de sí mismo y de los demás. (...) En una concepción en la que no se concede especial consideración a la naturaleza y en la que se degrada el concepto de sociedad, al mismo tiempo que se eleva al individuo excepcional, el más alto logro de la voluntad del hombre sólo puede ser la Historia, en cuanto invención humana: la forja de los valores de una nueva civilización (THOMAS MOLNAR, *The pagan temptation*, Eermans, Michigan, 1987, pág. 118).

Se presentan muchas dificultades para realizar el ideal de humanidad.

Estamos muy lejos de "la familia del hombre"; incluso, más bien nos

vamos alejando que acercando a este ideal. Los intereses personales, egoístas, estatales, nacionales, de grupo y, si quieren, comerciales continúan predominando de un modo alarmante sobre los intereses realmente generales y globales. Seguimos sujetos a la impresión nociva y totalmente altanera de que el hombre es la cumbre de la creación y no sólo una parte de ella, y que todo le está permitido. Todavía mucha gente insiste en declarar que no piensa en sí misma sino en la causa, aunque es posible demostrar todo lo contrario. Seguimos destruyendo el planeta que nos ha sido confiado y su entorno. Seguimos cerrando los ojos ante los crecientes conflictos sociales, de civilización y étnico-culturales del mundo actual. De vez en cuando decimos que las megamáquinas anónimas que hemos creado no nos sirven, sino que nos esclavizan, pero no hacemos nada para que esta situación cambie. En otras palabras: continuamos siendo incapaces de sobreponer la moral a la política, la economía y la ciencia. Continuamos siendo incapaces de entender que la única columna vertebral legítima de nuestros actos –si deben ser morales– es la responsabilidad. La responsabilidad ante algo superior a mi familia, mi país, mi empresa, mis beneficios. Mi responsabilidad ante el orden de la existencia en que va sellándose de un modo imborrable todo nuestro actuar y en la que únicamente se evalúa con justicia (VÁCLAV HAVEL, *Discursos Políticos*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, págs. 50-1).

En gran parte, la culpable es la frívola actitud de algunas elites.

Es también deprimente que la pseudoélite intelectual engendrada por la actual notoriedad apremiante ridiculice los conceptos absolutos del Bien y del Mal, y se muestre indiferente con sus ‘ideas pluralistas’ y sus acciones. La democracia europea en sus inicios alimentaba un sentimiento de responsabilidad cristiana, de autodisciplina. Sin embargo, esas bases espirituales se han ido minando poco a poco. La independencia espiritual es despreciada bajo la dictadura de la trivialidad, de la moda y de los intereses de cada grupo (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 99).

Chile pertenece al tronco cristiano-occidental.

La conexión de Chile con la Civilización Cristiana Occidental no es únicamente en el sentido de receptores y continuadores de los más nobles aspectos de su patrimonio. La Civilización Cristiana Occidental desde hace mucho tiempo echó raíces en estas tierras, y así como desde un punto se puede infectar el todo, igualmente desde un punto se puede iniciar el rescate del todo (HÉCTOR HERRERA, *Chile y la civilización cristiana occidental*, en *Nuestro Camino*, Encina, Santiago, 1976, pág. 31).

Los rasgos de su fisonomía política son claros y profundos.

Marcadísimos son los rasgos que caracterizan la verdadera fisonomía política de Chile: su profundo sentido de libertad heredado de la Madre Patria y robustecido por genes aborígenes, equilibrado al mismo tiempo por un marcado sentido de respeto y apoyo a la autoridad justa y eficiente. Conocimiento de la realidad, sentido cabal de nuestra historia, imaginación para adecuarnos a tiempos que cambian con velocidad, éstos son los rasgos de la reconstrucción institucional en la que todos debemos empeñarnos (JULIO PHILIPPI, *Ejemplos de servicio público*, en *Realidad*, N° 5, 1979, pág. 35).

Así fue percibido nuestro país desde los albores de la Independencia.

Chile está llamado por la naturaleza de su situación, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos del Arauco, a gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república. Si alguna permanece largo tiempo en América me inclino a pensar que será la chilena. Jamás se ha extinguido allí el espíritu de libertad; los vicios de la Europa y del Asia llegarán tarde o nunca a corromper las costumbres de aquel extremo del universo. Su territorio es limitado; estará siempre fuera del contacto inficionado del resto de los hombres; no alterará sus leyes, usos y prácticas; preservará su uniformidad en opiniones políticas y religiosas; en una palabra, Chile puede ser libre (SIMÓN BOLÍVAR, *Escritos políticos*, El Ancora, Bogotá, 1983, pág. 36).

Durante buena parte de nuestra vida republicana funcionó adecuadamente el orden político y social.

Hemos constituido una excepción interesante entre las naciones hispanoamericanas: el caso nuestro es digno de estudiarse. Por noventa años existió aquí la continuidad en el orden jurídico y una verdadera tradición política, cuyos cambios o mejor dicho evoluciones, se produjeron en forma gradual, pacífica, lógica y presentan, por tanto, un carácter mucho más europeo, que hispano-americano (ALBERTO EDWARDS, *La fronda aristocrática*, Del Pacífico, Santiago, 1952, pág. 12).

Existió la unidad nacional, consensos básicos para la paz y el desarrollo.

La unidad nacional existió en el Siglo XIX. Permitió el progreso del país. Nos dio el impulso del cual, en parte, aún vivimos. Si algunos historiadores lo hacemos ver, no es pretendiendo reeditar *esa* unidad, ni *esos* consensos –¿por qué suponernos una cosa tan tonta?–, ni en razón de ideas “conservadoras”, o de *saudades* “autoritarias”, “aristocráticas” o “católicas”, sino porque demuestra

que *son posibles* los consensos y la unidad en Chile, y que son también la base de la paz y del desarrollo (GONZALO VIAL, *Decadencia, consensos y unidad nacional en 1973*, en *Dimensión Histórica de Chile*, N° 1, 1984, pág. 162).

Para hacer buenos cambios se debe contar con el paso del tiempo.

Para modificar los hábitos y tendencias del alma colectiva, todo factor necesita accionar en un mismo sentido durante largo tiempo. Todo cambio ha sido precedido invariablemente de un trabajo psicológico silencioso y lento, desarrollado con mucha anterioridad a sus manifestaciones aparentes. Lo propio ocurre en las reacciones. Para que la alteración de un hábito y aun de un rasgo del carácter repercuta sobre otros, es menester que medie la influencia prolongada durante algún tiempo (FRANCISCO A. ENCINA, *Nuestra inferioridad económica*, Universitaria, Santiago, 1972, pág. 131).

Conviene que los cambios sean lentos, bien pensados.

Es algo muy distinto conservar y reformar simultáneamente. Es necesario para conservar las partes útiles de una vieja institución, compaginando lo que se agrega con lo que se conserva, un espíritu vigoroso, tranquilo, una atención perseverante y capacidad para comparar y combinar, amén de la reserva de una inteligencia fértil en recursos. Se trata de una lucha continua contra las fuerzas combinadas de contrarios defectos, contra la rutina que rechaza toda mejora y la ligereza que se fatiga y cansa de todo lo que posee. (...) Precisamente una de las excelencias de un método que considera el tiempo como uno de sus instrumentos es la lentitud en el obrar y la casi imperceptibilidad con que logra a veces sus fines. Si trabajando sobre materias inanimadas la prudencia y la circunspección son parte de la sabiduría, no es menos cierto que se transforman en un deber moral cuando la materia de nuestras destrucciones y construcciones no son ni el ladrillo ni la madera, sino seres sensibles cuyo estado, condición y hábitos no se pueden alterar súbitamente sin peligro de hacer la desgracia de multitudes enteras (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, págs. 401-3).

Más que evolución o progreso, debe intentarse la adecuada reforma social.

No perderemos el tiempo en discutir las palabras evolución o progreso; yo personalmente, prefiero esta otra: reforma. La reforma implica la forma, e indica que nos proponemos dar al mundo alguna configuración particular, cuya imagen está ya en nuestra mente. La evolución no es más que una metáfora sacada del desenvolvimiento automático, y el progreso, una

metáfora que evoca la idea de adelantar por un camino, que muy bien pudiera ser el mal camino. La reforma, en cambio, es una metáfora de los hombres razonables y decididos; ella significa que algo nos parece estar mal conformado, que deseamos componerlo y que sabemos de qué manera. Y hemos aquí llegado al mayor trastorno y confusión de nuestro siglo: hemos mezclado dos cosas diferentes, opuestas. El progreso debiera significar un cambio constante con la mira de alcanzar el modelo, y resulta que significa un cambio del modelo (GILBERT K. CHESTERTON, *Ortodoxia*, Gabriela Mistral, Santiago, 1975, pág. 154).

La estabilidad social se consigue mediante una difícil ecuación.

El orden es precario. Una sociedad estable es aquella que lucha constantemente por alcanzar (y lo logra) un equilibrio entre la necesidad de cambiar y la necesidad de conservar. Si se rompe el equilibrio no puede restaurarse con facilidad (ROBERT MOSS, *El colapso de la democracia*, Cosmos, Madrid, 1977, pág. 71).

Y debe recordarse que cada cambio implica siempre costos.

En la vida humana nunca se han registrado ni se registrarán avances que no se paguen con el deterioro y maldad; por lo tanto, al considerar cada proyecto de reforma y mejoramiento, su precio debe ser evaluado. En otras palabras, innumerables maldades son compatibles (es decir, las podemos soportar de manera inclusiva y simultánea); pero muchas bondades o bienes se autolimitan o anulan, por lo cual nunca los podemos gozar plenamente al mismo tiempo. Una sociedad en la que no existe ningún tipo de igualdad ni libertad es perfectamente posible, mientras que un orden social que combine absoluta igualdad y libertad no lo es. Lo mismo puede decirse de la compatibilidad entre planificación y el principio de autonomía, o entre seguridad y progreso técnico. Dicho de otra manera: No hay final feliz para la historia humana (LESZEK KOLAKOWSKI, *Cómo ser un socialista conservador liberal*, en Estudios Públicos, N° 28, 1987, pág. 5).

Chile realizó en la década de los 80' un evidente cambio social.

Durante la última década Chile ha experimentado cambios profundos, transformaciones que están modificando la forma en que las nuevas generaciones de chilenos, viven, piensan, estudian, trabajan y descansan. La manera en que se visten, los alimentos que adquieren, la forma en que distribuyen su tiempo libre, las ciudades en las que prefieren vivir, las carreras que quieren estudiar... Todo está cambiando. Estas transformaciones son

consecuencia de tres factores principales: el dramático cambio experimentado por la economía mundial, que ha pasado en pocos años de la “era industrial” a la “era de la información”, debido a un sorprendente desarrollo tecnológico; una política deliberada de integración en el mundo, iniciada en 1975, que no echó sólo por tierra las barreras del comercio, sino que amplió el horizonte de los chilenos al otorgarles acceso a información, tecnología y bienes de consumo que hasta entonces sólo conocían por sus escasos viajes al exterior; y todo lo anterior, en un ambiente que ha favorecido la iniciativa individual, la creatividad, la innovación, la audacia y la capacidad empresarial (JOAQUÍN LAVÍN, *Chile: Revolución silenciosa*, Zig-Zag, Santiago, 1987, pág. 11).

Por delante, está la gran tarea de una sociedad integralmente libre.

Convertir el país en un país que dé oportunidades de desarrollo para todos es difícil: por eso parece un sueño. Pero la verdad es que se puede hacer y la manera de hacerlo es siendo muy realista. Observando bien la realidad, aplicando la inteligencia, teniendo toda la información que existe, no siendo dogmático ni ideologizado (HERNÁN BÜCHI, *Entrevista*, en *El Mercurio*, 16.VII.1989, pág. D 1).

Al revés de las reformas, las revoluciones traen funestas consecuencias.

Hace ya 200 años que las revoluciones han demostrado únicamente que en verdad pueden destruir ideales y hombres, pero que jamás introducen una era de libertad, sino que más bien degeneran con bastante rapidez a sistemas restaurativos, reaccionarios o totalitarios. Por eso no existe excusa ni científica ni ética para que hoy en día no se quieran reconocer los efectos consecutivos normales de los actos revolucionarios de liberación. Un teólogo o un pedagogo teórico tiene que vivir con la pretensión de conocer en forma exclusiva y muy profunda los misterios científico-sociales de descodificación de la evolución de la historia social de la humanidad, como para poder menospreciar con una ingenuidad verdaderamente antisociológica los enormes riesgos de los actos revolucionarios de liberación que se proponen la ruptura de un sistema (LOTHAR BOSSLE, *Libertad o liberación para el Tercer Mundo*, en *Política*, Edición especial, 1988, pág. 39).

Muchas terminan volviéndose contra sí mismas.

No es sorprendente que la Revolución Rusa haya terminado como lo hizo. Los revolucionarios pueden tener las más radicales ideas sobre cómo rehacer al hombre y a la sociedad, pero deben construir el nuevo orden con material humano moldeado por el pasado. Por esa razón, antes o después, ellos

mismos sucumben al pasado. Revolución es una palabra que se deriva del latín *revolvere*, revolver, un concepto originalmente aplicado al movimiento de los planetas y usado por los astrólogos medievales para explicar cambios súbitos e inesperados en los acontecimientos humanos. Y los objetos que se revuelven, retornan a su punto de partida (RICHARD PIPES, *Russia under the Bolshevik regime*, Knopf, New York, 1993, pág. 506).

Los revolucionarios devoran su propio proceso.

La amarga experiencia de todas las revoluciones es que a no ser que el grupo que toma el poder absoluto en sus manos se mueva pronto hacia el restablecimiento de limitaciones externas a ese poder, antes o después, las limitaciones internas y autoimpuestas comienzan también a degenerarse. Cuando éstas no están nutridas por limitaciones externas que actúan mejorando la calidad del grupo como un todo, las limitaciones internas que se habían diseñado para mejorar la calidad del liderazgo, también se deterioran y en vez de estarse contantemente regenerando a sí mismo, el grupo se hace más y más rígido y distante de la realidad (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 27).

En cada revolución hay una sustitución de la virtud por la violencia.

Presentan el crimen como el camino más corto para llegar al mismo final que llegan las virtudes por el camino más largo. Si nos ponemos a justificar la perfidia y el asesinato en consideración al bien público, éste se convierte en un pretexto y la perfidia y el asesinato en el fin, hasta que la rapacidad, la malicia, la venganza y el medio, más terrible todavía, hayan podido satisfacer sus insaciables apetitos. Estas son, necesariamente, las consecuencias a las que se llega perdiendo en el esplendor de estos triunfos de los derechos del hombre todo sentimiento natural de lo injusto y de lo justo (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, págs. 203-4).

El propósito de una revolución es siempre una utopía.

Cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa. El intento inexorablemente, fracasa. El fracaso suscita el fenómeno gemelo y antitético de toda revolución: la contrarrevolución. Sería interesante mostrar cómo ésta no es menos utopista que su hermana antagonica, aun cuando es menos sugestiva, generosa e inteligente. El entusiasmo por la razón pura no se siente vencido y vuelve a la lid. Otra revolución estalla con otra utopía inscrita en sus pendones, modificación de

la primera. Nuevo fracaso, nueva reacción; y así, sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito. Las ideas políticas pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El Programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida. La era revolucionaria concluye sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, págs. 126-7).

La revolución requiere del concurso de un grupo de fanáticos.

La realización de una tarea tan grandiosa como la destrucción de un orden social y la construcción de una sociedad nueva cuando las condiciones para semejante empresa no son propicias en la economía o la sociedad, es una tarea que sólo puede atraer a una minoría, y aun así sólo a aquellos que creen fanáticamente en sus posibilidades (MILOVAN DJILAS, *La nueva clase*, Sudamericana, Buenos Aires, 1957, pág. 36).

El revolucionario es una persona secuestrada por la ideología.

El revolucionario no es, en efecto, libre en su estado de secuestro ideológico y de irresponsabilidad ante la maquinaria de exigencias y consignas de la acción directa. Ésta obedece al automatismo de leyes implacables. Elegida la revolución como fin, quien se decidió por ella cerró la puerta de su propia trampa. A partir de ese momento se halla secuestrado por el poder de una decisión que quizás –aunque éste no es siempre el caso– haya sido un acto libre en su origen, pero que, dado su carácter –hacer la revolución, sin más– lo sujeta a su implacable automatismo. En vano podría invocar el secuestrado, o quien hiciera la apología de su misión violenta, su propósito de servir los intereses de la Humanidad. Dichos intereses no pueden sino serle ajenos, en la medida en que la revolución es el fin mismo y constituye un sistema cerrado, autosuficiente, dotado de su propia legalidad, tanto histórica como ética (JORGE MILLAS, *La violencia y sus máscaras*, Aconcagua, Santiago, 1978, págs. 48-9).

Y de ciertas ideologías al odio, hay un solo paso.

Los que odian, al menos los que yo he conocido, son personas con la sensación

permanente, imposible de erradicar, de ser tratadas injustamente aunque no sea la situación real. Es como si quisieran ser estimadas, respetadas y amadas sin limitación, y, sin embargo, se vieran permanentemente atormentadas por la dolorosa constatación de que los demás son ingratos e imperdonablemente injustos con ellas. No sólo no las respetan ni las aman como debieran, sino que –según como lo perciben– incluso las ignoran. En el subconsciente de los que odian dormita la perversa sensación de que ellos son los únicos auténticos portadores de la verdad absoluta, lo que les convierte en superhombres o, incluso, en dioses. Por ello, sienten que merecen el total reconocimiento del mundo, así como una condescendencia y lealtad plenas o una obediencia ciega. Pretenden ser el centro del mundo, por lo que, al comprobar que ni se les considera ni se les valora como tal, que incluso pasan desapercibidos, cuando no son objeto de burla, se sienten permanentemente frustrados e irritados (VÁCLAV HAVEL, *Discursos Políticos*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, págs. 108-9).

El odio ciega a los revolucionarios.

El hombre que odia jamás será capaz de ver la causa de su fracaso metafísico en sí mismo y en su total subestimación. A sus ojos, el culpable de todo es el mundo que les rodea. Pero es un culpable demasiado abstracto, indefinido y que no puede asir. Debe ser personificado, ya que el odio –como aspiración concreta del alma– necesita también una víctima concreta. Por ello, el hombre que odia encuentra a un culpable concreto. Es, obviamente, sólo un culpable sustitutivo y fácilmente reemplazable por otro. He observado que la sensación de odio resulta, para quien odia, más importante que su objeto, y que es capaz de alternar los objetos muy rápidamente sin alterar en absoluto su relación hacia ellos (VÁCLAV HAVEL, *Discursos Políticos*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, págs. 109-10).

La sociedad está siempre amenazada por la revolución.

La civilización estará siempre amenazada y es prudente, en toda edad, mirar estas amenazas con la máxima seriedad. Todas las buenas sociedades cultivan enemigos cuya hostilidad concertada puede llegar a ser fatal. No hay fórmulas defensivas fáciles y la mejor estrategia es identificar las fuerzas malignas rápidamente cuando y donde aparecen (PAUL JOHNSON, *Enemies of Society*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1977, pág. 255).

Y, si la revolución estalla, debe procederse con rigor contra ella.

Si es doloroso recordar los peligros corridos, los sacrificios hechos; si debe

lamentarse el tiempo, los caudales y esfuerzos empleados en combatir al mal y que hubieran debido destinarse a promover e impulsar el bien, es sin embargo motivo de congratulación el que en tan poco tiempo se haya no sólo vencido y sofocado la rebelión en todas partes, sino también restablecido el orden y vuelto la República a su estado normal de tranquilidad y de progreso. Y tanto más debe complacernos este resultado, cuando mayor ha sido el empeño con que se ha propagado la sedición y más perniciosos y temibles los medios que se ha echado mano (ANTONIO VARAS, *Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento del interior presenta al Congreso Nacional, 1852*, en Documentos Parlamentarios, Del Ferrocarril, Santiago, 1859, Tomo V, pág. 13).

Los problemas de la sociedad son siempre complejos, llenos de matices.

Uno de los aspectos más alarmantes de la general propensión a tratar los problemas serios como si pudieran resolverse gracias a una simple fórmula, es la ignorancia del principio de diversidad y la exaltación del principio de uniformidad (RUSSELL KIRK, *Un Programa para conservadores*, Rialp, Madrid, 1957, pág. 263).

Libertad e igualdad vuelven a aparecer como las claves de esa complejidad.

Así como no debemos permitir que la pasión por la igualdad destruya la libertad –que es lo que ha ocurrido cuando los utopismos revolucionarios se convierten en Estados– tampoco debemos permitir que la pasión por la libertad nos lleve a la creación de sociedades tan brutalmente divididas entre los que tienen y los que no tienen, que haga el deseo igualitario tan fuerte como para traer abajo la libertad. Creo que estamos obligados a conseguir una tensa equidad entre ambos términos, que desgraciadamente para nosotros los hombres están continuamente rechazándose. Es una realidad que nos cuesta aceptar porque ambas responden a impulsos generosos y nobles, profundamente afincados en el corazón del hombre, que desearíamos ver coexistir con comodidad. Lamentamos que haya una especie de íntimo rechazo entre ambas, y lo que nos queda por hacer es luchar por acercarlas, manteniendo la lucidez suficiente como para saber que van a estar continuamente rechazándose la una a la otra. Esa es mi posición (MARIO VARGAS LLOSA, *Recriminación a Fantasmas del Utopismo*, en Jaime Antúnez, *Crónica de las Ideas*, Andrés Bello, Santiago, 1988, pág. 26).

La conciencia social debe recomponer continuamente los contrarios.

El cambio más importante y duradero que puede operarse en un país es aquel

que se gesta en las conciencias de sus ciudadanos. La paz, la democracia y el progreso sólo serán posibles, si todos nosotros, en nuestra vida particular y colectiva practicamos la tolerancia y la disciplina del desarrollo. La tolerancia es la llave de la reconciliación nacional, de la superación de las heridas que en todos han dejado largos años de divisiones e incomprensiones. Por otra parte, lo que he denominado “disciplina del desarrollo”, es decir los hábitos de austeridad, ahorro, laboriosidad e iniciativa son el único camino conocido para alcanzar el progreso de todos. Tales hábitos ciertamente han estado presentes en los grandes momentos de la historia de Chile. No superaremos la pobreza y la desesperanza mientras no nos superemos a nosotros mismos (HERNÁN BÜCHI, *Una candidatura independiente para Chile*, en *La Segunda*, 27.VII.1989, pág. 9).

Así ha sucedido entre nuestros líderes en momentos claves de la historia nacional.

La reconciliación con O'Higgins el 4 de septiembre, nos dio campo para obrar activamente en disponer la fuerza que debía oponerse a Osorio (JOSÉ MIGUEL CARRERA, *Diario Militar*, Cervantes, Santiago, 1900, pág. 387).

Hay que considerar que todos los desafíos que enfrenta Chile se dan en medio de una crisis mundial generalizada.

Si se me pregunta cuál es el síntoma más general de esa anemia espiritual, contestaré con seguridad: la indiferencia ante la verdad y la mentira. Hoy en día, la propaganda prueba lo que quiere y se acepta más o menos pasivamente lo que propone. ¡Oh! Por cierto que esa indiferencia oculta más bien un cansancio, una especie de asco de la facultad de juzgar. Pero la facultad de juzgar no puede ejercitarse sin cierto compromiso anterior. Quien juzga se compromete. El hombre moderno ya no se compromete porque ya no tiene nada que comprometer. Cuando debía intervenir en favor de lo cierto o lo falso, del bien o del mal, el hombre cristiano comprometía al mismo tiempo su alma, es decir, arriesgaba su salvación. La creencia metafísica era en él una fuente inagotable de energía (GEORGE BERNANOS, *La libertad ¿Para qué?*, Hachette, Buenos Aires, 1955, págs. 97-8).

En otros países, esa paradoja es similar.

Hoy nos encontramos en una situación paradójica. Gozamos de todos los logros de la civilización moderna, los que han hecho que nuestra existencia física sobre esta tierra sea más fácil de tantas maneras importantes. Pero no sabemos exactamente qué hacer con nosotros mismos, a dónde dirigirnos. El mundo de nuestras experiencias parece caótico, desconectado, confuso.

Parece no haber fuerzas integradoras, ningún sentido unificador, ninguna comprensión verdadera y profunda de los fenómenos que experimentamos en el mundo. Los expertos nos pueden explicar todo lo del mundo objetivo, pero curiosamente entendemos nuestras vidas menos y menos. En pocas palabras, vivimos en el mundo post-moderno, donde todo es posible y casi nada es seguro (VÁCLAV HAVEL, *Towards a civil society*, Lidové Noviny, Praga, 1994, pág. 309).

Se extiende el nihilismo por la sociedad.

El nihilismo como estado anímico se revela no tanto en la falta de creencias, cuanto en un caos de los instintos o pasiones. La gente no cree ya en una jerarquía natural de las diversas y contrapuestas inclinaciones del alma, y las tradiciones que suministraban un sustituto de la Naturaleza se han desmoronado. El alma se ha convertido en escenario para una compañía de repertorio que cambia de obra regularmente..., unas veces una tragedia, otras una comedia; un día, amor, otro día política. Ahora cosmopolitismo y luego arraigada lealtad; la ciudad o el campo; individualismo o comunidad; sentimentalismo o brutalidad y, finalmente, religión. No existen ni principios ni voluntad que puedan imponer un orden jerárquico en todo esto. Todas las edades y lugares, todas las razas y todas las culturas pueden actuar en este escenario (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, pág. 160).

La humanidad parece empeñarse en un gran proyecto, mientras los hombres se empequeñecen.

Vista a la distancia, la empresa humana realiza un proyecto prometeico. Pero si observan día a día las preocupaciones de las sociedades, comprobarán que nunca fueron tan estrictamente materiales, limitadas, cosificadas, domésticas y contables. Nunca la aventura humana se había desplegado tan ampliamente. Pero el discurso público no divulga ese despliegue, difunde la vulgaridad. Y nunca los espíritus humanos estuvieron tan absortos en el plato cotidiano. Creo que ahí reside la profunda crisis de civilización que vivimos: en el abismo que separa al espíritu engrandecido de la humanidad, del espíritu empequeñecido de los hombres. Falta el puente, la relación. Hablando con propiedad, el *religare*: la religión (LOUIS PAUWELS, *Manifiesto en la noche*, Emecé, Buenos Aires, 1980, pág. 90).

Y las consecuencias de esa autodestrucción son enormes.

Hoy, muchas personas buscan la vida fácil y se arriesgan a perder la Vida

Eterna. Caen en el materialismo y el individualismo que crecientemente avanzan en nuestra sociedad globalizada, de la cual Chile no está excluido. Hay quienes se dejan arrastrar por la tentación de la 'ley del menor esfuerzo' y del egocentrismo, en que el único que importa es el 'yo': primero yo, segundo yo y tercero, yo. Con esa lógica se entiende que el matrimonio no sea para toda la vida, que el derecho a la vida se supedita al derecho de la mujer 'a su propio cuerpo'... entre otros males de nuestro tiempo. La cultura en que vivimos busca alejar a las personas del sufrimiento. Pasamos de un siglo que quiso vivir sin Dios, a uno que quiere vivir sin dolor. Ambos propósitos se apartan de la voluntad del Creador (PABLO LONGUEIRA, *Mi testimonio de fe*, Grijalbo, Santiago, 2003, pág. 284).

El consumismo es una clara manifestación de la crisis social global.

¡El hombre del consumo no es el hombre que consume, sino el hombre él mismo como consumo! El consumo, en efecto, supera la tradicional distinción entre medio y fin. El es el fin para sí mismo. ¿Qué es lo que se consume? Los objetos, podría parecer (de ahí la crítica asmática y rancia religioso-social, del consumismo como materialismo y hedonismo). En realidad, el consumo excluye todo materialismo y todo hedonismo. Es un acto ascético mediante el cual el objeto es consumido como objeto, en el doble sentido de usado y sublimado, es decir, desmaterializado. Se consumen sólo objetos sin objeto es decir, símbolos. Y se consumen con ejercicios ascéticos de indudable renuncia y sacrificio (piénsese en los sacrificios superhumanos del que fuma o del que realiza viajes turísticos organizados). En el consumo, en efecto, convergen los tres momentos clásicos del itinerario místico hacia la unión con Dios: la vía purgativa, que consiste en el alejamiento de la necesidad y de la sublimación del deseo; la vía iluminativa que ya prefigura las "nupcias místicas con el conocimiento del símbolo a consumir"; y la vía unitiva que en el consumo es simultánea consumación del objeto y del sujeto en el objeto-símbolo (GIANFRANCO MORRA, *El cuarto hombre*, en *El Mercurio*, 15.V.1988, pág. E9).

La crisis se ha debido a malas decisiones y a decisiones no tomadas.

Tomemos un mapa del mundo, un pincel y tinta roja. Pintemos entonces las zonas en que la gente vive bajo la esclavitud y desesperanza, donde son menos libres, donde están peor materialmente, más controlados, más coartados en sus expresiones y acciones, más aterrorizados sobre su futuro que hace 40 ó 60 años. Yo no creo que ni siquiera pudiéramos dejar a los Estados Unidos fuera de esta colorida manifestación de infelicidad. Tomen al padre americano medio, que mira en la mesa del desayuno y cuenta las cabezas de sus hijos.

Si tiene alguna inteligencia debe darse cuenta de las amenazas terribles que están colgando sobre ellos, amenazas que podrían ser inevitables en algún momento. La historia del mundo desde 1917 –desde que América entró en la guerra y desde Octubre rojo– aparentemente semeja una tragedia griega que comienza con ciertas palabras y acciones y que se desarrolla hasta su inexorable clímax trágico: esa es la situación en la que todos estamos ahora. El historiador, el filósofo, el teólogo lo sabe bien. A lo largo del camino, se tomaron tantas decisiones fundamentales, o no se tomaron. Y estas decisiones, con mucho mayor frecuencia que lo que pensamos, quedaron en las manos de la izquierda: la izquierda aguada, la media izquierda o la izquierda completamente comprometida. Y, a pesar de sus pequeñas o grandes peleas, en la práctica se juntaron todas, ayudándose mutuamente, empujando y mezclándose unas con otras (ERIK VON KUEHNELT-LEDDIHN, *Leftism*, Arlington House, New York, 1974, pág. 415).

Es difícil salir de esta situación por la actual debilidad moral de Occidente.

No existen armas, por muy poderosas que sean, capaces de salvar a Occidente, mientras él no remedie la pérdida de su fuerza de voluntad. En un estado de debilidad psicológica, las armas llegan a ser una carga para el lado que capitula. Si uno quiere defenderse a sí mismo, debe estar dispuesto a morir: y existe poca disposición a morir en una sociedad criada en el culto al bienestar material. En este caso no puede hacerse nada, excepto concesiones, intentos de ganar tiempo, y traiciones (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Denuncia*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, Santiago, 1981, pág. 140).

IV

LA FAMILIA Y LOS GRUPOS INTERMEDIOS

En el centro de la sociedad se encuentra la familia.

La familia es una pequeña unidad social que comparte con la sociedad civil la singular cualidad de ser no contractual, de haber surgido (tanto para los hijos como para los padres) no de la elección sino de la necesidad natural (ROGER SCRUTON, *The meaning of conservatism*, Mac Millan, Londres, 1984, pág. 31).

La familia es el núcleo material y espiritual de la sociedad.

Sin la familia no podría existir la sociedad: que la familia es la célula de la sociedad no constituye meramente una bella imagen, sino la realidad natural. La sociedad puede subsistir sin la familia tan poco como el árbol sin las raíces y el suelo. No hay que pensar a este propósito solamente en la mera pervivencia de la sociedad en sus generaciones, sino asimismo en el substrato espiritual y cultural de la sociedad (JOHANNES MESSNER, *La Cuestión Social*, Rialp, Madrid, 1976, pág. 549).

Cada familia es un ambiente formativo para la vida.

La satisfacción de las necesidades básicas del hombre, la de seguridad y dignidad que hacen posible a la vez una comunicación fecunda con los otros se alcanza en familia. Y me interesa decir que no pienso en una familia idílica, en la cual no se ponga de manifiesto más que la comprensión, el cariño, la cooperación y la ayuda. Pienso en la familia real, donde se dan todas esas manifestaciones que acaban de ser aludidas, pero donde hay también rivalidades, conflictos, riñas. Pero todas estas manifestaciones, suaves y duras, de la vida se desarrollan en un ambiente predominantemente cooperativo, en el que el ser humano va adquiriendo los elementos básicos para formar su criterio frente a la vida y va desarrollando igualmente los hábitos fundamentales de su voluntad para obrar de acuerdo con sus decisiones. En definitiva, va aprendiendo a vivir (VÍCTOR GARCÍA HOZ, *Familia, sexo, droga*, Rialp, Madrid, 1976, pág. 15).

En la familia se aprende la cultura fundamental.

Para subsistir y cumplir su función, la familia necesita la más delicada mezcla de naturaleza y convención, de elementos humanos y divinos. Su base es, simplemente, la reproducción corporal, pero su finalidad es la formación de seres humanos civilizados. Al enseñar un lenguaje y suministrar nombres para todas las cosas, transmite una interpretación del orden del conjunto de las cosas. Se alimenta de libros, en los que cree la pequeña comunidad –la familia–, que hablan de lo justo y lo injusto, del bien y el mal, y explican por qué lo son. La familia necesita una cierta autoridad y sabiduría sobre las actuaciones de los cielos y de los hombres. Los padres deben conocer lo que ha sucedido en el pasado y prescribir lo que debe ser, a fin de resistir a la vulgaridad o la perversidad del presente. En la actualidad se dice con frecuencia que ritual y ceremonia son necesarios para la familia, y ambos se echan en falta hoy en día. Sin embargo, la familia tiene que ser una unidad sagrada que crea en la permanencia de lo que enseña; su ritual y su ceremonia han de expresar y transmitir la maravilla de la ley moral que sólo ella es capaz de transmitir, y que la hace especial en un mundo consagrado a lo humanamente, demasiado humanamente, útil. Cuando esa fe desaparece, como ha ocurrido, la familia tiene, en el mejor de los casos, una unión transitoria. Las personas cenan juntas, juegan juntas, viajan juntas, pero no piensan juntas. Apenas si algún hogar tiene la más mínima vida intelectual, y mucho menos una que moldee los intereses vitales de la existencia. La televisión educativa señala la culminación de la vida intelectual familiar (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, pág. 58).

También en la familia se aprende a vivir la virtud.

La escuela de virtud gestada por la Naturaleza –y por ende, la de toda economía política basada en el autogobierno– es fundamentalmente la familia. En ella, uno se topa con las limitaciones que le son impuestas a su sexo, a su vocación y a su posición en la vida (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 176).

En la base de la familia está el matrimonio.

El matrimonio es un dato de la naturaleza, y por ello el hombre –de todas las épocas y de todas las culturas– conoce de modo directo e inmediato lo fundamental de la esencia del matrimonio, aunque pueda errar en algunas conclusiones. Donde hay un matrimonio válido, allí se sabe lo que es el matrimonio. Ya los antiguos lo advertían: *natura docet*, la naturaleza enseña (JAVIER HERVADA, *¿Qué es el matrimonio?*, en *Revista de Derecho*, Vol. III, 1979, pág. 96).

El matrimonio monógamo permite la estabilidad de la familia.

La familia constituye realmente la célula social fundamental y por otra parte esa célula fundamental natural se halla inscrita en nuestros cien millares de células. Cuando estudiamos, cuando vemos nuestra dependencia en relación justamente con la retransmisión de la cultura, nos damos cuenta de que la vida humana no puede existir sin la estabilidad de la pareja monógama. Eventualmente alguno puede dejarla de lado por un tiempo, pero no es posible eliminarla del todo. En cuanto a la libertad, no se inventa, se vive. La libertad no brota, se aprende, como la ley, sobre las rodillas de una madre, en el seno de un hogar, en la plaza de un municipio. Es con la ley y con la transmisión del legado cultural como la libertad se construye, con la conciencia de sí que es una conciencia ética (PIERRE CHAUNU, *La Solidaridad comprende el Pasado*, en Jaime Antúnez, *Crónica de las Ideas*, Andrés Bello, Santiago, 1988, pág. 79).

La sociedad entera se ve amenazada por la inestabilidad matrimonial.

Desde el instante en que facilita usted el divorcio, crea una incitación terriblemente peligrosa para el equilibrio de la ciudad (GUSTAVE THIBON, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid, 1977, pág. 73).

También amenaza a la familia una política de controlismo natal.

Los recursos de nuestro planeta serán más que suficientes, a la luz de los nuevos conocimientos técnicos, para alimentar y proveer de todo lo necesario a esa población en crecimiento, lo cual, en lugar de empobrecer a los países en que se produzca, acelerará probablemente su desarrollo económico, social, intelectual, cultural y político. No hay que olvidar, sin embargo, que los hará también más agresivos. No resulta agradable decirlo pero basta con mirar al pasado para darse cuenta de que así ha sido siempre que el aumento de la población ha hecho a un país más rico y más fuerte (COLIN CLARK, *El aumento de la población*, Emesa, Madrid, 1977, págs. 225-6).

Existe una mentalidad pesimista en el tema de la natalidad.

El ayudar a las personas a cumplir sus deseos, en el sentido de tener cuantos niños quieran, es un servicio realmente maravilloso, una de las obras grandes que pueda lograr la humanidad. Pero convencerlos o forzarlos a tener menos niños que lo que individualmente quisieran, es algo completamente diferente. Mientras más leo literatura sobre población, más intrigado y más deprimido me siento, porque siempre omite la idea de que permitir que un ser humano llegue a la vida, que goce de la vida, es algo bueno según mi punto de vista,

de modo semejante a que impedir que muera una persona también es algo bueno (JULIAN L. SIMON, *Población humana y recursos naturales: los datos objetivos*, en *Población, desarrollo, futuro*, Andrés Bello, 1989, pág. 50).

La pobreza no se elimina por la baja de la natalidad.

Las políticas de limitación de los nacimientos no son, en el fondo, más que confesiones de fracaso, nunca eliminaron en ninguna parte ni el hambre, ni la pobreza. Sólo a través del desarrollo de la economía y de la educación las familias del Tercer Mundo reducirán voluntariamente la cantidad de hijos. Las técnicas que permiten reabsorber la pobreza masiva, sobre todo el hambre, existen y están disponibles. La verdadera cuestión es preguntarse por qué no son utilizadas (GUY SORMAN, *La nueva riqueza de las naciones*, Atlántida, Buenos Aires, 1988, pág. 222).

No estamos frente a un fenómeno de implicancias exclusivamente económicas.

La caída de la natalidad, el progresivo envejecimiento de la población de los países del Primer Mundo, es el fenómeno sociológico más grave y significativo del presente. No sólo es causa de estancamiento económico y, paradójicamente, de desempleo, por falta de expectativas para la inversión; es muestra de un paro más sustantivo que el laboral, una suerte de paro antropológico, de decaimiento de la energía personal, por ausencia de esperanzas vitales (ALEJANDRO LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid, 1988, págs. 45-6).

Su raíz es fundamentalmente moral.

Si hay un hilo común que une los argumentos que denigran el valor de la vida, ese hilo es un pesimismo profundo. Ese pesimismo, que convierte incluso el logro más espectacular en pro del mejoramiento de la vida en un fracaso, forma parte de una filosofía que mantiene que vivimos en una "época de límites" por lo tanto debemos esperar que el gobierno reparta nuestros recursos cada vez más escasos, o esperar el caos (JACK KEMP, *El valor de la vida humana*, en *Nuestro Tiempo*, N° 385-6, 1986, pág. 112).

Hay quienes sostienen que las políticas de controlismo natal se han desarrollado de manera totalitaria.

Creo que es así, efectivamente, aun cuando no diría que se trata necesariamente de un totalitarismo marxista. Es un totalitarismo que se acomoda a los intereses de ciertos grupos de presión, grupos de interés. El

movimiento por el control de la natalidad se ha desarrollado durante 15 años, más o menos, y hay inmensos intereses creados detrás de él; intereses emocionales, sentimentales y algunos otros también comerciales. A ello hay que agregar el poder de las organizaciones internacionales, que creo son tal vez los grupos especiales de intereses más importantes. Como se sabe, por ejemplo, la planificación de la natalidad es uno de los objetivos principales del Banco Mundial (PETER BAUER, *Demografía y Desarrollo* en, Jaime Antúnez, *Crónica de las Ideas*, Andrés Bello, Santiago, 1988, pág. 85).

Junto al antinatalismo está el movimiento abortista.

La reintroducción del aborto también en países cuya cultura está enraizada en el Evangelio constituye una grave derrota de la sociedad cristiana porque muestra un retorno al paganismo (CARLOS CAFARRA, *Raíces ideológicas de la mentalidad abortista*, en *Nuestro Tiempo*, N° 347, 1983, pág. 51).

El aborto es la ceguera primordial sobre la persona humana

El drama moral, la decisión por el bien o por el mal comienza con nuestros ojos, cuando elegimos mirar o no a la cara de los otros. ¿Porqué es el infanticidio hoy casi unánimemente rechazado, mientras nos hemos hecho casi indiferentes al aborto? Quizás la única razón es que en el caso del aborto, uno no ve la cara de aquél que va a ser condenado a no ver jamás la luz de día (JOSEPH RATZINGER, *Christianity and the crisis of cultures*, Ignatius Press, San Francisco, 2006, pág. 78).

La naturaleza humana del embrión no puede ser puesta en duda.

La biología molecular está ahí para enseñarnos que la naturaleza humana se nos da en el origen. La técnica más reciente, nos demuestra en nuestra misma especie, que el ser viene a la vida en el momento de la concepción. Los “sonar” más sofisticados nos permiten ver al niño, todavía en el vientre de su madre, realizar a los dos meses de edad una especie de danza llena de gracia y de juventud. Por su parte, el Magisterio nos ha repetido lo mismo: el mismo mensaje, sin cambios, porque es verdadero. Y, sin embargo, el poder político... (JÉROME LEJEUNE, *Biología, conciencia y fe*, en *Nuestro Tiempo*, N° 352, 1983, pág. 119).

Por eso, el aborto es simplemente un crimen.

La cuestión del aborto preocupa a nuestra nación. El aborto es sacrificio de una vida humana o no lo es; si lo es –y la tecnología médica está demostrando

cada vez más que lo es— debe impedirse. Es una terrible ironía que mientras algunos recurren al aborto, tantos otros que no pueden ser padres claman por la adopción de hijos. Tenemos lugar para estos niños. Podemos llenar las cunas de aquellos que quieren tener un hijo al cual amar (RONALD REAGAN, *Mensaje sobre el estado de la Unión*, Servicio de cultura y prensa de la Embajada de los EE.UU. de América, 8.II.1985, págs. 13-4).

Debe denunciarse a quienes reducen la maternidad a la propiedad.

La madre y el hijo no están vinculados por multitud de fibras biológicas, morales y espirituales, sino por el “derecho de propiedad” que ejerce aquélla sobre “su cuerpo”, el cual la faculta para expulsar al inquilino indeseable, o subirle el arriendo (THOMAS MOLNAR, *Trivialización del concepto de “derechos humanos”*, en *El Mercurio*, 13.II.1986, pág. A2).

Pero esa postura puede ser fácilmente desvirtuada.

Tu cuerpo es para ti... Está fórmula, empleada tan a menudo por las gentes que hacen profesión de materialismo, tiene un sonido extrañamente espiritualista: afirma la presencia en nosotros de dos elementos distintos (aunque inseparables), uno de los cuales —el cuerpo— es poseído y debe obedecer, y el otro —el yo— es poseedor y debe mandar. En otros términos: tu cuerpo es tu propiedad, tu instrumento y puedes hacer de él lo que quieras. Pero, ¿hasta dónde llega esta libertad? ¿Puedo hacer lo que quiero con mi cuerpo de la misma manera que amaso un bloque de arcilla o como un novelista crea y manipula a su gusto los personajes? ¿Los derechos que sobre él tengo no se ajustan a ninguna obligación respecto de él? Es evidente que no, puesto que mi cuerpo se me presenta como un conjunto de órganos y de funciones que yo ni he creado ni he escogido, y sobre el cual mi voluntad sólo tiene una influencia muy limitada (GUSTAVE THIBON, *El equilibrio y la armonía*, Rialp, Madrid, 1981, pág. 263).

La sexualidad queda desvirtuada fuera de una correcta comprensión de la persona.

La sexualidad, aislada de la inteligencia, se independiza de ella, por ser uno de los impulsos más fuertes del hombre. En ese caso se deshumaniza, y deshumaniza al hombre mismo, atándolo a unos deseos que no tienen nada de libres en cuanto que le arrastran. En cambio, armonizada con las restantes dimensiones del alma, contribuye a la armonía de ésta y encuentra su sentido humano: la donación recíproca del varón y la mujer (RICARDO YEPES Y JAVIER ARANGUREN, *Fundamentos de Antropología*, Eunsa, Pamplona, 1998, pág. 203).

Junto a la familia se teje en la sociedad una amplia gama de pequeños grupos.

Antes de que podamos amar a la Humanidad o incluso a la nación, debemos “aprender a amar al pequeño grupo al que pertenecemos en la sociedad”. La lealtad se desarrolla a partir de la familia y de las asociaciones locales; no es una abstracción ideológica (RUSSELL KIRK, *Un Programa para conservadores*, Rialp, Madrid, 1957, pág. 374).

En la sociedad se multiplican estos grupos intermedios.

No existe “una sociedad”, sino una pluralidad compleja de entes sociales, trabados entre sí, sobre los que la comunidad política constituye una *unidad de orden* (LUIS SÁNCHEZ, *Los principios cristianos del orden político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pág. 83).

Su objetivo es desarrollar todas las dimensiones de lo humano.

Otro campo en el que la participación cívica en la vida pública debiera ser reforzada es la amplia red de organizaciones que no son ni estrictamente privadas ni están dirigidas por el Estado, organizaciones cuyo propósito no es ganar dinero, pero que son muy importantes para la sociedad. Me refiero a la amplia gama de organizaciones sin fines de lucro o públicas. Cientos de colegios, de centros de salud, de instituciones culturales, de fundaciones que esperan que la ley aclare sus respectivas situaciones en las nuevas circunstancias, defina su relación con sus fundadores, determine las formas en que pueden conseguir y administrar sus fondos y, por cierto, la manera en que deben estar abiertas al balance público. El florecimiento de este sector es otro de los elementos esenciales de una sociedad civil madura. Más aún, es un indicador directo de su madurez. El genuino pluralismo en este campo naturalmente depende a su vez de la pluralidad de fuentes que nutren esas organizaciones. El Estado no deberá fundarse sobre la noción de que él sabe por su cuenta lo que la sociedad necesita y que también debiera financiar sólo a partir de los impuestos a ese sector no gubernamental. El financiamiento desde el centro lleva invariablemente a la dirección desde el centro (VÁCLAV HAVEL, *Towards a civil society*, Lidové Noviny, Praga, 1994, pág. 263).

Se han multiplicado en virtud de la libertad de asociación.

La libertad de asociación ejercida en nuestra sociedad ha creado una vasta multitud de asociaciones de manera que puede decirse que la integración de nuestra sociedad se realiza mayoritariamente por medio de asociaciones voluntarias, y por este hecho consideramos que nuestra libertad se extiende y se hace más segura. Ellas representan una difusión del poder apropiado a

nuestra noción de libertad. El derecho de asociación voluntaria significa el derecho de tomar la iniciativa en la formación de nuevas asociaciones, y el derecho a unirse, a no unirse, o a abandonar las asociaciones ya existentes: el derecho de asociación voluntaria es también el derecho de disociación voluntaria. También implica el deber de no formar o de no incorporarse a ninguna asociación destinada a prohibir, o a efectivamente privar, a los demás del ejercicio de cualquiera de sus derechos, particularmente aquel de libre asociación (MICHAEL OAKESHOTT, *La Economía Política de la Libertad*, en Estudios Públicos, N° 16, 1984, págs. 123-4).

Entre lo público y lo privado se inserta la amplia gama de lo intermedio.

Adviértase, por de pronto, que no es válida —ni en principio ni fácticamente— la ecuación entre lo individual y lo privado, por una parte, y lo público y lo estatal, por otra. Entre los extremos de la pura *privacy* y de las entidades “oficiales” se inserta —y debe ser reconocido como relevante— el amplio y multiforme espacio de lo social, en el que lo privado y lo público se entrelazan sin confundirse. Aceptamos con demasiada facilidad que lo *privado* es *privativo*, es decir, que carece de relieve social. Y ello sucede porque se supone de antemano que el sector privado está exclusivamente al servicio de intereses particulares y se desentiende por principio del bien general. La mercantilización de lo privado es la otra cara de la burocratización de lo público (ALEJANDRO LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid, 1988, pág. 64).

Una sociedad estable da gran importancia a los grupos humanos intermedios.

La sociedad que más se aproxima a mi ideal es, en el fondo, aquella en la que aún existen comunidades naturales, grupos humanos donde cada individuo ejercita el máximo de libertades y de responsabilidades personales, corre con sus riesgos personales y sus oportunidades personales y puede integrarse en un conjunto donde no está regido simplemente por la burocracia, donde tiene contactos humanos, donde el prójimo tiene, para cada uno un alma y un rostro. Lo peor es lo administrativo reinando en todo y para todo (GUSTAVE THIBON, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid, 1977, pág. 96).

La comuna es una de las formas más tradicionales de organización intermedia.

Ocurre que en torno a la comuna se constituye una organización espontánea, casi natural, alrededor de la cual gira la vida cotidiana de las personas, afectando una serie de realidades que, si bien no son las más esenciales al hombre, le resultan indispensables para lograr otras que sí lo son. La proximidad de

ésta con sus miembros es directa, por lo que resulta imaginable pensar que robusteciendo una organización comunal, como canal de participación efectiva de sus miembros en ella, se estará cimentando favorablemente el orden social. La mejor decisión, de ordinario, proviene de aquel que está más próximo a sus consecuencias inmediatas, por lo que al generar una verdadera comuna democrática, centrada en sus problemas y con capacidad para que éstos sean resueltos por ella, la solidez o cohesión será favorecida de tal forma que hará posible un régimen político que perdure y cree lazos de unidad en la base, que no se romperán con facilidad (HERNÁN LARRAÍN, *Ideología y democracia en Chile*, Andante, Santiago, 1988, pág. 101).

Los grupos intermedios tienen un fin propio que debe excluir la intervención política.

Cada día que pasa va adquiriendo más fuerza la idea de dejar zonas o espacios de neutralidad política, en el sentido de restar la influencia de los partidos de ciertos ámbitos de la vida nacional como los descritos. No se trata de fomentar la asepsia política o, menos aún, de limitar, el compromiso ciudadano de nuestros compatriotas. Por el contrario, se trata de reforzar éstos, pero en el lugar y momento que dicho esfuerzo posee necesidad y efecto multiplicador positivo, cuestión que no ocurre en todos los campos de acción social posible (HERNÁN LARRAÍN, *Ideología y democracia en Chile*, Andante, Santiago, 1988, pág. 102).

Los principios de subsidiariedad y solidaridad regulan las relaciones entre los diversos cuerpos sociales.

Desde la familia hasta las asociaciones supranacionales que puedan darse en la realidad, la subsidiariedad viene a exigir una observancia de la libertad de los grupos humanos en cualquier grado de la escala social. Como suele decirse, esa observancia consiste en la no-interferencia de la instancia superior en la inferior cuando ésta puede cumplir razonablemente sus fines, aunque no sea la máxima perfección técnica; pero, al mismo tiempo, implica la subsidiariedad el principio de solidaridad, por el que los grupos inferiores deben contribuir también razonablemente al bien de los grupos superiores; por ello, el principio de solidaridad social no es algo prevalente frente a la subsidiariedad, sino un complemento de ésta. Del mismo modo que la responsabilidad personal es un complemento de la libertad, y no al revés (ÁLVARO D'ORS, *La Violencia y el orden*, Dyrsa, Madrid, 1987, pág. 118).

Es en las sociedades intermedias donde se desarrolla la riqueza de la vida humana.

Tanto el reconocimiento de la persona humana como eje y destinatario de toda la acción de la sociedad, como el señalado concepto del bien común, nos conducen a concluir que las múltiples sociedades que el hombre crea entre la familia y el Estado para procurar su pleno desarrollo espiritual y material, deben ser respetadas como signos de la naturaleza sociable del ser humano y del derecho que éste tiene a formar variadas asociaciones con el objeto descrito. Si bien la familia conforma la célula básica de la sociedad y es necesaria en cuanto está siempre y directamente exigida por la naturaleza humana, ella no satisface por sí misma todos los requerimientos de la sociabilidad del hombre. Las agrupaciones que ligan a las personas por razones de vecindad (territoriales), de trabajo común (gremiales) o de cualquier otra afinidad que requiera un vínculo asociativo estable, surgen como una exigencia complementaria y variable, según épocas y circunstancias. Ellas dan vida a una variada gama de agrupaciones que, por ser mayores que la familia pero menores que el Estado, se denominan sociedades intermedias. Ahora bien, un aspecto que el pensamiento gremialista enfatiza especialmente, es que dichas sociedades intermedias tienen una finalidad propia y específica que puede determinarse en forma objetiva, sin recurrir a ninguna ideología política. Asimismo, ello debe llevarnos a reconocer que toda sociedad intermedia, por definición, es apta para alcanzar ese fin específico suyo. Y digo que lo es por definición, porque si no lo fuese desaparecería o se convertiría en otra diferente (JAIME GUZMÁN, *Escritos Personales*, Zig-Zag, Santiago, 1992, págs. 46-8).

Y, al fin de cuentas, es la Patria la que da la medida más amplia.

Debemos ponernos al servicio, no del gobierno actual sino de la Patria. Ella es la que nos creó a todos. Está más allá, mucho más allá de las constituciones efímeras (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Rusia bajo los escombros*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999, pág. 192).

V

LA EDUCACIÓN Y LA CULTURA

La educación es una de las tareas sociales prioritarias.

Educar es una tarea apasionante que pretende alcanzar lo hondo de la personalidad humana, donde se articulan la mente y el cuerpo, para dejar allí la huella de un poco permanente de verdad y de bien. Lejos de la agitación que impregna los afanes de cada hora, las escuelas han recorrido desde hace siglos un camino por el que no transitan los correos urgentes, en el que no se oye el choque de las armas o el griterío de las contiendas, pero que es un sendero en el cual se decanta lo mejor que el hombre hace y desde el que se orienta –aunque muchos lo ignoren– el curso de la historia (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 151).

Es el instrumento de conservación de la tradición.

Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y trasmite su peculiaridad física y espiritual (WERNER JAEGER, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, pág. 3).

En la educación se aplica un principio de justicia.

Debemos recordar que el objeto de la educación no consiste en hacer a todos los hombres iguales, sino en despertar los mayores talentos de los mejores entre nosotros (RUSSELL KIRK, *Un Programa para conservadores*, Rialp, Madrid, 1957, pág. 93).

Mediante la educación se trasmite una visión del mundo.

Cuando la gente pide educación lo que ellos normalmente quieren decir es que necesitan algo más que entrenamiento, algo más que el mero conocimiento de los hechos, algo más que una mera diversión. Puede ser que no puedan formular con precisión qué es lo que están buscando; sin embargo, pienso que lo que realmente buscan son ideas que les presenten al mundo y a sus propias vidas en una forma inteligible. Cuando una cosa es inteligible se tiene un sentimiento de participación (E. F. SCHUMACHER, *Lo pequeño es*

hermoso, Orbis, Buenos Aires, 1983, pág. 86).

El niño es educado para asegurar esa visión del mundo.

La responsabilidad del desarrollo del niño puede convertirse en cierto sentido contra el mundo: el niño requiere una protección y un cuidado especial para que el mundo no lo dañe. Pero también el mundo necesita protección para que no sea avasallado y destruido por la agresividad de lo nuevo que lo ataca en cada nueva generación (HANNAH ARENDT, *Between past and future*, Penguin, New York, 1993, pág. 186).

Debe existir libertad para educar y educarse.

La libertad de los ciudadanos en el ámbito educacional se traduce en dos principios consustanciales. Primero, la libertad para poder ofrecer alternativas educacionales académicamente idóneas, y segundo, la libertad para poder escoger entre las diferentes opciones educacionales disponibles. Por otra parte, y como una manera que esa libertad y acceso a la educación sea posible para todos los chilenos, el rol subsidiario del Estado en estas materias vela porque exista un sistema de entrega de recursos al sistema educacional que prevea una efectiva igualdad de oportunidades, garantizándose la enseñanza gratuita a todos los estudiantes que lo requieran. Así mismo, el Estado debe velar porque estos recursos entregados subsidiariamente sean bien empleados (JUAN ANTONIO GUZMÁN, *Educación y política educacional*, en *Educación chilena: doctrina y políticas*, Santiago, Universitaria, 1989, pág. 21).

El financiamiento estatal debe llegar también a las iniciativas particulares.

La escuela libre ha de roturar los cauces para su promoción en la sociedad democrática. Es la expresión de un derecho humano fundamental: el que tienen los padres para que sus hijos se eduquen en un centro orientado de acuerdo con sus libres convicciones. Este tipo de escuela se encuentra perfectamente ambientado en el aire libre del pluralismo, que no se ha de confundir con el relativismo, para el que todas las creencias valen lo mismo porque, en último análisis, nada valen. No recaba para sí un enrarecido clima de proteccionismo oficial, pero exige con todo derecho que se ayude con fondos públicos —que, por cierto, provienen de las cargas que levantan los ciudadanos— a los que realizan un notorio y público servicio. El lema colectivista “el dinero público para la escuela pública” contiene la vieja falacia de tomar la parte por el todo: asume falsamente que sólo los entes públicos tienen una finalidad social, cuando lo cierto es que la responsable iniciativa de los ciudadanos es capaz de alcanzar —no pocas veces más eficazmente— unos

objetivos de indudable interés público (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 164).

La educación debe enfocar adecuadamente el uso de la libertad.

La educación de la libertad, es antes que nada, educación en la libertad. Se trata de transmitir los conocimientos, las valoraciones, los pros y los contras de las diversas actitudes, de modo que se aprenda a elegir libremente lo mejor y a desechar los comportamientos negativos, no porque están prohibidos, sino porque no es humano adoptarlos (RAFAEL GÓMEZ-PÉREZ, *La presión ideológica sobre la juventud*, en *Nuestro Tiempo*, N° 288, 1978, págs. 63-4).

A cada profesor corresponde la maravillosa tarea de ayudar a realizar plenamente la naturaleza humana del alumno.

El nacimiento de un niño robusto, independiente de la comadrona, es la verdadera alegría del profesor. Este placer lo motiva mucho más eficazmente de lo que podría hacerlo cualquier otro desinteresado deber moral: su experiencia fundamental de una contemplación más satisfactoria que cualquier acción. Ningún maestro auténtico puede dudar de que su tarea es ayudar a que la naturaleza humana de su alumno pueda realizarse a pesar de todas las fuerzas deformadoras de la convención y el prejuicio. Puede que la visión de lo que la Naturaleza es se halle velada, puede que la capacidad del maestro sea más o menos limitada, pero su actividad es solicitada por algo que se encuentra situado más allá de él y que, al mismo tiempo, le suministra una pauta para juzgar la capacidad y los logros de sus alumnos. Además, no existe ningún profesor verdadero que, en la práctica, no crea en la existencia del alma, o en una magia que actúa sobre ella a través de la palabra. El profesor debe pensar que, al principio de la educación, tal vez necesite el alma recompensas y castigos extrínsecos que motiven su actividad, pero que, al final, esa actividad es autosuficiente y constituye su propia recompensa (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, pág. 20).

La entrega del profesor debe ser total.

Como los niños no son mercancías, es vergonzoso regatear el tiempo en la escuela. Nos mandan instruir por horas, y educar siempre. Luego pertenecemos a la escuela en todo momento que ella nos necesite (GABRIELA MISTRAL, *Páginas en Prosa*, Kapelusz, Buenos Aires, 1965, pág. 61).

Una nación siempre necesita mayor educación para ejercer mejor su libertad.

Nuestro deber indeclinable está en educarlo, no en las cadenas y para las cadenas, sino en la libertad y para la libertad; nuestro deber indeclinable está en educarlo en el único régimen compatible con su forma de gobierno; en ese régimen de libertad y de responsabilidad para el cual nos constituimos en pueblo independiente y que ha sido siempre el elemento más fecundo de la grandeza de las naciones. Si creemos en la bondad de la forma de gobierno que nos rige, es forzoso que honremos esta creencia y que no la desmintamos y deshonremos cada vez que se ofrece la ocasión de dar testimonio de ella (ABDÓN CIFUENTES, *Discurso*, en Sesiones, 14.VII.1874, pág. 247).

Pero la educación debe estar ajena a los conflictos políticos.

En muchos ámbitos sociales asistimos a una creciente tecnificación, a una pérdida de la sustancia de las cosas, que desemboca en un modo de vida desilusionado y conformista. La enseñanza, en cambio, se ve sometida a un proceso de crispada ideologización, como si éste fuera el campo elegido para celebrar en él los combates que se quieren evitar en otros terrenos. En la educación, los arreglos de circunstancias no son más que un alto en el camino, para continuar después los enfrentamientos. Este fenómeno es tan grave como significativo. Por una parte, la educación debería ser tierra franca de tensiones ideológicas, que perturban la calma requerida por algo tan serio como es el aprendizaje de los saberes y la adquisición de un sistema operativo recto. Pero, por otra, esta situación nos revela que se ha abierto paso la convicción de que la enseñanza es un asunto decisivo para la orientación de la vida social (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 152).

La educación requiere en Chile de un enorme esfuerzo permanente que permita seguir mejorando su calidad.

Nosotros nos hallamos, al término del siglo, ante una educación ya enorme en su extensión, pero de calidad inaceptable. Nuestro desafío es mejorarla sin reducirla. Si tenemos éxito, habrá en Chile una sociedad muy distinta de la actual, es probable, pero que conservará para todos los valores que hoy estimamos básicos, tal como nuestra sociedad mesocrática post-1920, fue muy distinta, pero igual en los valores básicos, a la sociedad oligárquica que la precediera. Si no tenemos éxito, veremos la revolución social, la misma que no vieron nuestros antepasados finiseculares porque hicieron a tiempo la callada pero eficaz revolución educacional (GONZALO VIAL, *Un siglo de educación chilena. 1879-1973. Notas para su estudio*, en Academia, N° 12, 1985, pág. 19).

La retribución económica es uno de los pilares del mejoramiento educacional.

Ni el maestro, ni la sociedad sentirán la importancia de su papel mientras aquél no reciba un pago digno. No es una dificultad nueva. Todo el siglo la oímos resonar; son pocos y cortos los períodos durante los cuales el docente chileno ha podido decir: recibo una compensación razonable por mi trabajo acorde con mis estudios, mis esfuerzos, la trascendencia de mi tarea, y la dignidad exterior que debo preservar. Pero este problema forma parte de otro mayor; asumir en su integridad la educación masiva, requiere del Estado un gasto inmenso, aplastante (GONZALO VIAL, *La prioridad de la enseñanza básica*, en Educación chilena: doctrina y políticas, Universitaria, Santiago, 1989, pág. 136).

La Universidad corona un sistema educacional.

La Universidad, se ha dicho, es la comunidad de maestros y discípulos para el descubrimiento y comunicación de la verdad. Dos elementos componen esta definición: primero, la doble acción –logos y diálogo– del descubrir y comunicar. Pero ésta no es sino la vida propia de la inteligencia; segundo esa acción está inserta de manera estable en una comunidad. Puede decirse, entonces con Ortega: “La Universidad es el intelecto –y por tanto la ciencia– como institución” (JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN, *Idea de la Universidad*, en La Universidad en tiempos de cambio, 1965, pág. 8).

Las Universidades están conformadas fundamentalmente por hombres.

Hay un antiguo dicho según el cual las Universidades están *baties en hommes*, construidas con hombres. Las más importantes piedras vivas de la casa universitaria son sus profesores. Son ellos los que le dan impulso a su trabajo intelectual, los que atraen a los mejores estudiantes y hacen que la institución sea útil a la sociedad. En cualquier buena universidad del mundo, la tarea más importante de sus directivos, es la de atraer y conservar a los mejores profesores, y una autoridad universitaria merecerá ser bien calificada sólo en la medida en que sea capaz de hacerlo. Por su parte, únicamente aquella Universidad en la que los buenos profesores pueden desempeñarse con dignidad, independencia y autoridad, merece el nombre de tal (JUAN DE DIOS VIAL CORREA, *El verdadero desafío universitario*, en Realidad, N° 35, 1982, pág. 30).

Los universitarios son personas que aman el saber.

Todos los campos de estudio e investigación, todas las grandes Escuelas, requieren de sacrificio humano. Porque su objeto principal no es la cultura,

y su utilidad académica no se limita a la educación. Sus raíces se hunden en el deseo de saber, y su vida es mantenida por quienes persiguen cierto amor o curiosidad por sí mismos, sin referencia siquiera al progreso personal. Sin este amor y curiosidad individuales fracasan, su tradición se hace esclerótica (J. R. R. TOLKIEN, *Los monstruos y los críticos*, Minotauro, Barcelona, 1998, pág. 269).

Corresponde a la Universidad una especial función en un sistema democrático.

Es para prevenir o curar esta peculiar ceguera democrática para lo que puede decirse que existe la Universidad en una democracia, no para establecer una aristocracia, sino para servir a la democracia y preservar la libertad de la mente –sin duda, una de las libertades más importantes– de algunos individuos existentes dentro de ella. La Universidad que desarrolla felizmente sus actividades constituye la prueba de que una sociedad puede consagrarse al bienestar de todos, sin atrofiar el potencial humano ni supeditar la mente a los objetivos del régimen (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, pág. 262).

Pero hay que distinguir adecuadamente a la Universidad de la sociedad.

El riesgo de la identificación –y casi confusión– de la Universidad y la sociedad, es que la personalidad e iniciativa de la Universidad quede borrada, cortada de sus raíces propias, de tal manera que lo que de ella subsista sea nada más que una planta parásita. Para emplear la fórmula clásica: que la autonomía de la Universidad desaparezca. Y esto puede ocurrir cuando la Universidad se deja llevar por el vaivén social y deja que simples impulsos ideológicos ocupen el lugar del saber intelectual, de la ciencia –o, mejor: sabiduría– de la Universidad, como ocurría en los recientes tiempos de “reforma”. O bien cuando se intenta concebir a la Universidad como una cadena de montaje para el mercado profesional regulado por un esquema de costos y beneficios aplicados sin eso que Pascal llamara *esprit de finesse* y, a la vez, *esprit de géométrie*. Porque se necesita realmente finura y geometría para entender el sentido de esta institución esencial de una sociedad avanzada (JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN, *El designio histórico de la Universidad*, en *Realidad*, N° 16, 1980, pág. 42).

Cuando la actividad política entra en la Universidad, suele desvirtuarla.

La política no entró a la Universidad como quehacer intelectual sino como activismo partidario. La Universidad se convirtió en un objetivo que debía ser capturado por las facciones políticas como una herramienta en su lucha por

el poder, como un primer peldaño para llegar al gobierno. La responsabilidad de los partidos que desde hace medio siglo han alentado esta acción es grave, pues lo que han conseguido con ello es dividir y distorsionar de tal manera a la Universidad que en algunos momentos la han puesto al borde de la desintegración. Han conseguido, asimismo, que en vez de que la Universidad civilizara las costumbres políticas, éstas barbarizaran a la Universidad (MARIO VARGAS LLOSA, *La crisis de la Universidad latinoamericana*, en *Renovación*, N° 20, 1987, pág. 10).

La Universidad ha estado siempre en la mira de los partidos políticos.

Los primeros que entendieron que podrían usar la Universidad fueron los partidos políticos, especialmente los que tenían juventud. La Universidad acabó transformada en campo de Agramante. Se terminó con aquel desorden y se han hecho muchas cosas positivas, pero mientras no se le haya dado una forma institucional estable a la relación de la Universidad con el poder político, estaremos donde mismo. El rol de innovación en la educación estará inevitablemente coartado (JUAN DE DIOS VIAL CORREA, *La libertad en lo cultural*, en *Realidad*, N° 14, 1980, pág. 38).

La educación forma parte integrante de la cultura de una nación.

La cultura, que corresponde a la necesidad material y espiritual en sentido estricto, es para nosotros, el compendio de todo lo que se ha ido creando *espontáneamente* para el fomento de la vida material y como expresión de la vida espiritual y moral, es toda la sociabilidad, toda la técnica, el arte, la poesía y la ciencia. Es el mundo de lo móvil, de lo libre, de lo no necesariamente universal, de lo que no reclama para sí una vigencia coactiva (JACOB BURCKHARDT, *Reflexiones sobre la Historia Universal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pág. 70).

Sólo cuando hay tradición y proyecto común, hay cultura.

Es a la vez un modo común de vida basado en una tradición social común, y también una comunidad espiritual basada en creencias e ideas comunes (CHRISTOPHER DAWSON, *El movimiento de la revolución mundial*, Huemul, Buenos Aires, 1963, pág. 35).

La cultura fluye de la conciencia interior.

En las sociedades cuyo único destino es la economía, ya sean liberales o colectivistas, no hay cultura. La cultura comienza donde comienza la

conciencia interior, el sentido de nuestro destino particular y de su relación con lo universal. “Los dioses nos mirarán cara a cara sólo cuando nosotros mismos tengamos un rostro”. Querer construirse una imagen. Cada ser tiene la necesidad de moldear con su propia arcilla lo bello, lo bueno, lo que baila y canta. Llevar la celebración de la vida tan lejos como sea posible, para dar un sentido al destino antes de la muerte y más allá de la muerte. Afirmar el ser como un desafío a la entropía, a lo indiferenciado. Ser, es ser diferente. Este es el punto de partida de toda cultura así como de todo arte. Y no lo digo solamente para la cultura y el arte elitista. Lo digo para el pueblo, para lo que constituye el alma y la imagen de un pueblo (LOUIS PAUWELS, *Manifiesto en la noche*, Emecé, Buenos Aires, 1980, pág. 40).

Sólo lo que responde al ser del hombre es propiamente cultura.

La cultura no debe ser una feria de vanidades. No se ha de intentar ser “original”, sino ser originario: penetrar en las raíces del ser y del obrar del hombre y manifestarlo a los demás hombres. La verdad, el bien y la belleza se conjugan en la actividad artística. Y es esencialmente necesario que nos percatemos del valor catártico de la creación de obras bellas (García Noblejas). La cultura es un proceso vital de creación y de siembra, no de producción, distribución y consumo (Labrada). Su dinamismo discurre desde el hombre interior hasta la sociedad, y de ésta a aquél. Lo que confiere a una obra artística o literaria su valor cultural es precisamente el haber tocado alguna dimensión profunda y permanente del hombre. Los que una vez lo lograron –los clásicos–, lejos de ser los más antiguos, son los más actuales, porque han alcanzado lo que es universal y permanente en el hombre. En definitiva, lo que proporciona valor humano a las obras culturales es su carácter sapiencial, su acercamiento a la sabiduría o su participación en ella. Regida por la sabiduría, la cultura deja de ser campo de variaciones arbitrarias, secreción de ocurrencias subjetivas. Adquiere capacidad de orientación de la vida, contribuye a hacer más humano al hombre. Porque la sabiduría es ese arte supremo, desde el que la ciencia y la cultura se integran en la unidad del hombre que vive, piensa y crea (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 109).

La cultura y la funcionalidad son distintas realidades.

La cultura se relaciona con los objetos y es un fenómeno del mundo; el entretenimiento se relaciona con la gente y es un fenómeno de la vida. Un objeto es cultural en la medida que puede durar; su durabilidad es justamente lo opuesto de su funcionalidad, que es la cualidad por la que desaparece del mundo de los fenómenos por haber sido usado una y otra vez. El gran usuario

y consumidor de objetos es la vida misma, la vida del individuo y la vida social como un todo. La vida es indiferente a la esencia de un objeto; insiste en que cada cosa debe ser funcional, que debe llenar ciertas necesidades. La cultura está siendo amenazada cuando todas las cosas y objetos del mundo, producidos en el pasado o en el presente, son tratados como meras funciones para el proceso vital de la sociedad, como si fuesen sólo necesarios para satisfacer una necesidad; y para esta funcionalidad es casi irrelevante si esas necesidades son de alto o bajo orden (HANNAH ARENDT, *Between past and future*, Penguin, New York, 1993, pág. 208).

Hay que recordar, en este contexto, la importancia de la belleza.

No haréis un mundo mejor si no hacéis un mundo más bello. No viviréis mejor si vivís sin forma. La Belleza y el Bien están unidos con un lazo irrompible (ANDRÉ PIETTRE, *Carta a los revolucionarios bien pensantes*, Rialp, Madrid, 1977, pág. 101).

Verdad y belleza se corresponden una a la otra.

El aparecer el acontecimiento de la verdad está intrínsecamente unido a la belleza. La verdad es bella; la belleza es el esplendor mismo de la verdad, que surge resplandeciente en el camino de la vida en el tiempo (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 251).

Una de sus más altas manifestaciones es el arte.

Desde el punto de vista de la durabilidad, las obras de arte son superiores a cualquier otra cosa; y ya que se quedan más tiempo en el mundo que todo lo demás, son las más universales de todas las cosas. Más aún, son las únicas realidades sin función alguna en el proceso de la vida social; en sentido estricto, no han sido hechas para las personas, sino para el mundo, lo que significa que excederán el lapso de vida de un mortal, el ir y venir de las generaciones. No sólo no se las consume como los bienes ni se las usa como los objetos; están deliberadamente apartadas de los procesos de consumo y uso y aisladas de la esfera de las necesidades humanas vitales. Este apartamiento se puede conseguir de muy variadas formas, pero sólo cuando existe hay realmente cultura, en su sentido específico (HANNAH ARENDT, *Between past and future*, Penguin, New York, 1993, pág. 209).

En esa unión, la música juega un importante papel.

La música, como todo el mundo sabe por experiencia, proporciona una

justificación incuestionable y un satisfactorio placer por las actividades a las que acompaña: el soldado que oye los sonos de la banda se siente subyugado y reafirmado; el hombre religioso se siente exaltado en su oración por el sonido del órgano de la iglesia; y el enamorado se siente arrebatado por la romántica guitarra. Armado con la música, el hombre puede maldecir la duda racional. De la música emergen los dioses que le corresponden, y ellos educan a los hombres con su ejemplo y sus mandamientos (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, pág. 74).

A la actividad musical, se suma el teatro, con su enorme influencia.

Los que quieren influir en las mentes de los hombres han reconocido claramente que el teatro es el medio más poderoso para intentarlo (PAUL JOHNSON, *Intellectuals*, Weidenfield and Nicolson, Londres, 1988, pág. 173).

La belleza pasa por los libros y las partituras.

Los libros o la música en los que creíamos que se encontraba la belleza nos traicionarán si les damos toda nuestra confianza; no estaba *en* ellos, sino que sólo pasaba *por* ellos, y lo que a través de ellos venía era lo perdurable. Estas cosas –la belleza, el recuerdo de nuestro propio pasado– son buenas imágenes de lo que realmente deseamos; pero si las confundimos con la cosa misma, se transforman en ídolos tontos que rompen el corazón de sus adoradores. Porque no son la cosa en sí misma; son sólo el aroma de una flor que no hemos encontrado, el eco de una melodía que aún no hemos oído y las noticias de un país que todavía no hemos visitado (CLIVE S. LEWIS, *The weight of glory*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 363).

Existe una estrecha relación entre cultura y comunicación.

La falta de relaciones es más determinante que la falta de dinero. La verdadera prisión de la condición humilde no es estar sin un centavo, es carecer de contactos, es la circulación social cerrada, el destino confinado. Es por eso que hay que hacer todo lo que se pueda para favorecer la comunicación libre entre los miembros de la sociedad, cualquiera sea el nivel en que se encuentren. Una sociedad no es inhumana porque esté jerarquizada. Es inhumana porque está compartimentada (LOUIS PAUWELS, *Manifiesto en la noche*, Emecé, Buenos Aires, 1980, págs. 30-1).

Pero no debe exagerarse sobre un supuesto derecho a la información completa.

No hay tal derecho del pueblo a ser informado. Existe la libertad de

información y de expresión, como derecho de todos los ciudadanos. Aquel derecho autorizaría o podría autorizar a los gobiernos a intervenir en los medios de comunicación social, resguardando pretendidamente la veracidad, oportunidad u objetividad de las informaciones. Este derecho popular a la información, en apariencia tan liberal y generoso, podría ser la antesala de una peligrosa intervención gubernativa en los medios periodísticos. Otra cosa muy distinta es que las autoridades del gobierno y los representantes del pueblo tengan el deber de suministrar a éste las informaciones que requiere para una participación democrática en los asuntos públicos (ARTURO FONTAINE ALDUNATE, *Libertad de expresión y cultura*, en Academia, N° 8, 1983, pág. 338).

En algunos medios de comunicación se ha instalado una peligrosa falange de activistas políticos.

La quinta pluma ayuda al terrorismo. Magnifica sus actos criminales al otorgarles los mejores espacios de los periódicos impresos, hablados o audiovisuales. Asume su lenguaje de reivindicaciones, ejecuciones, liberaciones, ejércitos populares, con lo que le brinda la primera victoria, que es la semántica. La quinta pluma propaga la dictadura del miedo. La injerta en los tejidos profundos de la sociedad. Lánzase a campañas frenéticas para glorificar a los terroristas que ocasionalmente hayan sido víctimas de malos tratos policiales, con el fin de astillar la imagen de las fuerzas de seguridad. La quinta pluma vapulea a los gobiernos moderados, ya sean conservadores, ya sean laboristas. Y como el medio es el mensaje, por bien que éstos lo hagan los cuartea ante la opinión pública. La quinta pluma aviva la discordia en el interior de los partidos enemigos. Azota a los políticos genuflexos ante ella. Los acollona. Los zarandea. Los escupe. Les befa. Les deja en harapos. La quinta pluma señala los hombres a destruir. Prepara informes amarillos sobre ellos, que luego filtra para decapitar, entre la calumnia y el escándalo, a los políticos que resisten (LUIS MARÍA ANSÓN, *La quinta pluma*, en Política, Edición especial, 1988, pág. 87).

Esa actividad es parte de una estrategia revolucionaria.

Se puede afirmar, sin lugar a dudas, que la principal estrategia de la revolución, desde hace doscientos años, ha sido la utilización constante de los medios de comunicación. Esto lo podemos tomar en un sentido tanto amplio como restringido (THOMAS MOLNAR, *La contrarrevolución*, Unión, Madrid, 1975, pág. 67).

Por eso, la sociedad debe cuidar el uso del lenguaje.

La capacidad para aprender y emplear las palabras rigurosamente es el instrumento principal de la verdadera razón, y es a través de las palabras como se establece el nexo entre generación y generación, de suerte que la mente de Aristóteles y de Shakespeare no sean algo ajeno para nosotros (RUSSELL KIRK, *Un Programa para conservadores*, Rialp, Madrid, 1957, pág. 333).

El lenguaje tiene reglas y sólo siguiéndolas se abre a la realidad.

La convencionalidad del lenguaje no es ajena a las reglas. La sintaxis es lo sistémico del lenguaje. Esto preanuncia lo ético, cuyo valor normativo es más que convencional. Hemos hablado de lo ético como virtud; ahora hemos de resaltar otro aspecto suyo, que son las normas. Las normas éticas no son convencionales, y tampoco leyes físicas: se pueden conculcar, aunque no impunemente: si se conculcan, algo le sucede al hombre. El hombre no es un ser anónimo. La anomía es una situación insostenible. La cultura, como continuación de la naturaleza, también tiene reglas. Por tanto la convencionalidad del lenguaje no es indicio de debilidad. Si el lenguaje se pareciera naturalmente a las cosas, sería arte mimético, no continuación de la naturaleza. Las palabras abren posibilidades desde las cosas, no las reflejan simplemente: abren el mundo de la creatividad cultural (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 170).

El lenguaje político debe ser siempre veraz.

Es deber de todo político consciente comprometerse con la verdad y no con el oportunismo político, aunque ello en ocasiones resulte incómodo. Considero, además, que hay una absoluta incompatibilidad entre el mandamiento cristiano de la verdad y el hecho de que se nieguen, falseen o distorsionen procesos históricos (FRANZ JOSEF STRAUSS, *Verdad e hipocresía en política*, en *El Mercurio*, 23.IV.1978, pág. 2).

Desgraciadamente se ha extendido un nuevo lenguaje relativista.

Nos introduce al fenómeno más importante y asombroso de nuestro tiempo, tanto más asombroso por pasar casi inadvertido: existe en la actualidad un lenguaje completamente nuevo del bien y el mal, que se origina en un intento de ir “más allá del bien y del mal”, y nos impide hablar ya con alguna convicción sobre el bien y el mal. Incluso los que deploran nuestra actual condición moral, lo hacen en el lenguaje mismo que ejemplifica esa condición (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, pág. 145).

La degradación del lenguaje causa un gran daño social

Desde su función original por la cual era el medio para mostrar la realidad y así permitirnos su comprensión, el lenguaje parece haberse convertido en un fin en sí mismo. En este proceso, el lenguaje –y porque está relacionado con él, también el pensamiento– parecen haber incrementado su importancia (el deber de llamar a las cosas por su nombre parece haber sido superado por el de calificar a las cosas ideológicamente). Pero, de hecho, el lenguaje ha sido degradado: la imputación al lenguaje de funciones que no le son propias le han hecho imposible cumplir la tarea para la cual se lo ha concebido. Y así se lo ha privado de su más esencial importancia (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 12).

Otra manifestación central de la cultura es la ciencia.

Entiendo investigación científica como una búsqueda sistemática de nuevo conocimiento. Y soy cuidadoso en el uso de las palabras que empleo. Digo búsqueda, no necesariamente creación: al comenzar una investigación científica nadie puede tener certeza del éxito (de otra manera no se trataría propiamente de una investigación, sino tal vez, por ejemplo, de una simple verificación), y es este éxito precisamente el acto que llamamos creación (IGOR SAAVEDRA, *Ciencia y Universidad*, Corporación de Estudios Contemporáneos, Santiago, 1979, págs. 115-6).

La ciencia va a veces muy por delante de las ideologías o doctrinas.

Ninguna de las ideologías contemporáneas está a la altura de la ciencia contemporánea. (...) Las ideas científicas de nuestro tiempo no están en ninguna ideología. Para mí el gran fallo de nuestro tiempo, la tragedia es ésta. La ciencia contemporánea no se refleja en este momento en ninguna doctrina (VINTILA HORIA, *En el espacio del exilio*, en Jaime Antúnez, Crónica de las Ideas, Andrés Bello, Santiago, 1988, pág. 121).

Por eso mismo, es necesario recordar la base ética de la ciencia y la tecnología.

El buen uso humano de la producción y de las cosas producidas implica la conjunción del saber ético y del saber científico-técnico. La técnica sin la ética es ciega; la ética sin la técnica es socialmente ineficaz. La persona éticamente incompetente queda, de antemano, sometida a las vicisitudes de la técnica. Pero la persona desprovista del saber científico-técnico tampoco puede hacerse cargo de las mediaciones del trabajo social, cuyo proceso se le aparece como ajeno e incomprensible (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 130).

El cientifismo es la deformación de la ciencia verdadera.

La ciencia, como conocimiento riguroso, atado a lo empírico, a lo que es experimentable, puede propiciar el desprecio de otros modos de conocimiento, que sean considerados "poco serios". Este exceso y unilateralidad en la valoración de la ciencia, fruto en muchos casos de su propia especialización, puede llegar a conformar una actitud explícita que defienda y trate de reducir todo el conocimiento humano a los proporcionados por ella. Eso es el "cientifismo" (RICARDO YEPES y JAVIER ARANGUREN, *Fundamentos de Antropología*, Eunsa, Pamplona, 1998, pág. 102).

En el uso de la tecnología podrían encontrarse en Chile acuerdos importantes.

La tecnología es uno de aquellos temas consustanciales al futuro de Chile como nación soberana que debiera estar por encima de las diferencias políticas. Esta aspiración no tendría por qué ser una utopía y es muy probable que el tema sea antes una zona de encuentro que otro espacio de disputa dentro de la sociedad chilena (JOSÉ PIÑERA, *Tecnología y desarrollo*, en *Economía y Sociedad*, N° 51, 1986, pág. 38).

La tecnología debiera además ayudar a la regionalización del país.

En nuestra vida cívica futura, en la que creo fundamental una efectiva regionalización y la disminución de Santiago como centro de poder, la tecnología ayudará como nada lo ha hecho hasta hoy. La capacidad de comunicación ya mencionada, unida a sistemas de transmisión de datos, documentos, etc., hace que ya hoy no sea necesario vivir al lado del poder para ejercer influencia y nuestra vida cívica futura debe fomentar esta tendencia para que los individuos puedan ejercitar toda su capacidad individual en cualquiera región del país que comprenda la necesidad de tener la tecnología adecuada, para que esa capacidad individual sea nacionalmente aprovechada (HERNÁN CUBILLOS, *Vida cívica en Chile hacia fines del siglo veinte*, versión mecanografiada de la conferencia dictada en la Universidad de Antofagasta, 12.VI.1987, págs. 14-5).

Pero la cultura es, sobre todo, un sistema de ideas.

La verdad es que las ideas son absolutamente importantes. Las masivas y aparentemente sólidas instituciones de cualquier sociedad —económicas, políticas, religiosas— están siempre a merced de las ideas en las cabezas de la gente que puebla estas instituciones. La influencia de las ideas es tan grande que un mínimo cambio en el clima intelectual puede transformar —quizás lentamente, pero de manera inexorable— una institución conocida en algo

irreconocible (IRVING KRISTOL, *Utopismo Antiguo y Moderno*, en Estudios Públicos, N° 33, 1989, pág. 358).

La libertad intelectual garantiza el desarrollo de las ideas.

Una nación que carezca de libertad intelectual tiene el triste destino de anquilosarse en el pasado, y vivir anacrónicamente a partir de viejas ideas que ya no funcionan o de nuevas ideas que de nada sirven si no pueden ser pensadas de verdad, es decir, libremente debatidas. Lo peor, sin embargo, es que de hecho, ninguna sociedad humana puede dejar de dudar y pensar. El pensamiento es la función respiratoria de la inteligencia. Si no hay libertad intelectual, habrá pensadores clandestinos y las ideas, un producto de contrabando (JORGE MILLAS, *Opiniones*, en Anuario de Filosofía jurídica y social, N° 2, 1984, págs. 32-3).

Esa libertad intelectual puede perderse fácilmente.

Sí, llegará el momento, si nos descuidamos, en que la pretensión de un hombre de pensar libremente parecerá no menos absurda que la ilusión de un buen mecánico que se esforzara en fabricar autos a mano para hacerle la competencia al señor Ford. Y por otra parte, por la misma razón. Pues el pensamiento libre cuesta mucho y en ciertos países ya está por las nubes: cuesta la vida (GEORGES BERNANOS, *La libertad ¿Para qué?*, Hachette, Buenos Aires, 1955, págs. 38-9).

La búsqueda cultural es apertura a lo trascendente.

La cultura humana siempre ha tenido que existir bajo la sombra de algo infinitamente más importante que ella misma. Si las personas hubiesen pospuesto la búsqueda del conocimiento y de la belleza hasta que estuviesen seguras, esa búsqueda nunca habría comenzado (CLIVE S. LEWIS, *The weight of glory*, en *The essential Lewis*, Collier, New York, 1988, pág. 372).

Las humanidades son la más alta expresión de la cultura.

Cada vez se hace sentir más vivamente la necesidad de una intensificación del cultivo de las humanidades “contrapeso” del avance científico y técnico. Se trata de algo mucho más positivo e interesante: que el hombre actual redescubra la riqueza de su propio ser, las dilatadas perspectivas de su conocimiento, y la fuerza creativa de su libertad. Este es el auténtico sentido de la cultura: el perfeccionamiento de las facultades del sujeto humano y, en definitiva, del hombre mismo (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*,

Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 108).

Un papel importante corresponde a la ciencia política.

Se entiende por restauración de la ciencia política el tomar conciencia de los principios, y no un retorno al contenido específico de un intento anterior. No es posible restaurar hoy la ciencia política volviendo al platonismo, al agustinismo o al hegelianismo; cabe aprender mucho, indudablemente, de los filósofos del pasado en lo que se refiere al alcance de los problemas y a su planteamiento teórico; pero la total historicidad de la existencia humana, esto es, el desarrollo de lo permanente en una concreción llena de sentido, imposibilita el formular de nuevo válidamente los grandes principios volviendo a una concreción anterior. De aquí que la ciencia política no pueda restaurarse a su condición de ciencia teórica en sentido estricto a través de un renacimiento literario de los logros filosóficos del pasado; hay que alcanzar de nuevo los principios a través de una labor teórica que parta desde la situación concreta, histórica, de cada período, teniendo en cuenta la totalidad de nuestro conocimiento empírico (ERIC VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968, pág. 12).

En concreto, ella debe explicar el sentido del régimen democrático.

Es de máxima urgencia que en la totalidad del mundo occidental se restablezca la cultura de la democracia como una materia propia de la vida escolar y de la vida académica. Ello no podrá lograrse sin una rehabilitación de las humanidades; vería con sumo placer que los futuros comandantes de sus fuerzas armadas no reciban sólo un entrenamiento técnico del más alto nivel, sino que también un nuevo curso de humanidades. Sin una educación ética y una instrucción cívica, ¿cómo podemos desear que nuestra juventud tenga alguna idea acerca de aquello por lo cual habrá de combatir? (JEAN MARIE BENOIST, *Cómo sobreviven las democracias*, en *Estudios Públicos*, N° 27, 1987, pág. 43).

Por eso, debe existir en la sociedad un importante grupo de intelectuales.

Es conveniente a la sociedad que haya entre sus miembros quien conserve el depósito de los valores especulativos necesarios para la misma definición del bien común práctico y para la defensa de los principios en que ella se apoya. Y de tal conveniencia surge, en su caso, la obligación, para el intelectual que cultiva esos valores, de proclamarlos y defenderlos en beneficio de la sociedad entera y aun cuando hubiese de hacer frente a toda ella o al poder del tirano (ANTONIO MILLÁN PUELLES, *La función social de los saberes liberales*, Rialp,

Madrid, 1961, pág. 127).

Aunque deben tener cuidado con la soberbia que puede cegarlos.

No es verdad... que haya persona alguna que constituya una autoridad *en todos* los terrenos para todas y cada una de las personas. Semejante autoridad –que se extiende a todos los campos imaginables– podría denominarse “autoridad absoluta”. Es evidente que no existe una autoridad humana absoluta. Esto debería ser esclarecedor; y sin embargo, ocurre una y otra vez que a ciertas personas se les atribuye tal autoridad. Y hasta se llega a un error todavía más funesto, a saber: “Existe una persona que en todos los terrenos es una autoridad para los hombres todos” (J. M. BOCHENSKI, *¿Qué es autoridad?*, Herder, Barcelona, 1979, pág. 50).

Algunos intelectuales han absolutizado su tarea y han dañado gravemente a la sociedad.

En los últimos doscientos años la influencia de los intelectuales ha crecido sostenidamente. Más aún, el surgimiento del intelectual secularizado ha sido un factor clave para la configuración del mundo moderno. Mirado en una perspectiva histórica amplia, es en muchos sentidos un nuevo fenómeno. Es cierto que en sus encarnaciones anteriores como sacerdotes, escribas o portadores de la memoria popular, los intelectuales han querido guiar la sociedad desde sus mismos comienzos. Pero en cuanto guardianes de culturas hieráticas, ya fuesen primitivas o sofisticadas, sus innovaciones morales e ideológicas quedaban limitadas por los cánones de la autoridad externa y por la herencia de la tradición. No eran ni podían ser espíritus libres, aventureros de la mente (PAUL JOHNSON, *Intellectuals*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1988, pág. 1).

Nuevas tesis revolucionarias se han dirigido a ellos.

Los primeros destinatarios del mensaje del Gramsci son los intelectuales. A ellos está dirigido (GIANFRANCO MORRA, *Entrevista*, en *La Nación*, 15.XI.1987, pág. IV).

En algunos casos, terminan descubriendo su error.

Han elegido caminos reñidos con la libertad. Yo también lo he hecho. Fue una gran equivocación y fue la gran confusión de los intelectuales modernos. Pero, creo que estamos de vuelta (OCTAVIO PAZ, *Del Jacobinismo a la Gironda*, en Jaime Antúnez, *Crónica de las Ideas*, Andrés Bello, Santiago, 1988, pág. 39).

VI

LOS GRUPOS SOCIALES

La sociedad no es una masa informe.

La masa es un producto de los ideólogos. El pueblo es un producto de la naturaleza infinitamente diversa, infinitamente dúctil, infinitamente viva. ¡Oh! Pueden intentar hacer de un pueblo una masa. Hitler lo intentó, Lenin y Stalin lo intentaron, y Mao también. Pero la naturaleza recobra siempre sus derechos, y, así como la vegetación multicolor acaba por penetrar las murallas y hacerlas estallar, el pueblo acaba por levantarse y derribar el peso inhumano de la masa. La diversidad reclama siempre sus derechos a lo indiferenciado (LOUIS PAUWELS, *Manifiesto en la noche*, Emecé, Buenos Aires, 1980, págs. 31-2).

La masa puede producir graves daños en la sociedad.

La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1964, pág. 42).

En el tejido social, para que no se masifique, deben estar presentes ricas fuerzas espirituales.

El manantial de fuerza o impotencia de una sociedad lo constituye el nivel espiritual de su vida; sólo después viene el nivel de industrialización. La sola economía de mercado e incluso la abundancia global no pueden ser la meta de la humanidad. La pureza de las relaciones sociales es más importante que el nivel de abundancia. Si en una nación se agotan las fuerzas espirituales, ni la mejor estructura del régimen ni el más importante desarrollo industrial la salvarán de su muerte (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 65).

Los grupos de personas más capaces deben cumplir un papel fundamental en la sociedad.

Ninguna nación sobrevive sin una aristocracia genuina que proporcione una dirección en todos los aspectos de la vida. Si un pueblo repudia la verdadera

aristocracia, tendrá que soportar una escuálida oligarquía. La república no puede durar sin hombres de talento superior que la sostenga, y esto en América o en cualquier otra parte (RUSSELL KIRK, *Un Programa para conservadores*, Rialp, Madrid, 1957, pág. 83).

Un complejo proceso de selección forma las elites sociales.

En todos los sectores de la actividad humana hay quienes desempeñan su función mejor que otros. Los más capaces constituyen las elites o aristocracias del mérito. Estas minorías se seleccionan a sí mismas por cooptación e imponiendo su autoridad en dura concurrencia. No es el sufragio universal el que determina quién es el mejor físico o el mejor neurólogo. Y algo análogo acontece en el ámbito de la gobernación. El problema político consiste en que la jerarquía administrativa u oficial coincida con la jerarquía natural o real. Las genuinas elites no son producto del nombramiento nominal, sino de la vida. A las minorías superiores no las designa ni el dedo de la mayoría, ni el dedo del autócrata, hay que ir a buscarlas allí donde ellas han germinado y han madurado a través de un complejo y laborioso proceso de selección (GONZALO FERNÁNDEZ, *El método y el ideario conservadores*, en *Política*, N° 11, 1987, pág. 20).

Dentro de los sectores más capaces, los que más saben deben aconsejar a los que gobiernan.

Para que la libertad subsista, los sabios no deben gobernar, sino aconsejar con su autoridad, y controlar con su función de consejo, aunque no se lo pidan, los actos de la potestad. El abuso contrario es integrar el sabio en el gobierno, es lo que, con mayor o menor acierto, en cuanto a las ocasiones o personas, se ha venido motejando de “tecnocracia”. En verdad, el abuso de la tecnocracia de hoy no es más que un nuevo aspecto de la pertinaz confusión entre la potestad y la autoridad (ÁLVARO D’ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, págs. 93-4).

La intervención de los más preparados debe estar llena de realismo.

No tiene nada de extraño que los más preparados culturalmente intervengan con un peso propio en la vida política; extraño sería lo contrario. Pero resulta en algunos casos, insoportable que esas intervenciones tengan el aire de un cierto despotismo intelectual ilustrado sobre el resto de la población. No se puede evitar que, en igualdad de condiciones, el que más sabe, pueda más, entre otras razones porque tiene acceso más fácilmente a los medios de expresión de la opinión pública. Pero no deja de ser irritante la tardía vocación

iconoclasta de una parte de los profesionales “superiores”. Tradicionalmente han encarnado la definición más exacta del espíritu de cuerpo: han defendido antes que nada los privilegios del grupo; han trabajado para que el cuerpo no se ampliara y no hubiese que repartir lo mismo entre más comensales; se han beneficiado de una renta muy por encima de la del ciudadano medio, con la ventaja adicional de que escapaban y escapan con más facilidad de las manos del Fisco. Después de este largo historial pequeño burgués, algunos –porque naturalmente estos trazos no corresponden a la totalidad, ni siquiera a la mayoría de los libres profesionales–, y como para purgarlo, sienten en sus carnes la llamada del proletariado, y se convierten en factores de una revolución desde arriba, con todos los acentos del tradicional “socialismo de cátedra” (RAFAEL-GÓMEZ PÉREZ, *Introducción a la política activa*, Emesa, Madrid, 1978, págs. 178-9).

Quienes ejercen liderazgo no deben temer a la soledad o a la incompreensión.

Cuando uno polemiza desde la soledad de una abrumadora minoría, aprende que sólo una argumentación seria, objetiva y respetuosa puede conseguir alguna audiencia o interés. Junto a ello, también sufre la experiencia de comprobar que para otros ni siquiera eso despierta respeto, sino que –casi al revés– los mueve a exacerbar aún más los ataques personales, llevándolos incluso al terreno de la injuria o de la ridiculización. Entonces uno percibe el imperativo de robustecer la epidermis, el propio espíritu, hasta hacerlo inmune a esas armas. He visto después a muchas personas talentosas y valientes, sucumbir ante el riesgo de la injuria y la ridiculización. Por eso, para actuar en la vida pública, atribuyo una importancia decisiva a forjarse la fortaleza necesaria a fin de no ser mellado por ellas, obtenido lo cual brota una serenidad interior indestructible, que termina enervando la eficacia de esos instrumentos del adversario. Pocas cosas me parecen tan fundamentales como ésta en la formación de la disciplina que requiere el quehacer público (JAIME GUZMÁN, *Escritos personales*, Zig-Zag, Santiago, 1992, págs. 39-40).

La Historia de Chile nos muestra la conformación de los sectores dirigentes.

- a) Lo sano de mis intenciones y el feliz resultado de ellas, serán la mejor garantía de mis operaciones; de nada me acusa mi conciencia; ella siempre será tranquila al frente de la misma impostura y de los inicuos (BERNARDO O'HIGGINS, *Archivo O'Higgins*, Academia Chilena de la Historia, Santiago, 1949 y ss., Tomo VIII, pág. 157).
- b) Soy el hombre menos temible, porque mis inseparables deseos de orden, mi genial inclinación al bien público, mi absoluta falta de aspiraciones ni a la gloria, ni al brillo, ni a empleos de ninguna clase, no pueden infundir recelo

alguno: soy un mentecato en el entusiasmo por una decente consecuencia y por la concordancia de mis palabras con mis obras: he asegurado mil veces que no mandaré al país, ¿y podrá temerse una monstruosa contradicción de mi parte? (DIEGO PORTALES, *Epistolario*, s/i, Santiago, 1936, Tomo I, pág. 468).

- c) Sigo afirmando que no tienen derecho a gobernar hombres los que son incapaces de dominar sus ímpetus y sus pasiones. La vida me ha dado control absoluto sobre mí mismo (ARTURO ALESSANDRI, *Mensaje leído por S.E. el Presidente de la República, en la apertura de las sesiones ordinarias del Congreso Nacional*, s/i, Santiago, 21.V.1933, pág. 5).
- d) Con mi desprendimiento personal, con una vida sencilla y despojada de todo boato, he querido dar el ejemplo de lo que pienso son las normas a que deben ajustarse quienes actúan en la vida pública (JORGE ALESSANDRI, *Mensaje al Congreso Nacional al inaugurar el período ordinario de sesiones*, 1964, s/i, pág. 616).

Para Chile es fundamental contar con un notable grupo dirigente.

En la generación joven hay gente que destaca por lo emprendedora, audaz y generosa. En sectores mayores aparecen hombres superiores por su capacidad y su cultura. La clase media emerge ahora como un vasto e impetuoso sector dedicado a tareas económicas, sustituyendo a aquel otro, profesional burocrático, que gravitó por años sobre el país sin beneficios mayores y, en ocasiones, parasitariamente. Se funden además en esa clase media actual, sectores que provienen del estrato alto y que aportan a ella su estilo y sus valores. También hay cambios importantes en el comportamiento de los empresarios. Los actuales, formados en un régimen de libertad económica, y con una preparación profesional que sus antecesores desconocían, podrán tener mejor destino que los anteriores. Pero es esencial mantener apartado al sistema económico de las concomitancias y colusiones gubernativas que en el pasado no sólo arruinaron a las empresas, sino destruyeron también el orden político (PEDRO IBÁÑEZ, *El destino de Chile*, en *Política*, N° 19, 1989, pág. 17).

Es en el sacrificio donde se consolida la vocación del auténtico dirigente.

Creo más indispensable que nunca reforzar nuestra convicción de que, después de Dios, nos debemos a Chile, que tanto nos significa en su pasado y de cuyo futuro tendremos que responder —en forma anónima, pero no por eso menos real— ante las generaciones que vengan. Cuanto podamos tener que sufrir y perder por el bien de Chile, hay que tomarlo como un signo de la Providencia y como el necesario sacrificio que entraña el cumplimiento del

deber (JAIME GUZMÁN, *Escritos personales*, Zig-Zag, Santiago, 1992, págs. 84-5).

Los sectores dirigentes deben estar en estrecho contacto con toda la sociedad.

Una sociedad está en peligro de desintegrarse cuando hay falta de contacto entre personas de diferentes esferas de actividad, entre las mentes políticas, científicas, artísticas, filosóficas, religiosas. Esta separación no puede ser reparada por la organización pública. No es cuestión de reunir en comisiones a los representantes de distintos tipos de conocimiento y experiencia, de llamar a todos para aconsejar a los demás. La élite debe ser algo diferente, algo compuesto en forma mucho más orgánica que un jurado de bonzos, caciques y caudillos (THOMAS S. ELIOT, *Notas para la definición de la cultura*, Emecé, Buenos Aires, 1952, págs. 125-6).

Se debe poner especial atención a las clases medias en expansión.

Esas clásicas formaciones sociales que son las clases medias se expanden y el proletariado tiende a extinguirse. Y estos dos fenómenos paralelos son las verdaderas causas de que en Occidente, el comunismo se torne eurocomunista, y el socialismo socialdemócrata, o sea, de que las ideologías más o menos marxistas pierdan pugnacidad y sus dirigentes se moderen. No es tanto que sus ideólogos se desdogmaticen o que sus políticos renuncien a la demagogia; es, sobre todo, que el modelo económico de iniciativa privada y de mercado, aplicado para el mundo libre, y, en último término, la progresiva racionalización de la convivencia, están produciendo tan monumentales transformaciones sociales que los líderes más radicales se van quedando sin un proletariado al que incitar a la revolución. Y, aunque con intensidad menor, una sintomatología similar empieza a revelarse en el resto de nuestro planeta (GONZALO FERNÁNDEZ, *La extinción del proletariado*, en *Razón Española*, N° 34, 1989, págs. 149-50).

Los mejores esfuerzos deben dirigirse a la erradicación de la pobreza.

Se hace indispensable mantener el acento de la estrategia económica-social gubernativa, en cuanto a destinar una atención preferente a erradicar la extrema pobreza como un imperativo ético irrenunciable, y como uno de los objetivos nacionales prioritarios, cuyo cumplimiento por parte del Estado –en su tarea redistributiva– constituye una de sus actuales misiones más propias e indelegables (JAIME GUZMÁN, *El sentido de la transición*, en *Realidad*, N° 38, 1982, pág. 15).

Para seguir por este camino, deben cuidarse bien los recursos.

La primera prioridad de (un) Gobierno es tratar de usar bien los recursos que ya tiene destinados a la satisfacción del fin social. ¿Cómo distribuir estos recursos en la forma más eficaz posible? Si la estructura administrativa lo permite, el ideal es llegar con subsidios directos al individuo que se ha definido como sujeto de subsidio. Este mecanismo que puede ser más costoso al principio a causa de tener que identificar a las personas, resulta a la larga más barato, pues minimiza las filtraciones de los subsidios hacia otros sectores (MIGUEL KAST, *Política económica y desarrollo social en Chile*, Gabriela Mistral, s/i, s/f, pág. 14).

Todo lo que se haga por la formación de los más pobres es decisivo en países como el nuestro.

No se puede eliminar por ley la existencia de la pobreza en tales países. El estado de subdesarrollo de una economía se deriva de la baja productividad de una gran masa de personas. La única forma probada y verdadera para salir de ese estado es mejorar fundamentalmente su productividad. Para esto, el camino más lógico es la inversión en el capital humano. El segundo camino evidente es la acumulación de capital físico, que aumenta lo que llaman los economistas la productividad marginal de la mano de obra. En general, se ha visto que donde se ha realizado una inversión adecuada en el capital humano, donde la sociedad posee una fuerza laboral capacitada para utilizar la tecnología moderna, y donde el gobierno proporciona un medio favorable para la acumulación de capital en el país y posiblemente para sus importaciones del exterior, el capital social aumenta de modo de permitir que los salarios reales de la fuerza laboral suban en forma substancial (ARNOLD C. HARBERGER, *Políticas y crecimiento económico*, en *Estudios Públicos*, N° 22, 1986, pág. 79).

La pobreza no debe dejar insensible a nadie.

El deber del hombre consiste de tal manera en ser rico, que la presencia de un solo pobre clama al cielo, como la abominación de Sodoma, y despoja a Dios mismo, obligándolo a encarnarse y a vagabundear escandalosamente sobre la tierra, sin más vestidos que los andrajos de sus Profecías (LEÓN BLOY, *Exégesis de lugares comunes*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1977, págs. 23-4).

La opción por los pobres debe ser genuina.

“Optar” por los pobres supone respetar al pobre en su misma calidad de tal. No mitificarlo o “mesianizarlo” como para hacer de él una pura abstracción

manipulable políticamente a voluntad. Se diría que se lo hace etéreo para manipularlo mejor, más profunda y más totalmente, para apropiarse de él (FERNANDO MORENO, *Iglesia, política y sociedad*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1988, pág. 179).

En la pobreza está el germen de la envidia.

Yo supongo que la principal raíz psicológica de la posibilidad de envidiar es una falta de autoconfianza en nuestro propio valor, combinada con un sentimiento de impotencia. Nuestro modo de vida no es grato, y nos sentimos incapaces de cambiarlo o de alcanzar los medios de hacer lo que aún queremos hacer. Por el contrario, el que está seguro del valor de su proyecto de vida y de su capacidad de realizarlo no se entrega al rencor ni está celoso de su buena fortuna. Aunque pudiera, no desearía ni desea rebajar el nivel de ventajas de los otros a costa propia, por mínima que ésta fuese. Esta hipótesis implica que los menos favorecidos tienden a ser más envidiosos de los más favorecidos, cuando menos seguro sea su autorrespeto y mayor su convicción de que no pueden mejorar sus proyectos (JOHN RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, págs. 590-1).

La pobreza ha sido el caldo de cultivo del marxismo.

No hay que cegarse, hay que aprender de la experiencia y hay que saber descubrir lo bueno que hay en todas partes. Hay en el pobre un profundo anhelo de justicia y reconocimiento que está en el nervio del cristianismo y su sentido del amor y de la persona humana. Es en esas células vivas donde el marxismo creció como un motor. Su fuerza no se explica por lo maligno, sino por la vida verdadera que supo descubrir aunque haya sido para aniquilarla. Un sentido popular de la política debe comprender esto muy bien y discernir estos hechos con la mayor precisión a fin de eliminar todas las huellas del viejo mal y recuperar las energías legítimas que lo alimentaron (JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN, *Cuestiones fundamentales para una política actual*, en Pablo Longueira, *Mi testimonio de fe*, Grijalbo, Santiago, 2003, pág. 180).

Un gran capital social es una adecuada filosofía del trabajo.

Por encima de todas las cosas hay necesidad de una adecuada filosofía del trabajo que lo entienda no como lo que ha llegado a ser, una tarea inhumana a ser reemplazada tan pronto como sea posible por la automatización, sino como algo “decretado por la Providencia para el bien del cuerpo y del alma del hombre”. Después de la familia, son el trabajo y las relaciones establecidas por el trabajo los que representan el verdadero fundamento de la sociedad.

Si los fundamentos son inseguros, ¿cómo podría ser segura la sociedad? Si la sociedad está enferma, ¿cómo podría dejar de ser un peligro para la paz? (E. F. SCHUMACHER, *Lo pequeño es hermoso*, Orbis, Buenos Aires, 1983, pág. 37).

Hay en el trabajo una nobleza intrínseca.

Hemos redescubierto que el trabajo es bueno en sí mismo y de por sí; que nos ennoblece a todos crear y contribuir, no importa cuan humildes sean al parecer nuestras tareas (RONALD REAGAN, *Mensaje sobre el estado de la Unión*, Servicio de cultura y prensa de la Embajada de los EE.UU. de América, 8.II.1985, pág. 13).

Es bueno experimentar los dolores y sufrimientos de los trabajos manuales más duros

El trabajo manual, todos lo sabemos, sea porque suele cumplirse a pleno aire, sea porque la fatiga de los músculos resulta menos mala que el agobio del cerebro, puede salvar en nosotros, junto con la salud, la índole jocunda, el natural alegre. Manejada con tino, y más como distracción que como faena, la labor manual se vuelve el mejor camarada y un amigo eterno. Añádase a esto aún el hecho de que su experiencia nos hace entender la vida de la clase obrera. El tajo absoluto que divide, para desgracia nuestra, a burgueses y trabajadores, viene en gran parte de la ignorancia en que vivimos sobre la rudeza que hay en el trabajo minero, en la pesquería, en ciertas industrias que son mortíferas y también en la agricultura tropical. Quien no haya probado alguna vez en su carne le encorvadura del rompedor de piedras o la barquita pescadora que cae y levanta entre la maroma de dos oleajes y quien no haya cortado tampoco la caña en tierras empantanadas, ni haya descargado fardos en los malecones, no podrá nunca entender a los hombres toscos de cara malengastada y alma ácida que salen de esas bregas. Y estos hombres suelen ser los padres de aquellos niños duros de ganar y conllevar que se sientan en nuestras escuelas (GABRIELA MISTRAL, *Páginas en Prosa*, Kapelusz, Buenos Aires, 1965, pág. 10).

La riqueza se fundamenta en el trabajo.

El trabajo es, en efecto, la raíz de toda riqueza e incluso del genio que casi siempre emana del sudor. Pero sin un concepto de metas y propósitos, los trabajadores bien remunerados consumen o gastan todo lo que ganan (GEORGE GILDER, *Acerca de la riqueza y la pobreza*, en Estudios Públicos, N°24, 1986, pág. 122).

Siendo el pleno empleo un objetivo, hay que tener cuidado con los medios para lograrlo.

En todos los casos, la clave del pleno empleo reside en la flexibilidad de los salarios, lo que no significa su baja general, sino su adaptación caso por caso a la situación de la empresa (GUY SORMAN, *La solución liberal*, Atlántida, Buenos Aires, 1984, pág. 195).

La actividad sindical no puede entorpecer tampoco el legítimo trabajo.

Algunos dirigentes laborales temen a la libertad sindical, y la contraponen a la unidad de los trabajadores. Al parecer se cree que la motivación sindical es tan débil en la voluntad de los trabajadores, que requiere de una ley para establecerla, y que si se les da libertad a los trabajadores para elegir el grado de organización sindical que ellos necesiten, no tendrán la capacidad para encontrar el nivel de la organización que más conviene a sus intereses. No hemos aceptado tales argumentos que sólo reflejan miedo a la libertad social, porque creemos firmemente en la capacidad del trabajador chileno para adoptar las decisiones correctas en su vida laboral (JOSÉ PIÑERA, *Plan laboral: una respuesta para el dilema sindical de una sociedad libre*, en *Realidad*, N° 12, 1980, pág. 46).

Fruto del trabajo, la propiedad es un bien deseable.

La propiedad es la primera relación a través de la cual el hombre y la naturaleza toman contacto (ROGER SCRUTON, *The meaning of conservatism*, Mac Millan, Londres, 1984, pág. 31).

La propiedad debe usarse con moderación.

La propiedad moderada, que no oprime a los demás, forma parte del concepto de personalidad y confiere estabilidad al ser humano. Y un trabajo hecho a conciencia y pagado justamente es una forma de ayuda mutua entre la gente y provoca sentimientos de benevolencia entre ella (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 47).

La propiedad facilita la vida y la libertad.

La propiedad está estrechamente relacionada con la vida y la libertad. Uno de los prerequisites de la libertad es ser y actuar. La propiedad es tan antigua como la vida y la libertad y también reviste la misma importancia

(GOTTFRIED DIETZE, *En defensa de la propiedad*, Centro de estudios sobre la libertad, Buenos Aires, 1988, pág. 72).

Libertad personal y criterio social concurren en la propiedad.

El tema de la propiedad es naturalmente un tema central. Para mí la propiedad está arraigada en una vocación individualista, que es muy fuerte en el hombre. A través de la propiedad lo que se manifiesta es esa voluntad de soberanía individual que creo que es inerradicable. Es una de las más antiguas expresiones de lo que podríamos llamar la cultura occidental. En otras culturas tal vez no, pero en nuestra tradición indiscutiblemente que sí. Y esa vocación individual y de soberanía se expresa en la adquisición de un cierto espacio, que está dado por los útiles, por los objetos, el resultado de un trabajo, la casa donde se vive, el producto de un esfuerzo. Y eso es sano y es útil, pues es una manera de manifestar esa voluntad de libertad. En ese sentido la propiedad es una garantía de libertad. Una garantía de libertad no solamente frente al Estado, sino que frente a los otros hombres. Y ese derecho debe ser preservado y defendido, con un criterio siempre social (MARIO VARGAS LLOSA, *Recriminación a Fantasmas del Utopismo*, en Jaime Antúnez, *Crónica de las Ideas*, Andrés Bello, Santiago, 1988, pág. 27).

La sociedad toda se beneficia del derecho de propiedad.

Sólo se vive en una atmósfera de bienestar material, libertad personal y autorrealización espiritual en las sociedades que garantizan sólidamente el derecho de propiedad. Tales sociedades, que a la vez son las más prósperas, productivas y progresistas, tienen un rasgo derivado del anterior: la difusión del poder económico y la descentralización de las decisiones (HERMÓGENES PÉREZ DE ARCE, *Sí o no*, Zig-Zag, Santiago, 1988, pág. 141).

Debe procurarse la orientación social de la propiedad.

Agreguemos que ya en tanto que trabajo, la propiedad personal está orientada de una cierta manera hacia el servicio de la comunidad; por lo cual, una de las justificaciones de la propiedad privada es su eficiencia social: se cuida más aquello que es de uno, lo que constituye una garantía de paz social y buen orden (GEORGE COTTIER, *Los fundamentos personalistas de la propiedad*, *Examen filosófico*, Universidad de Talca, Talca, s/f, pág. 32).

Junto al trabajo, se ha de saber usar el tiempo libre.

Esta era tiene muchos elementos: la reducción de la semana laboral, la

ampliación de las vacaciones y fiestas, el adelanto de la edad de retiro, el aumento de la longevidad, las ayudas de la seguridad social, el paro juvenil, el aumento del número de ricos que se niegan a participar política o económicamente en la vida social, etcétera. Lo que comparten todos estos diversísimos grupos de personas es tiempo libre; mucho más tiempo libre del que habían disfrutado los hombres en toda la historia. Incluso en Roma, que tenía una clase dominante dedicada al ocio y una clase también desocupada que dependía para su diversión y subsistencia de la gratuidad del “pan y el circo”, las cifras de los ociosos eran incomparablemente más reducidas que en nuestros días (ROBERT NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981, pág. 483).

Desgraciadamente, toda una industria mundial se orienta a la mala utilización del tiempo libre.

Es lamentable que reine, en la sociedad moderna, un sobreexcitante clima sexual y que la desverguenza, por ejemplo, en la vida de diversiones o en la propaganda, se abra camino públicamente. Un ataque refinadamente dirigido contra toda clase de pudor, contra el pudor espiritual y sobre todo contra el sexual, está en marcha (JOSEPH HÖFFNER, *Matrimonio y Familia*, Rialp, Madrid, 1962, pág. 22).

La pornografía ataca reductos íntimos de la persona humana.

La pornografía desmitifica esa relación, dejando el componente meramente sexual de las relaciones macho-hembra sin sus acompañamientos eróticos, románticos, morales e ideales. Alimenta y estimula el deseo que los hombres sienten por las mujeres y su ilimitada, aunque empobrecida, satisfacción. Contra esto es contra lo que están las antipornógrafas feministas, no contra la degradación de los sentimientos o contra la amenaza a la familia. Por eso es por lo que exigen de censura a la pornografía homosexual. Por definición, ésta no es cómplice de la dominación de los hombres sobre las mujeres e incluso ayuda a socavarla. En realidad, las feministas favorecen el papel desmitificador de la pornografía. Ésta descubre la verdadera naturaleza de las antiguas relaciones. Su finalidad no es remistificar los obsoletos sistemas, sino empujar hacia el reino de la libertad. No están a favor de una vuelta a las antiguas historias de amor del tipo *Breve interludio*, que confería un romántico encanto a la relación amorosa. Saben que eso ha muerto, y están ahora eliminando las últimas, desesperadas y semicriminales reliquias de una clase de deseo que no tiene ya lugar en el mundo (ALLAN BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza-Janés, Barcelona, 1989, pág. 107).

También la droga busca aprovechar las debilidades humanas.

Tal vez se pudiera pensar que el uso de las drogas tiene su apoyo en la tendencia universal del hombre a huir del dolor, del hastío y de la depresión. Reciedumbre, autonomía, sentido de la responsabilidad, parece que son objetivos de la educación vinculados a la inmunidad del joven frente al peligro y a la incitación de la droga (VÍCTOR GARCÍA HOZ, *Familia, sexo, droga*, Rialp, Madrid. 1976, pág. 127).

Además, hay que cuidar el medio ambiente en el que se desenvuelve el uso del tiempo libre.

La problemática del medio ambiente plantea a todos los chilenos un problema moral, en definitiva moral, de la mayor trascendencia y que, como ya se señaló, es también un problema global. Esto es, es un problema del planeta Tierra, pero que por cierto, en particular incide sobre nosotros. El problema puede reducirse a señalar que nos enfrentamos con una cuestión ética fundamental que tal vez nunca antes la civilización humana hubo de enfrentar y que consiste en que debemos hacernos cargo de la responsabilidad de garantizar la existencia de un planeta habitable, es decir, un planeta donde pueda darse la vida como la conocemos hoy, garantizar esa existencia, digo, a las generaciones que todavía tienen que nacer. Ese es, ni más ni menos, el dilema moral de nuestra época: garantizar la vida a los que todavía no nacen (IGOR SAAVEDRA, *Presentación del libro "Educación ambiental"*, en *Academia*, N° 12, 1985, pág. 243).

La naturaleza genera vínculos fuertes entre las personas y su Patria.

La tierra ha recibido para algo la propiedad maravillosa y bendita de fructificar. Aquellos que no son capaces de recibir esta propiedad de la tierra están perdidos. (...) El debilitamiento del vínculo con la tierra es un grave peligro para el carácter de un pueblo (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 42).

Pero no se trata de divinizar a la naturaleza.

En realidad los defensores de los principios cristianos deberían abrigar muchas sospechas ante cualquier filosofía que otorgue "derechos" (en un mismo plano con los derechos que la doctrina cristiana concede a los seres humanos) a los objetos naturales (PAUL JOHNSON, *¿Ha muerto el totalitarismo?*, en *El Mercurio*, 9.IV.1989, pág. E13).

VII

EL PODER Y EL ESTADO

El poder es al mismo tiempo capacidad de mandar y obediencia.

La cuestión central y permanente para toda reflexión de teoría política es la de quién, en cualquier sociedad, debe mandar y quién obedecer. Pero, así planteada, la cuestión resulta insoluble, incluso incomprensible, pues se olvida que el mandar es, a su vez, un modo de obedecer. De hecho, todo poder humano es siempre delegado: quien manda es, a su vez, un mandado. Sin esta perspectiva, el tema resulta ininteligible (ÁLVARO D'ORS, *La Violencia y el Orden*, Dyrsa, Madrid, 1987, pág. 47).

En toda sociedad es necesario el poder.

Se llama poder la disposición personal de los medios necesarios para organizar efectivamente la convivencia de un grupo social. Por su carácter directivo, la función del poder se ha equiparado desde antiguo a la del timonel de una nave, y por eso se llama gobierno (ÁLVARO D'ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, pág. 111).

De su ejercicio se siguen sus efectos propios.

Poder, según su concepto más general, es la capacidad de producir efectos, y la medida del poder se calcula por la medida de sus efectos (HELMUT KUHN, *El Estado*, Rialp, Madrid, 1979, pág. 101).

Y también los riesgos de usarlo para fines torcidos.

La tentación del poder oculta algo sumamente péfido, falaz y ambiguo: por un lado, el poder político ofrece al hombre una oportunidad espléndida de convencerse, desde la mañana hasta la noche, de que realmente existe y de que tiene una identidad que, de forma muy llamativa, se inscribe por sus palabras y sus hechos en el mundo que le rodea. Pero, al mismo tiempo, ese poder político y todo lo que le corresponde lógicamente oculta un enorme peligro: que nos despoje de nuestra existencia y nuestra identidad, lenta pero irreversiblemente, fingiendo confirmarlas (VÁCLAV HAVEL, *Discursos Políticos*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, pág. 162).

Pero no es el poder la única capacidad social.

El poder se hace absoluto cuando se transforma en el expediente a través del cual la sociedad escoge resolver sus problemas (GEORGE C. ROCHE III, *Power*, Foundation for Economic Education, New York, 1967, pág. 33).

Siempre requiere el poder de un reconocimiento social.

El reconocimiento social del poder, que lo convierte en potestad, depende de la convicción expresada por un saber personal socialmente reconocido que se llama autoridad. El reconocimiento social de la autoridad depende del sistema organizativo mantenido por la potestad. En la medida en que un saber personal no es reconocido socialmente, queda reducido a pura ciencia o conocimiento sin autoridad. Así la autoridad es a la ciencia lo que la potestad es al poder: su forma socialmente reconocida. Para el recto desarrollo de la libertad personal de todo grupo, es necesario que la potestad se apoye siempre en la autoridad, pero que no se confunda con ella; corresponde a un exceso del Estado moderno el confundir la autoridad con la potestad superior o la tenida por legítima (ÁLVARO D'ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, pág. 112).

El poder se distingue claramente de la autoridad.

El más grave problema de la vida política moderna estriba precisamente en no querer reconocer esta necesaria escisión entre la prudencia de la potestad y la de la autoridad. En otros términos, se pretende dar potestad al técnico como simple complemento del gobernante, en vez de mantenerle en su propio papel de simple consejero. Esto es, el hombre de gobierno moderno, cuando no pretende él mismo saberlo todo, pone el conocimiento del técnico a su servicio, en vez de respetar la autonomía del mismo en función de consejo (ÁLVARO D'ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, pág. 93).

Y la autoridad no es ni fuerza bruta ni pura argumentación igualitaria.

Cuando se usa la fuerza, la autoridad ha fallado. La autoridad es incompatible también con la persuasión, porque ésta presupone la igualdad y se expresa a través de un proceso de argumentación. Cuando se usan argumentos, la autoridad queda suspendida. Contra el orden igualitario de la persuasión se afirma el orden de la autoridad, que es siempre jerárquico. Si se puede definir la autoridad, debe considerársela entonces como algo a la vez distinto de la coerción y de la persuasión argumentativa (HANNAH ARENDT, *Between past and future*, Penguin, New York, 1993, pág. 93).

Quienes tienen el poder han de contar con la colaboración de quienes tienen el saber.

Ningún gobierno tiene razón para sentirse fuerte si no cuenta con el respaldo de los portadores del saber, de las personas más competentes por su ciencia y experiencia en los distintos campos de la vida colectiva. Por eso, el gobierno fuerte supone alguna solución institucional para la relación entre Potestad y Autoridad, de suerte que quien tiene el poder pueda contar con el concurso de quienes tienen el saber. En otras palabras, no es posible establecer un gobierno fuerte sin institucionalizar de algún modo el consejo político o función consultiva (BERNARDINO BRAVO, *Gobierno fuerte y función consultiva*, Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile, Santiago, 1984, pág. 59).

El poder se ejerce en el Estado.

Estado es la forma de comunidad concebida como unidad de acción, mediante la cual el hombre, agregando la voluntad individual a la voluntad común, actúa creando una comunidad y haciendo historia (HELMUT KUHN, *El Estado*, Rialp, Madrid, 1979, pág. 57).

El Estado tiene perfecciones necesarias para la vida social.

No se puede considerar al Estado como a una sociedad para el comercio de pimienta, café, indiana o tabaco o cualquier otra cosa de tan poca monta, tomándola por una sociedad de insignificantes intereses transitorios susceptible de disolverse a gusto de las partes. Hay que mirarlo con mayor respeto, porque no es una asociación cuyo fin sea el de asegurar la grosera existencia animal de una naturaleza efímera y perecedera. Es una asociación que participa de todas las ciencias, de todas las artes, de todas las virtudes y perfecciones. Pero como muchas generaciones no bastan para alcanzar los fines de semejante asociación, el Estado se convierte en una asociación no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y aquellos que van a nacer (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, pág. 237).

Hay concepciones que desvirtúan el papel del Estado.

El Estado es un aparato jurídico-administrativo por cuyo intermedio la voluntad política cree en nuestros días poder organizar lo más eficazmente posible el orden público y la concordia internos, así como la seguridad externa. En esta calidad, el Estado es un medio que, ya por su origen histórico, cumplía una función moderadora. Se llama estatismo a la doctrina

que renuncia a considerar al Estado como un medio para transformarlo en un fin, al cual se subordinan imperativamente todas las demás actividades humanas. Se puede lamentar, pero no se puede negar, que históricamente han sido las ideologías revolucionarias los principales artífices del estatismo (JULIEN FREUND, *La crisis del Estado y otros estudios*, Universidad de Chile, Santiago, 1982, pág. 35).

Y, a veces, quienes parecen antiestatistas son quienes mejor lo entienden.

Se dice de Miguel y de muchos de los presentes que somos antiestatistas. La extraña verdad es que los que más han hecho por el perfeccionamiento y dignificación del concepto de Estado son, en este caso, los detractados. Ser enemigo de un Estado débil y blandengue frente a las presiones; del Estado burocrático y servido por personas que piensan escalar y jubilar pronto; de pasapapeles que no están dispuestos a correr el riesgo de una decisión; ser enemigos, en fin, de un Estado llevado por el viento de otros poderes, no es ser antiestatista. Hacer que la función del Estado, ejercida por el gobierno de turno, sea eficaz en aquello donde es irremplazable: en la administración de justicia, en la redistribución de oportunidades, en la defensa nacional y la policía, en la atención de los más desvalidos, en suma, ser partidario de un Estado fuerte, eficaz, justo y de dimensión adecuada, es no sólo defender efectivamente su subsistencia, sino ponerlo como base central indispensable de una convivencia ciudadana libre en un ambiente de prosperidad (PABLO BARAONA, en Joaquín Lavín, *Miguel Kast. Pasión de vivir*, Zig-Zag, Santiago, 2003, págs. 121-2).

La actividad del Estado debe estar regulada por principios claros

El principio de las autonomías sociales da lugar al más conocido principio de subsidiaridad. Bien mirado el tema, se trata de la otra cara de la misma moneda. En efecto, si toda sociedad intermedia debe disfrutar de autonomía para orientarse a sus fines propios y específicos, no resulta lícito que otra sociedad mayor a ella —y muy especialmente el Estado— asuma lo que aquella sociedad menor puede hacer por sí misma. La razón de lo señalado es meridiana. Las sociedades mayores, incluido el Estado, no existen ni se justifican para hacer lo que los particulares están en condiciones de realizar, sea individualmente o agrupados en sociedades menores, incluida la familia. Para ello éstos se bastan a sí mismos. El Estado se estructura para cumplir aquellas actividades que los particulares no pueden realizar adecuadamente, y no para absorber lo que éstos pueden llevar a cabo. En tal perspectiva, las tareas propias del Estado incluyen aquellas que —por su naturaleza— jamás podrían ser asumidas por los particulares (como las relaciones con otros

Estados, la defensa nacional, la dictación de las normas generales que regulan la convivencia social, su aplicación administrativa o judicial, etc.). Pero la labor estatal también comprende aquello que, aunque por su naturaleza podría ser desplegado por los particulares, en la realidad de las circunstancias éstos no lo hacen o lo hacen de modo claramente inadecuado, y siempre que se trate de actividades necesarias o notoriamente convenientes para la comunidad nacional. En este último caso, el Estado actúa de modo supletorio, precisamente aplicando el principio de subsidiaridad. Lo importante es que, como su competencia procede entonces de un vacío o deficiencia de la comunidad, el Estado debe asumir esa tarea sólo luego de constatar la incapacidad de los particulares para realizarla convenientemente y siempre estimulando a que esa falla se remonte lo más pronto posible. Así podrá irse liberando en mayor medida de labores de suplencia, para reforzar aquellas que le son esenciales e inherentes a su naturaleza (JAIME GUZMÁN, *Escritos Personales*, Zig-Zag, Santiago, 1992, págs. 49-50).

Transformar al Estado en un dispensador de beneficios es un serio error.

El gobierno en el moderno Estado de bienestar social viola la libertad de las partes contractuales en todas las esferas de la vida económica y social: dispone el salario mínimo que los empresarios privados pueden fijar para sus empleados privados; ordena a los arrendadores a quiénes deben arrendar y en ocasiones qué renta deben cobrar; impone cuotas basadas en la raza o en el sexo para la contratación de personal de las empresas privadas y para la matrícula en instituciones privadas de enseñanza superior; presiona a los bancos privados para que efectúen préstamos a determinados barrios y grupos menos favorecidos. Como resultado, el principio de la libertad contractual privada está en peligro, y con él la propiedad como institución (RICHARD PIPES, *Propiedad y libertad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002, pág. 333).

El estatismo aboga la creatividad humana.

Dios ha regalado a los hombres todo lo que es necesario para que ellos realicen sus destinos. El les ha proveído una forma social y también una forma humana. Y estos órganos sociales de personas están constituidos de tal manera que ellos se desarrollarán armoniosamente en el aire limpio de la libertad. ¡Fuera, entonces, con los matasanos y organizadores! ¡Fuera con sus anillos, cadenas, garfios y tenazas! ¡Fuera con sus sistemas artificiales! ¡Fuera con los caprichos de administradores gubernamentales, sus proyectos socializados, su centralización, sus tarifas, sus escuelas públicas, sus religiones estatales, su crédito gratis, sus monopolios bancarios, sus regulaciones, sus

restricciones, su igualación por los impuestos, y sus piadosas moralizaciones! (FREDERIC BASTIAT, *The Law*, The Foundation for Economic Education, New York, 1994, pág. 75).

Por eso, el Estado y sus órganos deben estar claramente limitados.

¿Cómo nos podemos beneficiar del potencial del gobierno evitando al mismo tiempo la amenaza a la libertad? Dos principios generales incorporados en nuestra Constitución dan una respuesta que ha preservado nuestra libertad hasta ahora, aunque en la práctica han sido violados repetidamente mientras se proclamaban como precepto. Primero, el alcance del gobierno debe ser limitado. Su mayor función debe ser proteger nuestra libertad tanto de los enemigos fuera de nuestras puertas como de nuestros compañeros ciudadanos: preservar la ley y el orden, hacer cumplir los contratos privados, fomentar mercados competitivos. Más allá de esta función mayor, el gobierno puede en ciertos momentos permitirnos lograr en conjunto lo que encontraríamos más difícil o caro lograr separadamente. Sin embargo, cualquier utilización del gobierno de ese tipo está llena de peligros. No deberíamos y no podemos evitar usar al gobierno en esta manera. Pero debería haber un claro y gran balance de ventajas antes de que lo hagamos. Por la vía de confiar primariamente en la cooperación voluntaria y empresa privada, tanto en la economía como en otras actividades, podemos asegurarnos de que el sector privado sea un freno a los poderes del sector gubernamental y una efectiva protección de la libertad de expresión, de religión y de pensamiento. El segundo gran principio es que el poder del gobierno debe ser dispersado. Si el gobierno ha de ejercer poder, mejor en el condado que en el estado, mejor en el estado que en Washington (MILTON FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995, págs. 2-3).

Si se burocratiza, el Estado pierde su auténtica capacidad gubernativa.

A medida que aumenta el grado de monopolio de la actividad política, y social, por parte del Estado soberano, crece la identidad entre el Estado y el Gobierno, perdiendo este último su carácter político a cambio de adquirir un tono burocrático, administrativo (MIGUEL AYUSO, *¿Ocaso o Eclipse del Estado?*, Marcial Pons, Madrid, 2005, pág. 60).

Al Estado corresponde primeramente la gestión del bien común.

Creo que la finalidad del Bien Común exige siempre que el Estado sea formador, juez, defienda el territorio nacional y sea el mediador en los conflictos sociales; en cambio, no se ve ninguna necesidad en que incremente

el burocratismo, o que se convierta en empresario, salvo casos de necesidad estratégica. Pero sobre todo, que sea “formador”, que contribuya a configurar una nación, orientándola hacia ciertos valores (MARIO GÓNGORA, *Civilización de masas y esperanza y otros ensayos*, Vivaria, Santiago, 1987, pág. 40).

Además, toda la sociedad se debe empeñar en la búsqueda del bien común.

El *bonum commune* es el “producto social” del rendimiento de la vida colectiva. Lo atinado de esta definición consiste en que, de hecho, todos los grupos funcionales y categorías profesionales, así como los individuos mismos, por más que su contribución sea quizá imposible de organizar y clasificar, actúan conjuntamente logrando que el pueblo, es decir el “todo social”, pueda disponer de alimentos, ropa, vivienda, asistencia médica, educación, escuela y otros muchos bienes de consumo (JOSEF PIEPER, *Antología*, Herder, Barcelona, 1984, pág. 75).

El bien común tiene exigencias concretas.

El bien común exige que cada persona que convive tenga su propio bien. Una situación en la que nadie pudiera privadamente disponer de ningún bien sería un mal común, un mal de todos: lo bueno para todos es que cada cual pueda disponer personalmente de su respectivo bien privado, con la condición, que en ello está incluida, de que cada uno respete los derechos que tienen los demás, de tal manera que si no los respeta sea convenientemente sancionado (ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1976, pág. 49).

De ninguna manera el bien común se identifica con el bien de algún grupo en particular.

El concepto legítimo de Bien Común excluye toda deformación clasista o de grupo. El Bien Común jamás podrá identificarse con el bien de una clase o con el bien de un grupo; no puede nunca reducirse, pues, siendo el bien que interesa al orden de todo el conjunto, es indudable que, todos y cada uno de los miembros de la sociedad, tienen derecho a ser resguardados por el Bien Común. En el momento en que el Bien Común, como lo hace la doctrina marxista, se confunde con el bien de un grupo o una clase, es deformado, no puede cumplir sus finalidades. Ha sido reducido; supone eliminar de partida a un sector de los ciudadanos del orden y de la paz que es necesaria para el desarrollo de la nación (JULIO PHILIPPI, *Bien común y justicia social*, en *Finis Terrae*, N° 31, 1961, págs. 30-1).

A todos debe garantizarse la posibilidad de elegir el bien.

Ninguna nación progresa si la gente no tiene la posibilidad de optar, libremente, día a día sobre diversos aspectos de su vida. No sólo en los eventos electorales. En las cosas simples de la vida; y también en las complejas. Mientras más opciones de educación existan, más libres y realizados serán los chilenos. Mientras más opciones de salud tengan, más felices serán. Mientras más oferta de vivienda exista, más contenta se sentirá la familia que eligió. Y así debe ser en cada actividad de nuestra sociedad. Sin temor hay que avanzar hacia la libertad de elegir. Que la gente decida. El Estado debe estar al servicio, precisamente, de los más débiles para ayudarlos con educación, información y apoyo. Pero serán las personas y las familias las que, en definitiva, tomen sus propias decisiones. Hay que terminar con aquellas instancias en que un burócrata decide por otra persona, porque esa persona, supuestamente, no está en condiciones de elegir. Hay que respetar la íntima voluntad de elegir, de todo ser humano (PABLO LONGUEIRA, *Mi testimonio de fe*, Grijalbo, Santiago, 2003, pág. 140).

En el bien común hay aspectos materiales y espirituales.

La concepción de la justicia social en toda su plenitud y según su más alto sentido lleva consigo una organización de la convivencia que haga posible a todos los ciudadanos la participación proporcional en los bienes más altos de la vida. El bien común tiene una parte, o, mejor dicho, una condición, de índole material. Pero su aspecto y dimensión más importantes son la que constituyen los valores superiores del espíritu, y sería un atentado a la dignidad de la persona humana el restringir la justicia social al campo de los derechos y los deberes de los ciudadanos respecto de los bienes materiales (ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1976, págs. 81-2).

La paz es el gran bien que permite la realización de los fines sociales.

En la paz, efectivamente, se realiza lo más específico y propio del bien de la sociedad en cuanto tal, o sea, como comunidad o solidaria unidad moral entre los hombres. Sin paz, la sociedad sería más aparente que efectiva, pues su unidad moral estaría internamente desgarrada (ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, pág. 113).

A veces, para preservar la paz, hay que restringir derechos.

La anomalía consiste precisamente en la colisión entre la plena vigencia normal u ordinaria de varios derechos entre sí. En tal caso, restringir alguno

o algunos en un grado extraordinario no es cuestión de gusto. Ello ocurrirá inevitablemente como resultado del choque o conflicto acontecido. La única alternativa reside en optar entre que esas restricciones extraordinarias o excepcionales sean determinadas por la autoridad o bien que ellas se impongan por el simple flujo caprichoso o anárquico de los acontecimientos. Y si se escoge por lo primero, que todo indica como el camino racional, se hace imperioso proceder con algún criterio de jerarquización, capaz de determinar qué derechos y hasta qué nivel deben restringirse. He ahí a mi juicio la médula del problema (JAIME GUZMÁN, *Escritos personales*, Zig-Zag. Santiago, 1992, pág. 145).

El gobierno de un Estado debe ser limitado.

Es siempre importante conseguir una limitación del poder del gobierno sobre los individuos, incluso cuando los gobernantes son responsables de un modo regular ante la comunidad, es decir, ante la parte más fuerte de ella (JOHN STUART MILL, *Sobre la libertad*, Aguilar, Madrid, 1971, pág. 9).

Los gobiernos tienen tendencia a salirse de su campo específico.

Lo primero y esencial para que pueda haber desacuerdos efectivos es que el gobierno esté estrictamente limitado en lo que pueda hacer. Los gobiernos son necesarios para la mantención del orden y la protección de los individuos, pero pueden fácilmente transformarse en instrumentos de opresión y usar sus poderes para producir efectos no deseados (CLARENCE B. CARSON, *The American tradition*, Foundation for Economic Education, New York, 1979, pág. 249).

La función judicial juega un papel decisivo en el control del poder.

Ninguna limitación jurídica del poder es operante sin instancia judicial. O hay una Judicatura ante quien reclamar de los abusos de los gobernantes, o estamos ante un poder sin freno, no sujeto al derecho, sin más limitación que la prudencia y buen sentido del gobernante o funcionario. Esto vale para todos los poderes, lo mismo dentro de las asociaciones que dentro del Estado, y para todas las manifestaciones del poder estatal, lo mismo administrativas que legislativas. Porque los gobernantes pueden conculcar el derecho por una u otra vía y es tan peligrosa una legislación contra derecho –el abuso legalizado–, como una administración contra derecho –el abuso funcionario (BERNARDINO BRAVO, *Régimen de Gobierno y partidos políticos en Chile, 1924-1973*, Jurídica de Chile, Santiago, 1978, pág. 184).

Un grupo selecto debe encargarse de la administración del Estado.

Ciegos, torpes, suicidas, son, pues, quienes se niegan a reconocer la necesidad de tener instrumentos administrativos adecuados, técnicos, apolíticos, expertos, para así no tener que renunciar al egoísmo partidista de disponer de la Administración pública como moneda para pago de sus prosélitos (JORGE PRAT, *Discurso de proclamación en el teatro de Linares*, en Mario Arnello, *Proceso a una democracia*, Soberanía, Santiago, s/f, pág. 215).

Pero hay que tener cuidado con la instalación de una burocracia estatal.

Uno de los elementos que definen a este siglo, quizá el central, es el ascenso mundial de la clase burocrática. ¿Clase o casta? ¿Oligarquía o aristocracia? No es fácil ni necesario contestar a estas preguntas. En realidad se trata de una nueva categoría histórica. Para designarla se emplea, con inexactitud, el término burocracia. Las burocracias del pasado, por más poderosas que hayan sido, fueron cuerpos de funcionarios y empleados mientras que el origen de las modernas es político (OCTAVIO PAZ, *El peregrino en su patria*, en *Política*, N°15, 1988, pág. 13).

Esas burocracias se adueñan de parte importante de la riqueza del país.

Las obligaciones asumidas por el Estado de bienestar social requieren de un ejército de empleados públicos para llevar a cabo sus funciones tributarias, reguladoras y distribuidoras. Esto, a su vez, significa que el gobierno (federal, estatal y local) debe dar empleo a un número aún mayor de sus ciudadanos y que se apropie de una porción aún mayor de la riqueza del país para pagar sus salarios (RICHARD PIPES, *Propiedad y libertad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002, pág. 316).

Quien detente la Primera Magistratura debe tener una especial probidad.

Es imperioso dar a la autoridad un sólido respaldo moral que exige a quien la ejerce ser el primero en el sacrificio, en la austeridad y en el cumplimiento del deber. Quien detenta el Mando tiene la obligación de ser el más fiel guardador de la ley y el más celoso vigilante de su observancia, sin que jamás pueda dejarse arrastrar por la arbitrariedad ni permitir que sus resoluciones estén inspiradas en otros fines que no sean el superior propósito de imponer la justicia (JORGE ALESSANDRI, *Mensaje al Congreso Nacional al inaugurar el período ordinario de sesiones*, s/f, Santiago, 1959, págs. 7-8).

La intriga política puede dar poder, pero nunca permitirá servir.

Me conformo con dejar la intriga política a otros; no intentaré competir con ellos y, si lo hiciera, ciertamente no utilizaría sus armas. La política genuina –la política que merece llamarse tal y la única clase de política a cuya práctica estoy dispuesto a dedicarme– es simplemente una cuestión de servir a los que nos rodean, de servir a la comunidad y de servir a los que vendrán después de nosotros. Sus raíces más profundas son morales porque es una responsabilidad expresada a través de la acción, hacia y para el conjunto humano; una responsabilidad que es lo que es –una responsabilidad superior– sólo porque tiene un fundamento metafísico. O sea, es una responsabilidad que crece de la certeza consciente o subconsciente de que nuestra muerte no da término a nada, porque todo está eternamente siendo registrado y evaluado desde otro sitio, desde un lugar "por encima de" nosotros, que es lo que he denominado "la memoria del Ser", un aspecto integral del orden secreto del cosmos, de la naturaleza y de la vida, que los creyentes llaman Dios, y a cuyo juicio están sometidas todas las cosas (VÁCLAV HAVEL, *Summer Meditations*, Vintage, New York, 1993, pág. 6).

Es en el corazón del gobernante donde comienza la gestión del bien común.

¿Qué puedo hacer yo, como Presidente, no sólo para mantenerme fiel a esta noción de la política, sino también para llevarla, al menos parcialmente, a la realización? Al igual que en cualquier otra situación, debo empezar conmigo mismo. Esto es: en toda circunstancia, debo esforzarme por ser una persona decente, justa, tolerante y comprensiva, a la par de intentar resistirme a la corrupción y al engaño. En otras palabras: debo esforzarme al máximo por actuar en armonía con mi conciencia y con lo mejor de mí mismo. Por ejemplo, frecuentemente se me aconseja ser más "táctico", no decirlo todo de inmediato, actuar con un sutil disimulo, no temer cortejar a ciertas personas más allá de los límites que mi naturaleza me imponga o de distanciarme de otros en contra de mi verdadera voluntad dentro de una situación dada. En el interés de fortalecer mi posición, se me aconseja a veces consentir la ambición de poder de otros, halagar a cierta persona simplemente porque le agrada, o rechazar a otra aunque vaya en contra de mis convicciones, sólo porque esa persona no goza el favor de terceros. Y oigo constantemente otra clase de consejos también: que debería ser más duro, más determinante, más arbitrario. Para servir una buena causa, no debería tenerle miedo a golpear la mesa ocasionalmente, a gritarle a las personas, a tratar de producir un poco de pavor en los demás. Sin embargo, si yo quiero guardar fidelidad a mí mismo y a mi concepto de la política, no debo hacer caso a consejos de este tipo –no sólo en el interés de mi propia salud mental (lo cual se podría percibir como un deseo personal y egoísta)– sino principalmente en el interés de lo que más

me preocupa: el simple hecho de que no se puede establecer el trato directo mediante conductas indirectas, ni tampoco la verdad mediante la mentira, ni el espíritu democrático mediante las directivas autoritarias. Por cierto que no sé si la rectitud, la verdad y el espíritu democrático tendrán el éxito final. Pero sí sé cómo *no tener éxito*: optando por medios que se contraponen a los fines deseados; tal como lo aprendemos de la historia, es ésta la mejor forma de eliminar los fines mismos que nos proponemos lograr (VÁCLAV HAVEL, *Summer Meditations*, Vintage, New York, 1993, págs. 7-8).

Debe procurarse también una efectiva descentralización del poder estatal.

Sean cuales fueren las ventajas y desventajas administrativas de la centralización, su resultado político es siempre el mismo: la monopolización del poder causa la sequía o el rezumar de todas las fuentes auténticas del poder en el país (HANNAH ARENDT, *Sobre la violencia*, Joaquín Mortiz, México, 1970, pág. 76).

En Chile se han padecido varios males propios del estatismo en el presente siglo.

Desde 1906 hasta 1973 se ha buscado en Chile, en repetidas oportunidades, configurar un gobierno fuerte. Pero en todas ellas se ha pretendido conseguirlo por la vía del poder y sobre la base de una personalidad sobresaliente. Es decir, se ha acudido a reformas en las instituciones de gobierno y se ha confiado en que un hombre enérgico, suficientemente fuerte o hábil podría imprimir nuevo vigor a la acción estatal. Por este camino lo único que se ha conseguido ha sido ampliar los poderes y medios de acción del Presidente, concentrar en él y en sus ministros las decisiones y convertir las instituciones estatales y paraestatales en órganos ejecutores de la voluntad presidencial. De este modo se deriva en forma cada vez más irremediable hacia una especie de estatismo presidencial, centralista, burocrático e ineficiente (BERNARDINO BRAVO, *Gobierno fuerte y función consultiva*, Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile, Santiago, 1984, pág. 57).

El Estado debe ser un Estado de Derecho.

La soberanía de la ley, el derecho de todos los ciudadanos de participar en su formación y su igualdad ante ella, siguen siendo los ejes del estado moderno, el cual es y quiere ser, por esto, *Estado de Derecho* (o, como mejor podría decirse, *de justicia*) (GIORGIO DEL VECCHIO, *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1969, pág. 453).

Un Estado de Derecho tiene requisitos bien concretos.

El Estado de Derecho no se improvisa, tampoco se importa desde fuera. O se forja con el país mismo o es tan sólo una fachada, si no un ideal por alcanzar. En Chile es una realidad con casi medio milenio de existencia. Su historia parece compendiarse en la divisa del escudo nacional: por la razón o la fuerza. El lema, que no es sino una versión castellana del latino *aut consiliis aut ense* —o por consejos o por espada— remite a los orígenes mismos del Estado de Derecho en la Europa medieval. Desde sus principios aparece armado. Su símbolo es la espada de la justicia y su representante por excelencia, el rey justiciero, que empuña la espada para sustentar el derecho en las tierras y gentes de su señorío. Con ella contiene al malhechor y sostiene al desvalido. En otras palabras, desde sus orígenes mismos el Estado de Derecho está enraizado en el porfiado y no pocas veces brutal mundo de los hechos. Su razón de ser no es otra que hacer prevalecer el derecho sobre la violencia. Por eso es todo menos una abstracción y poco tiene que ver con la visión idealizada del hombre, bueno por naturaleza, de los racionalistas del Siglo XVIII. Menos aún con sus lucubraciones sobre una sociedad ideal para ese hombre: con derechos humanos, división de poderes, garantías constitucionales, democracia, parlamento y demás. Todo esto es marginal al Estado de Derecho (BERNARDINO BRAVO, *El Estado de Derecho en la Historia de Chile*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1996, págs. 15-6).

Un Estado se estructura formalmente a partir de su Constitución Política.

Cuanto más se analice el juego de la acción humana en la formación de las constituciones políticas, mayor será la convicción de que sólo participa en ella de una manera infinitamente subordinada, o como simple instrumento; y no creo que quede la menor duda sobre la verdad incontestable de las siguientes proposiciones: 1. Que las raíces de las constituciones políticas existen antes de toda ley escrita. 2. Que una ley constitucional no es ni puede ser más que el desarrollo o la sanción de un hecho preexistente y no escrito. 3. Que lo más esencial, lo más intrínsecamente constitucional, y verdaderamente fundamental, jamás está escrito, y ni siquiera puede estarlo sin poner en peligro al Estado. 4. Que la debilidad y la fragilidad de una Constitución están precisamente en proporción directa a la multiplicidad de artículos constitucionales escritos (JOSEPH DE MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia. Fragmentos sobre Francia. Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas y de las demás instituciones humanas*, Dictio, Buenos Aires, 1980, pág. 222).

El régimen constitucional es un instrumento de gran utilidad.

Las Constituciones de los Estados no son inmutables. Como un río sigue las sinuosidades del terreno que cruza, las instituciones fundamentales deben también seguir la evolución del tiempo y las circunstancias. Pero, en todo momento, los pueblos necesitan vivir la vida del orden, al amparo de la autoridad moral de un código fundamental, para garantizar así la felicidad de los hombres en sociedad (ARTURO ALESSANDRI, *Mensaje leído por S.E. el Presidente de la República en la apertura de las sesiones ordinarias del Congreso Nacional, s/i, Santiago, 21.V.1933, pág. 6*).

Las leyes completan el sistema institucional.

Una absoluta indeterminación de los comportamientos sociales es a todas luces imposible. La convivencia misma exige unos límites racionales, a fin de que la actividad de uno no entorpezca injustamente la del prójimo. Pero estos límites no suprimen la libertad, y no porque la libertad deja aquí de ser indivisible e ilimitable, sino porque tales límites se presentan como exigencias de la razón y no como dictados de la voluntad. La norma objetiva por la que tales exigencias de la razón son socialmente formuladas suele llamarse ley. Toda ley, viene en uno u otro modo, a disminuir la indeterminación social, pero no suprime la libertad, ni la cercena, pues la libertad sigue siendo ilimitable. La ley es un dictado social de la razón, y quien a ella se somete, a la razón se somete, y sigue siendo libre. Es más, se puede decir incluso que la libertad social consiste cabalmente en el sometimiento a la ley, y no a una voluntad personal. El problema empieza a agravarse cuando observamos que la ley civil no es siempre, ni nunca estrictamente, un postulado de razón, sino que contiene un cierto ingrediente de pura voluntad del que la impone (ÁLVARO D'ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, pág. 206).

Debe utilizarse la ley sólo para sus fines propios.

El propósito de la ley es mantener la paz. Cuando medio se olvida este fin, y la ley es más bien usada como un recurso para extorsionar a otros, como un instrumento para ventajas de una clase, o como una herramienta para el dirigismo social, o sencillamente para la gratificación de la malicia, la misma ley cae en la injusticia (RUSSELL KIRK, *We cannot separate Christian moral and the rule of law*, en *Imprimis*, Vol. 12, N° 4, 1983, pág. 2).

Ley y naturaleza deben corresponderse.

El derecho debe inspirarse en la naturaleza para continuarla. En tanto que

se inspira en ella, puede hablarse de derecho natural, pero, en su desarrollo, faculta al hombre para cosas que exceden su propio vigor físico. El carácter cultural del derecho es patente. Derecho es perfección facultativa. La raíz de la cultura es la dignidad humana. Hay que continuar la naturaleza humana, porque la persona humana es *dignior in natura*. Lo estrictamente axiomático es la persona. La persona puede estar muy mal dotada, pero su dignidad resplandece. Un niño, por ejemplo, es inerte; necesita cultura, y a la vez la justifica. Su propia dignidad requiere una continuación de sus capacidades naturales. Con esto se ve que la cultura está entroncada en el espíritu. El ser espiritual es el ser personal. El ser personal creado posee una naturaleza, que ha de desarrollarse en atención a la persona; por eso, la persona posibilita, y exige, que se continúe la capacidad humana (LEONARDO POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pág. 179).

El legalismo puede dar paso a un totalitarismo legal.

Se da por supuesto que en un régimen democrático cualquier decisión del Gobierno, si está respaldada por un Parlamento elegido, cualquier ley aprobada por ese Parlamento posee automáticamente legitimidad, independientemente de su contenido. Nada es más peligroso que esta suposición, que abre paso a una forma sutil de tiranía, más aún, de una variedad de totalitarismo que se considera aceptable: a saber, el totalitarismo "legal" (JULIÁN MARÍAS, *Totalitarismo "legal"*, en *El Mercurio*, 26.VII.1987, pág. E4).

Por eso, todo grupo de legisladores tiene una grave responsabilidad social.

Llamados vosotros en la presente época, a trabajar en bien de la República, como sus representantes, esforzáos ante todo en consolidar las instituciones, en alejar de nuestro suelo las calamidades consiguientes al influjo de perniciosas doctrinas, al predominio de mezquinos intereses, al desborde de las pasiones. Buscad a las leyes el apoyo del asentimiento general, perfeccionándolas, modificándolas, según las necesidades de la sociedad y del tiempo en que vivimos, buscadles sobre todo el poderoso apoyo de la conciencia universal, basándolas en los principios de eterna justicia. Siguiendo esa senda mucho habréis avanzado para neutralizar la influencia de doctrinas subversivas, para hacer que sobre todos los intereses, prevalezca el interés público y sobre todas las pasiones el patriotismo. No es fácil la obra que por ahora está encomendada a vosotros, ni es un espíritu indiscreto de reformas inmaduras (MANUEL MONTT, *Discurso*, 1852, en *Documentos Parlamentarios*, Del Ferrocarril, Santiago, 1858, Tomo IV, pág. 11).

Las leyes deben relacionarse adecuadamente con las costumbres.

Creemos que entre las leyes y las costumbres, ha habido y habrá siempre una acción recíproca; que las costumbres influyen en las leyes, y las leyes en las costumbres (ANDRÉS BELLO, *Obras Completas*, Consejo de Instrucción Pública, Santiago, 1884, Tomo VII, pág. 82).

El Estado debe ser particularmente cuidadoso en la legislación económica.

El rol normativo del Estado en el campo económico es el más intrínseco a su ser, lo que hace de vital importancia aplicar en este ámbito el mismo principio que los fundadores de nuestro país consiguieron aplicar con tanto éxito en el ámbito civil. Me refiero al principio de la igualdad ante la ley, al principio de la no discrecionalidad, al respeto intrínseco a los derechos de las personas y, específicamente en el campo económico, al derecho de propiedad. Cualquier atentado, cualquier vulneración a estos principios, ya sea el de la igualdad ante la ley, el de la no discrecionalidad o el no respeto al derecho a propiedad, no sólo detiene el crecimiento económico del país por la vía de producir ineficiencias, sino que además genera inestabilidad política y social (MIGUEL KAST, *Relaciones de la Política Económica con la Administración del Estado de Chile: El Estado Empresario y el Principio de Subsidiariedad*, en Estudios Públicos, N°13, 1984, pág. 213).

A las Fuerzas Armadas corresponde un especial servicio a la sociedad y el monopolio de la fuerza.

Las Fuerzas Armadas en Chile recibieron del Estado funciones específicamente militares: la defensa de la frontera y la defensa del país en los conflictos internacionales. Bajo la influencia de una tradición militar secular, el Ejército chileno se compenetró con la idea de que era un instrumento al servicio, no de uno u otro caudillo, sino del Estado (RICARDO KREBS, *Identidad histórica chilena*, en VII Jornadas Nacionales de Cultura, Universidad de Chile, Santiago, 1982, pág. 82).

La violencia puede afectar al orden social.

Por violencia entendemos una forma determinada de influencia de unos hombres en otros con el fin de provocar en éstos determinadas acciones u omisiones (ROBERT SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, pág. 144).

Y hay muchas formas de disimularla.

Toda cultura, toda clase, todo siglo construye sus coartadas específicas para justificar la agresión. Y cada una de estas estratagemas defensivas tiene su propia historia (PETER GAY, *The cultivation of hatred*, Norton, New York, 1993, pág. 35).

No hay fuerza, sino debilidad, en el uso de la violencia.

La violencia no es fuerza, sino debilidad, y nunca puede ser creadora de cosa alguna, sino destructora solamente, según se observa en los movimientos convulsivos y en los delirios de los enfermos. La fuerza, en cambio, síntesis volitiva, es siempre constructora, aun en su forma más simple, que es la que se suele llamar de dominio; y se eleva a su máxima expresión en la libertad moral, que en el acto mismo es fuerza continua y constante (BENEDETTO CROCE, *La historia como hazaña de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, págs. 214-5).

Debe aclararse que la violencia no es una acción irracional.

Otro lugar común consiste en identificar el uso de la violencia con una explosión de irracionalidad. El hombre en determinadas situaciones sería como un animal que mata por matar. La comparación es equivocada, no sólo porque no existen animales que maten por matar, sino, sobre todo, porque el uso de la violencia no anula la racionalidad del hombre. Lo que sucede, en cambio, es que *toda la razón se traslada, sin residuo, al uso de la fuerza*. La violencia presupone una consideración específicamente racional, es decir, el cálculo de la distancia entre *lo que hay* y lo que *se desea que haya*. Pero una vez hechos esa comprobación y ese cálculo, el recurso a la violencia es revestido de toda la potencia de la razón y de su lógica férrea (RAFAEL GÓMEZ-PÉREZ, *Represión y libertad*, Eunsa, Pamplona, 1975, págs. 124-5).

La violencia se ejerce para someter a otros hombres.

Es característica esencial de la violencia negar a la víctima toda apelación encerrada en el círculo impenetrable del acto brutal, y dejarla sin salida. ¿Sin salida absolutamente? No, por cierto. Siempre, hay una, y es justo, la que da sentido a la violencia: la sumisión. Pero es también la que, poniendo fin al acto de aprobación del prójimo, hace culminar y pone de manifiesto su verdadero carácter: la víctima se ha sometido, es decir se ha puesto bajo poder ajeno, se ha enajenado. La enajenación del hombre es, pues, el medio para trascender su enajenación. Es una contradicción más que podemos cargar al debe de la lógica de la violencia. Mas no se trata sólo de las víctimas. La

violencia supone también la enajenación del victimario (JORGE MILLAS, *La violencia y sus máscaras*, Aconcagua, Santiago, 1978, pág. 37).

Algunos intelectuales se han entusiasmado con el uso de la violencia.

Es un hecho curioso que la violencia siempre ha ejercido un atractivo muy fuerte para ciertos intelectuales. Va de la mano con el deseo por obtener soluciones radicales y absolutas. ¿Si no cómo podemos explicar el gusto por la violencia de Tolstoy, Bertrand Russell y tantos otros que nominalmente fueron pacifistas? (PAUL JOHNSON, *Intellectuals*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1988, pág. 318).

Otros, han decidido alejarse por completo de los métodos violentos.

Efectivamente en una época llegué a creer, como el personaje de la novela, que la única manera realmente de resolver las gigantescas desigualdades económicas, la falta de integración de un país, la miseria vertiginosa, era la insurrección, el cambio brutal de estructuras y empleando como método la violencia. Luego de una larga trayectoria, he llegado a pensar que la violencia no resuelve los problemas sino que los agrava y que al final, por ese camino, se termina a veces sustituyendo las injusticias por otras que son peores (MARIO VARGAS LLOSA, *Recriminación a Fantasmas del Utopismo*, en Jaime Antúnez, *Crónica de las Ideas*, Andrés Bello, Santiago, 1988, pág. 18).

Hay un falso pacifismo que resulta aliado de la violencia.

El hecho que algunos de los más vociferantes abogados de la “paz” sean también los principales promotores de la violencia no resulta difícil de entender. Ellos proclaman la necesidad de la paz con el objetivo de desarmar a los blancos de su violencia. Para ellos, la paz prevalecerá sólo cuando el totalitarismo se haya impuesto firmemente sobre todos nosotros. Por eso es que la falsa y la verdadera violencia vienen juntas a abolir la libertad y los derechos humanos (JEANE J. KIRKPATRICK, *Statement to the 38th Session of The United Nations General Assembly*, Press release USUN, 174-(83), 8.XII.1983, pág. 12).

Sólo en casos excepcionales puede usarse el derecho de rebelión.

La línea teórica de demarcación que indica el fin de la obediencia y el comienzo de la resistencia es imprecisa, oscura y difícil de definir. No es un acto aislado o un suceso único el que la puede determinar. Es preciso en los gobiernos que haya grandes abusos y una anarquía grande, antes de

soñar en derribarlo. La opinión acerca del futuro debe ser tan mala como la experiencia del pasado. Cuando las cosas han llegado a tan lamentable situación, el carácter del mal señala el remedio que la naturaleza indica como más propio para aplicar, en los casos extremos, críticos y ambiguos, remedio amargo para los Estados en descomposición. Las circunstancias, las ocasiones y los motivos enseñaron la mejor lección. Los sabios se regirán por la gravedad del caso; los irritables, por su sensibilidad a la opresión; los espíritus superiores, por el desprecio y la indignación que experimentarán viendo un poder abusivo en indignas manos; los bravos y los audaces por la honra de correr peligro defendiendo una noble causa; pero, con o sin derecho, una revolución será siempre el último recurso de los reflexivos y virtuosos (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, págs. 86-8).

El terrorismo es la más llamativa forma de violencia contemporánea.

Se ha producido un cambio esencial en la naturaleza del terrorismo con el abandono de la moderación por una parte, con la práctica creciente del asesinato indiscriminado por otra, con la aparición del terror multinacional, controlado a distancia y, sobre todo, con el fracaso o la falta de ánimos para enfrentarse a dictaduras eficaces. En otro tiempo el terrorismo era la estrategia de los pobres y débiles contra despiadadas tiranías; en el momento actual sus representantes más destacados no son ya pobres y la moderna tecnología les dota de armas poderosas. Algunos de los grupos terroristas de hoy han adquirido sin duda las características atribuidas en otro tiempo a la tiranía, *atrox et notoria iniuria*; el tirano quería imponerle su voluntad a la sociedad y obligarle a pagar rescate y lo mismo hacen los terroristas (WALTER LAQUEUR, *Terrorismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, págs. 318-9).

Hay una estrecha relación entre relativismo, marxismo y terrorismo.

En un sentido más fundamental, el terrorismo político de los años 70 fue un producto del relativismo moral. Sobre todo, las inenarrables crueldades que practicó fueron posibles, únicamente, por la costumbre marxista de pensar con referencia a las clases y no a los individuos (PAUL JOHNSON, *Tiempos Modernos*, Vergara, Buenos Aires, 1988, pág. 691).

La lucha contra el terrorismo debe afrontarse cuidadosamente.

Si un Estado suspende ciertas libertades civiles en un esfuerzo por aislar e identificar a los terroristas, necesita siempre tener en mente que la suspensión de los derechos democráticos y de sus privilegios es precisamente lo que

están esperando los revolucionarios violentistas. Esas suspensiones podrían ayudar a crear las polarizaciones de la sociedad que ellos buscan con el fin de establecer las condiciones para una toma violenta del poder. Una medida de la perspectiva es siempre requerida. Aunque el recurso de un Estado a las medidas represivas es siempre criticable, también es comprensible. Al fin de cuentas es el partido que provoca la violencia en una comunidad el que debe cargar con la responsabilidad primaria (JEANE J. KIRKPATRICK, *Statement to the 38th Session of The United Nations General Assembly*, Press release USUN, 174-(83), 8.XII.1983, pág. 11).

Pero el Estado que no protege a los ciudadanos del terrorismo, viola también sus derechos.

¿Hay acaso alguna acusación formulada contra un gobierno ante un organismo de derechos humanos, reclamando de su quebrantamiento por omisiones en que él haya incurrido, es decir por no reprimir acciones que debió reprimir o por no restringir derechos que debió restringir? No conozco ningún reclamo en ese sentido aunque resulta evidente que hay gobiernos que caen manifiestamente en esta forma de violar los derechos humanos, movidos por la debilidad, por la demagogia o por una actitud de complicidad ideológica o política hacia la subversión (JAIME GUZMÁN, *Escritos personales*, Zig-Zag, Santiago, 1992, pág. 147).

La sociedad entera debe enfrentar la amenaza terrorista.

Hay que movilizarse. Nosotros los civiles debemos salir al frente del terrorismo. Si no lo hacemos así, el Ejército por su propia cuenta no va a poder ganar esta guerra. (...) Desde luego esta guerra contra el terrorismo deberá ser dentro de la legalidad. Y en verdad que los abusos que se cometen deben ser censurados, pero también es cierto que, en muchísimos casos el tema de los derechos humanos se usa como estrategia para paralizar la acción represiva y para crear una especie de complejo de inferioridad en la sociedad civil por las acciones que cabe llevar adelante (MARIO VARGAS LLOSA, *Entrevista*, en *La Segunda*, 10. II.1989, pág. 9).

La seguridad nacional debe ser cuidadosamente resguardada.

La verdadera seguridad nacional debe cuidar muy especialmente el rigor ético de los medios que se empleen para resguardarla (JAIME GUZMÁN, *Seguridad nacional en la Constitución de 1980*, s/i, Santiago, 1985, pág. 8).

VIII

LAS FORMAS DE GOBIERNO

La sociedad debe buscar un sistema institucional que garantice la libertad.

No hay una manera segura de garantizar la libertad. Es posible, aunque difícil, establecer y hacer que funcione una sociedad políticamente libre. No es demasiado difícil suprimir la libertad totalmente mediante la corrupción del poder. Todo lo que puede prescribirse es un grupo de condiciones que, si se respetan y atienden, propenden a estimular el logro de la libertad y a desalentar a su contrario. Estas condiciones dependen de la planeación de un sistema constitucional que hace del derecho de crítica y de la oposición la estructura central del gobierno. Aplicado en detalle, ese principio se expresa en el sufragio universal, las elecciones periódicas, la coexistencia de dos o más partidos, y las oportunidades de formar nuevas combinaciones políticas (LESLIE LIPSON, *Los grandes problemas de la política*, Limusa-Wiley, México, 1964, pág. 443).

Y a cada sociedad le corresponde una búsqueda paciente de ese sistema.

La forma definitiva de Estado (si es que puede llegar a ser definitiva) será el resultado de pruebas y enfoques sucesivos (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Cómo reorganizar Rusia. Reflexiones en la medida de mis fuerzas*, Tusquets, Barcelona, 1991, pág. 78).

Como forma de gobierno, la democracia tiene claras ventajas.

La democracia –como forma de gobierno– es un medio que diseñado adecuadamente y acorde con la realidad a la cual deberá aplicarse, resulta eficaz para propender a los objetivos enunciados. En síntesis, postulamos la democracia como sistema de gobierno al servicio de la libertad y el progreso como forma de vida, y rechazamos, en cambio, aquellos esquemas democráticos que favorezcan el totalitarismo, la politiquería, el estatismo o la demagogia (AUGUSTO PINOCHET, *Mensaje Presidencial 1979*, Dinacos, Santiago, 1979, pág. 16).

Bajo esa concepción, es siempre un medio y nunca un fin.

Me inclino a asumir el concepto de democracia entendido sólo en el carácter

de una forma de gobierno, consistente fundamentalmente en el sufragio universal libre, secreto e informado, como método predominante para generar las autoridades políticas, dentro del marco del más amplio pluralismo político compatible con la preservación de la unidad básica del cuerpo social, lo que garantiza la posibilidad de la alternancia en quienes ejerzan el poder. La democracia queda reconocida, entonces, como un medio y no como un fin. Como un instrumento y no como panacea. Como una arcilla que puede moldearse para bien o para mal (JAIME GUZMÁN, *Escritos Personales*, Zig-Zag, Santiago, 1992, pág. 111).

La democracia es un procedimiento útil para hacer viable la libertad.

Vaya por delante mi ya vieja –y aún actual– convicción: que la democracia es en nuestro tiempo la fórmula política adecuada para ofrecer un cauce amplio al ejercicio social de la libertad. No hay mejor procedimiento para hacer viable la libertad social que la puesta en práctica de los principios inspiradores de la democracia: protección de los derechos humanos, igualdad de todos ante la ley, división de poderes, participación y pluralismo político. Pero lo cierto es que ninguno de estos postulados mantiene su autenticidad en la versión dictada por la ideología totalitaria de la liberación total. Basta contemplar cómo los derechos humanos más elementales resultan allanados en nombre de imperativos éticos, para advertir que el absolutismo democrático puede llegar a ser una depurada forma de manipulación ideológica (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 18).

La institucionalidad democrática exige un gran esfuerzo social.

Muchos de los más sabios cientistas políticos de este siglo y los anteriores están de acuerdo en que las instituciones democráticas son especialmente difíciles de establecer y mantener, porque exigen mucho de todos los grupos de la población y porque dependen de complejas condiciones sociales, culturales y económicas (JEANE J. KIRKPATRICK, *Dictatorships and double standards*, en *Commentary*, 1979, pág. 37).

Pero para que la democracia funcione hacen falta ciertos hábitos básicos.

Hay que analizar, enseñar, y practicar los hábitos necesarios para una democracia próspera. El papel de las instituciones morales y culturales es crucial, fundamental e indispensable en la construcción de la democracia. La democracia sólo puede arraigar en culturas de cierta clase, aunque todas las culturas tengan la capacidad de aprender las virtudes requeridas porque estas virtudes son connaturales a toda la especie humana y pueden ser incorporadas

por todos (MICHAEL NOVAK, *Democracia y derechos humanos*, en Palabras al Tercer Mundo, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1986, pág. 76).

Como toda forma de gobierno, la democracia requiere de base moral.

La democracia es un producto de la fusión de la herencia griega y cristiana y, por eso mismo, no puede sobrevivir si no es inmersa en ese contexto que la fundamenta. Si no se reconoce esto y no se aprende a vivir la democracia abierta al Cristianismo y el Cristianismo a su vez abierto al estado democrático libre, nos habremos, inevitablemente, jugado la democracia (JOSEPH RATZINGER, *Fe cristiana y democracia pluralista*, Universidad del Norte, Antofagasta, 1985, pág. 33).

Su posible éxito depende de la virtud de las personas que en ella actúen.

En otras palabras: si hubiera alguna posibilidad de tener éxito en la empresa, existe una sola forma de luchar por el logro de la decencia, la cordura, la responsabilidad, la sinceridad, la civilidad y la tolerancia: esto es, actuando con decencia, con cordura, con responsabilidad, con sinceridad, con urbanidad y con tolerancia. Estoy consciente de que, en la política de todos los días, ésta no se percibe como la manera más práctica de hacer las cosas. Pero sí tengo una ventaja, y ella es que entre mis muchas malas condiciones personales, hay una que casualmente no tengo: el deseo o el amor por el poder. Al no estar limitado por él, soy esencialmente más libre que aquellos que se aferran a su poder o posición, hecho que me permite darme el lujo de comportarme olvidando los criterios de la táctica. Veo el único camino hacia adelante en aquel viejo y conocido mandato: "Vive en la verdad" (VÁCLAV HAVEL, *Summer Meditations*, Vintage, New York, 1993, pág. 8).

Desde su base moral, la democracia promueve la excelencia.

La democracia cuando realmente existe y es fiel a su condición, es promotora de excelencia en el sentido que moviliza a todos los individuos que componen cada sociedad. Excluye la pasividad, la marginación, hace que todos sean en sentido estricto ciudadanos, con voz y voto, con participación real en los destinos del país (JULIÁN MARIAS, *Democracia y excelencia*, en Economía y Sociedad, N° 51, 1986, pág. 18).

Y por eso, los mejores jóvenes pueden y deben dedicarse al servicio público.

En síntesis: si tu corazón está en el lugar apropiado y tienes buen gusto, no sólo eres una persona aceptable en la política: tienes vocación para ella. Si eres

modesto y no tienes ansias de poder, no sólo eres apto para la política, sino que perteneces absolutamente a ese ámbito. El *sine qua non* de un político no es la capacidad para mentir; sólo necesita ser sensible y saber cuándo, qué, a quién y cómo decir lo que tiene para decir. No es verdad que una persona con principios no pueda pertenecer a la política; es suficiente que sus principios sean imbuidos de paciencia, deliberación, un sentido de proporción y la comprensión de los demás. No es verdad que sólo los escépticos insensibles, los vanidosos, los atrevidos y los vulgares puedan tener éxito en la política. Es cierto que tales personajes se sienten atraídos a la política, pero, al fin y al cabo, el decoro y el buen gusto siempre tendrán mayor peso (VÁCLAV HAVEL, *Summer Meditations*, Vintage, New York, 1993, págs. 11-2).

Pero la democracia debe mantenerse en el plano de una forma de gobierno.

Personalmente, me he declarado demócrata desde que tenía uso político de razón; pero no “ante todo”, porque hay muchos otros valores y realidades que van por delante. ¿Cómo se puede ser ante todo demócrata? Sólo cuando se han reducido todas las dimensiones de la vida humana a la política, cuando se ha incurrido en una politización delirante, que no respeta la naturaleza de las cosas, ni de las divinas, ni de las humanas. No se trata de “profundizar en la democracia”, se trata de ponerla en su sitio y llevarla a la práctica social. Cualquiera que tenga los ojos abiertos y la mente despejada advertirá que no tiene sentido —o el que tiene no es muy cuerdo— pretender la democratización de instituciones como la Iglesia, la familia y la escuela, en las que ha de darse una participación viva y orgánica que posee una dinámica propia. Tal pretensión no tiene a la vista el bien de las personas. Más aún, los hombres concretos se disuelven en la utopía nebulosa del igualitarismo total, que —por cierto— cierra el camino al efectivo reconocimiento de la igualdad fundamental de todos los hombres. No es lo mismo la igualdad que el igualitarismo. Cuando sobrevienen estas confusiones, se produce la corrupción de la realidad de las cosas, que quizá es lo que (inconscientemente) se pretende (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, págs. 159-60).

Por eso, la democracia no puede ser un fin en sí misma.

Si la democracia es una forma de gobierno, no puede ser un fin en sí misma, porque ninguna forma de gobierno puede jamás serlo. Ya en cuanto medio, su validez dice en cambio directa relación con su eficacia para promover la forma de vida que se anhela. Por eso es que la democracia sólo es realmente legítima en cuanto sirva a la libertad, la seguridad, el progreso y la justicia, al paso que pierde toda validez si debido a un erróneo diseño o aplicación

práctica, termina favoreciendo los antivalores inversos del totalitarismo, el estatismo, el terrorismo, la subversión y la demagogia (JAIME GUZMÁN, *Libertad y democracia*, en Chile y Europa: doctrinas políticas, Andrés Bello, Santiago, 1981, pág. 83).

La democracia puede devenir en totalitarismo si se la absolutiza.

El ideal de la sociedad democrática no es la democracia misma, sino la libertad social como empeño comprometido en la realización de los valores comunitarios. Porque es la libertad social la que constituye y legitima a la autoridad pública; y no a la inversa. La inversa es la tergiversación de la democracia, su conversión en una utopía totalitaria. Es característico de esta ideología utópica el intento de conferir una índole necesaria a la libertad y de posponer su logro hasta un futuro nunca datado. Para una visión realista de la sociedad, en cambio la libertad es ya un decisivo factor en presencia. No se demora su consecución hasta el advenimiento de una sociedad perfecta, porque la libertad efectiva no se puede nunca poner entre paréntesis, porque aquella supuesta configuración óptima no existe ni puede existir (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, págs. 188-9).

En la democracia se respeta la decisión de la mayoría, aunque no necesariamente se la comparte.

La lógica de la democracia obliga a aceptar la decisión de la mayoría, pero no a compartirla ni a cesar en la crítica a esa decisión, si parece injusta. Sin vigencia real del juego mayoría-minoría no hay democracia posible. Yo debo aceptar la decisión de la mayoría pero nadie me puede obligar ni a compartir esa decisión ni a dejar de oponerme a ella, con armas lícitas y legales. Si a esto se le llama grupo de presión, llámesele así: en la sociedad todos presionan para que sea ley lo que estiman justo. Todo depende de la calidad de lo que sostenga cada uno; presionar a favor del aborto es inmoral; presionar en contra, es defender el derecho a la vida, defender la persona. Por tanto, cabe siempre –y es un deber– la oposición legal a la ley que se considera injusta. Y el término de esa oposición es diáfano: supresión de esa ley y su sustitución por otra que sea justa (RAFAEL GÓMEZ-PÉREZ, *Introducción a la política activa*, Emesa, Madrid, 1978, pág. 191).

Porque el pluralismo no define ni la verdad ni el bien.

Es de la mayor importancia precisar que no es –como se entiende o se cree a menudo– el pluralismo el que define el *estatus* de la verdad, o que dicho de otro modo, el pluralismo no es inherente a la definición de verdad. Al

revés, es la verdad la que define más fundamentalmente una justa concepción del pluralismo, el cual no aparece frente a ella sino como un “mecanismo” que asume su operatividad considerando la condición humana no tanto en su riqueza y la multiplicidad diversificada de sus expresiones, cuanto en su indigencia y precariedad. El pluralismo es una vía y un mecanismo en la búsqueda vital e intelectual de la verdad inherente a la condición humana; vía y mecanismo muy humanos, tal vez demasiado humanos... (FERNANDO MORENO, *El pluralismo*, en *Communio*, N° 6, 1983, pág. 3).

Hay que tener cuidado con la posibilidad de una tiranía de la mayoría.

Estoy, en todo caso, seguro de que en una democracia la mayoría de los ciudadanos son capaces de ejercer sobre la minoría la opresión más cruel cada vez que se produzcan profundas divergencias de carácter político, lo que debe ocurrir con frecuencia. Esta opresión ejercida sobre la minoría se extenderá a un número de individuos y será ejercida con mucha más crueldad de lo que se puede, de una manera general, temer de la dominación de un solo cetro. Los individuos que sufren una persecución popular de esta clase están en peor condición que bajo cualquier otra. Aquellos que sufren bajo un príncipe cruel tienen, por lo menos, para calmar el fuego de sus heridas, el bálsamo de la compasión de la humanidad. El aplauso del público reanima la generosa constancia con que soportan sus sufrimientos. Pero aquellos que sufren la opresión de las multitudes están privados de todo consuelo externo. Parecen abandonados por la humanidad, aplastados por la conjura de toda la especie humana (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, págs. 300-2).

Por eso, la voluntad general no puede ser nunca el criterio supremo.

Si la voluntad general es el criterio supremo para determinar lo que es justo, el canibalismo es tan justo como otra política cualquiera. Cualquier institución santificada por el consenso popular tendría que considerarse sagrada (LEO STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, pág. 68).

En la mantención de un consenso, la democracia se juega su estabilidad.

Una Democracia será estable en la medida en que exista una tensión relativamente moderada entre las fuerzas políticas en pugna y una base de consenso colectivo respecto de ciertos aspectos axiológicos que logren restringir la disputa ideológica. A su vez, la moderación política se halla facilitada por la capacidad del sistema para resolver los problemas de desarmonías, antes de que surjan otros nuevos (HERNÁN LARRAÍN, *Ideología y*

democracia en Chile, Andante, Santiago, 1988, pág. 86).

El consenso debe fundarse en la verdad.

El consenso no es el origen de la verdad. Cada consenso es un consenso sobre la verdad, que es anterior al mismo (ROBERT SPAEMANN, *Peligros que entraña la razón de nadie*, en *El Mercurio*, 30.VII.1989, pág. E5).

Si el consenso es racional, se basa en la naturaleza humana.

La dignidad humana aparece como la realidad objetiva capaz de legitimar el consenso racional. Admitir su existencia obliga a asumir el condicionamiento global de toda la realidad aunque resulte más amplia; su búsqueda es lo que dará sentido al actuar humano (ANDRÉS OLLERO, *Consenso: ¿Racionalidad o legitimación?*, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, N° 23-24, 1983-4, pág. 182).

La naturaleza humana es el límite último del actuar democrático.

La democracia, no menos que el gobierno personal, está sometida a la ley de la naturaleza. He aquí el radical sin sentido de someter a votación normas o principios de Derecho natural. El divorcio democrático, el aborto democrático o una no menos democrática discriminación racial, serán democráticos, pero no dejarán de ser sinrazones, asesinatos o injusticias (JAVIER HERVADA, *Derecho Natural y Democracia*, en *Derecho y Justicia*. Terceras Jornadas Chilenas de Derecho Natural, Jurídica de Chile, Santiago, 1977, pág. 283).

De la naturaleza humana emanan sus derechos fundamentales.

Lo que hoy se denomina “derechos humanos” representa un aspecto básico de lo que la filosofía clásica de raíz cristiana ha considerado siempre como el derecho natural. Después de casi dos siglos de predominio del positivismo jurídico, que declara no admitir otra fuente de legitimidad y de validez de la ley que la voluntad soberana del pueblo o de sus representantes, sus adalides han debido abandonar de hecho esa tesis, aunque muchos persistan en proclamarla. Lo cierto es que casi nadie desconoce hoy en el mundo occidental, que el ser humano tiene derechos que arrancan de su propia naturaleza, que son anteriores y superiores a cualquier autoridad humana y que el Estado puede regular en su ejercicio, pero jamás desconocer o atropellar, aún cuando así llegare a aprobarlo una mayoría del pueblo. La amplitud del valor que hoy se admite respecto de los derechos humanos

constituye el mayor de los triunfos para la validez del derecho natural, aunque sus adversarios conceptuales rehúsen reconocérselo (JAIME GUZMÁN, *Escritos Personales*, Zig-Zag, Santiago, 1992, pág. 138).

Esos derechos fundamentales deben ser respetados.

Hay ciertos presupuestos éticos superiores y anteriores a las normas “un hombre un voto” y “la mayoría manda”, cuya existencia es esencial para determinar si existe o no democracia en una sociedad humana. Si una mayoría priva arbitrariamente de cualquiera de sus derechos o libertades fundamentales a una minoría, aunque ésta sea de una persona, la respectiva sociedad no será democrática. Por eso, sólo el ordenamiento jurídico que, admitiendo la norma “un hombre, un voto”, respeta los derechos fundamentales de todas las personas, cualesquiera sean los vaivenes electorales, podrá ser considerado real y efectivamente democrático (HERMÓGENES PÉREZ DE ARCE, *Sí o no*, Zig-Zag, Santiago, 1988, pág. 120).

Hay que especificar claramente cuáles son los derechos de la persona humana.

Deseo sugerir que se puede justificar la existencia de derechos humanos siempre que no se haga lo que las Naciones Unidas hicieron en 1948, y lo que la opinión en boga ha seguido haciendo: postular como derechos humanos las pretensiones universales a comodidades como la seguridad social y las vacaciones con goce de sueldo. Esas cosas son admirables como ideales, pero un ideal pertenece a una categoría lógica enteramente diferente de la de un derecho. Si los derechos se van a reducir a la condición de ideales, la empresa entera de protección de los derechos humanos será sabotada. Un derecho humano, por definición, es algo de lo que nadie, en ninguna parte, puede verse privado sin grave afrenta a la justicia. Hay ciertas acciones que jamás son permisibles, ciertas libertades que nunca deben coartarse, ciertas cosas que son sagradas. Si una declaración de derechos humanos ha de ser lo que pretende ser, una declaración de derechos morales universales, tiene que limitarse a la esfera de discernimiento. Si se introducen derechos de un orden diferente, todo se relaja de inmediato: el imperativo claro y nítido se convierte en un vago deseo (MAURICE CRANSTON, *¿Qué son los derechos humanos?*, en *Economía y Sociedad*, N° 42, 1985, pág. 35).

No es la demagogia la que puede determinar los derechos de la persona.

Las promesas actuales sobre el derecho al trabajo, el derecho al mínimo vital, el derecho al descanso y el derecho a la salud son verdaderas utopías que terminan sumiendo al público o a los interesados en la desesperación

y en formas potencialmente totalitarias que prometen otorgarles algo que es imposible. Después de todo, vivimos en el presente y no en el mañana, y aquí *–hic et nunc–* es imposible que todos reciban la misma atención en salud (MICHEL VILLEY, *Derechos humanos y realidad*, en *Razón Española*, N° 32, 1988, pág. 361).

Si la democracia falla, es porque han fallado las personas.

No es justo achacar a la democracia los resultados inhumanos de algún referéndum. Esas aberraciones no son culpa suya, sino un mal de la época; consecuencia de una política que se vuelve loca por haber perdido su legitimación ética y comienza a decidir sobre cuestiones que no le corresponden. Esto ocurre cada vez que en una población *–si hay democracia–* o en sus dirigentes *–si se trata de una autocracia–* se adoptan criterios equivocados: materialistas, racistas, hedonistas, etc. Sin embargo, tales despropósitos no se deben a las formas de gobierno, sino a las personas: ninguna fórmula política deja a salvo de los desvaríos humanos. De ahí que los hombres del siglo XX hayan mostrado un interés tan grande por expresar y proclamar los derechos *–y deberes–* fundamentales (JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO, *Defensa y rescate de los derechos humanos*, Edeval, Valparaíso, 1987, págs. 88-9).

No cabe que la democracia juegue con el destino nacional.

Una democracia sólo puede ser estable cuando en las elecciones populares se escoge entre diversas opciones políticas o tendencias de gobierno, pero en que no se juegue lo esencial de la forma de vida de un pueblo (JAIME GUZMÁN, *Libertad y democracia*, en *Chile y Europa: doctrinas políticas*, Andrés Bello, Santiago, 1981, pág. 100).

Por eso, en el sistema democrático deben tomarse precauciones.

El principio de la igualdad de *chance* es tan delicado, que el simple hecho de poner seriamente en duda el espíritu de lealtad de todos los participantes en la lucha política hace imposible su aplicación. Porque, evidentemente, sólo se puede mantener la igualdad de *chance* para aquel del que se está seguro de que la mantendría para los demás; toda otra aplicación de un principio semejante no sólo equivaldría en la práctica a un suicidio, sino que significaría también un golpe contra el principio mismo (CARL SCHMITT, *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971, pág. 52).

La presencia de doctrinas totalitarias requiere un tratamiento especial.

Estimo importante subrayar que la lucha contra el totalitarismo exige ser dada, a mi juicio, en varios frentes simultáneos y no me parece conveniente contraponer estos distintos frentes como si fuesen opuestos o excluyentes. Creo que es necesario sumarlos y complementarlos debidamente para obtener el resultado que desea. Es evidente que la democracia será tanto más sólida cuanto mayor sea el desarrollo socioeconómico y sociocultural del país y, por lo tanto, mayor sea la identificación de todos los ciudadanos con el régimen democrático. El desarrollo económico y la justicia social son, por lo tanto, metas que la democracia debe buscar para fortalecerse. A ese frente agrego un segundo igualmente importante, que es el de la acción ideológica o doctrinaria, porque siendo el totalitarismo una expresión que adopta distintas formas doctrinarias, es necesario ganar el corazón y más precisamente la mente de las personas en favor de las ideas de la democracia y esto requiere una lucha ideológica en el campo de las ideas. Solamente ellas son capaces de derrotar a las ideas contrarias, pero ocurre que los totalitarismos suelen no ser simples ideas y este es el caso concreto del totalitarismo más importante de nuestro tiempo, como es el marxismo (JAIME GUZMÁN, *Pluralismo y proscripción de Partidos Antidemocráticos*, en Estudios Públicos, N° 13, 1984, pág. 11).

El orden interior resulta decisivo para el funcionamiento de la democracia.

La confianza pública en la tranquilidad, en la estabilidad del orden interior, es de tanta importancia, es de tan poderosa influencia en la prosperidad del país, en sus adelantos en todos los ramos, e impone su conservación tan inmensa responsabilidad para con la patria, que la mesura y circunspección en medidas que pudieran debilitarla, son exigidas no sólo por la conveniencia pública sino por un deber; y ante un deber, necesario es que cedan los sentimientos de benevolencia (MANUEL MONTT, *Discurso, 1858*, en Documentos Parlamentarios, Del Ferrocarril, Santiago, 1859, Tomo V, pág. 3).

El orden democrático queda garantizado por el cumplimiento de la ley.

Yo considero seguros a los ciudadanos de un Estado cuando no se ven perturbados por ninguna injerencia ajena en el ejercicio de los derechos que les competen, tanto los que afectan a su persona como los que versan sobre su propiedad; la seguridad es, por tanto —si esta expresión no se considera demasiado escueta y tal vez, por ello mismo, oscura—, la certeza de la libertad concedida por la ley (GUILLERMO DE HUMBOLDT, *Escritos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pág. 137).

No se debe nunca creer que la ley justa contradice la libertad.

No se trata de una paradoja y tampoco, ciertamente, de una contradicción; es, en principio, un dato de experiencia humana universal. La libertad sólo puede florecer bajo alguna clase de ley, lo que significa necesariamente cierto impedimento inicial de libertad. Es algo en lo que no quisiéramos creer: nos gustaría creer en un mundo en el que los impulsos inmediatos de cada individuo se pudieran llevar siempre absolutamente a cabo, sin frustraciones, conflictos u otras desgracias (CHRISTOPHER DERRICK, *Huid del escepticismo*, Encuentro, Madrid, 1982, pág. 46).

Dentro del orden, la democracia debe procurar el recto ejercicio de la libertad.

En su mayor parte lo que oímos acerca de la libertad es mera retórica insulsa. Las palabras y frases que se dicen, de viva voz y por escrito, con monótona regularidad, deben tomarse como lo que son: razonamientos destinados a justificar el *statu quo*, o justificaciones de acuerdos que se espera entrarán en vigor. Individuos, clases y naciones sostienen que la libertad universal –la libertad para todos los hombres– es su más caro anhelo. Sin embargo, e invariablemente, lo que se proponen es fomentar intereses cercanos a los suyos. Los hombres quieren ser libres y, lo que es más, saben que otros aspiran a esta condición tanto como ellos mismos. "Hay entonces algo más simple que reconocer nuestro deseo de que se haga realidad esta bendición." El diario discurso es, pues, estrategia, no teoría. La libertad proclamada se funda en una falsa percepción del universo, es una noción parcial de las necesidades del hombre. La tarea más importante a realizar por quienes llegaren al debido conocimiento de la libertad es derruir las fachadas ideológicas que sirven de pantalla a intereses mezquinos, a los que poco les interesa la verdad y menos todavía la comprensión. Porque durante demasiado tiempo el diálogo ha sido subvertido por quienes se valen de un principio filosófico para fomentar sus propios fines (CARL J. FRIEDRICH, *La libertad*, Roble, México, 1969, pág. 375).

El gobierno debe facilitar el ejercicio de las libertades.

Se puede decir que existe violación de la libertad cuando lo que va a ser hecho va a ser hecho mejor por los individuos que por el gobierno. En general, no hay personas más capaces de conducir un asunto o de decidir cómo y por quien deberá ser conducido, que quienes tienen en ello un interés personal (JOHN STUART MILL, *Sobre la libertad*, Aguilar, Madrid, 1971, pág. 162).

Una democracia ha de procurar bienes reales para la gente.

¿Qué utilidad tiene discutir sobre el derecho abstracto de un hombre al alimento y la medicina? La cuestión está en saber cómo procurarle los alimentos, cómo administrarle los remedios (EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, pág. 156).

Mediante las libertades, los seres humanos participan en democracia.

Las libertades intelectuales, los procedimientos democráticos, son una protección contra el poder y lo arbitrario, pero ofrecen también, y tal vez en primer lugar, una oportunidad para instruir a los hombre, para hacerles capaces de razón y de moralidad (RAYMOND ARON, *Ensayo sobre las libertades*, Alianza, Madrid, 1966, págs. 229-30).

La participación política es derecho de todo ciudadano.

Participar en el bien común no es, sin embargo, privilegio alguno, sino el derecho de todo ciudadano. Por consiguiente, no se le puede reservar para unos pocos, ni hay por qué temer que, de extenderlo a todos, se diera en el absurdo de una sociedad en la que, por no haber sino privilegiados, no lo fuese ninguno (ANTONIO MILLÁN PUELLES, *La función social de los saberes liberales*, Rialp, Madrid, 1961, pág. 167).

A cada ciudadano le corresponde el control de los gobernantes.

La teoría democrática tiene que ver con los procesos por los cuales los ciudadanos comunes y corrientes ejercen un grado relativamente alto de control sobre los líderes (ROBERT A. DAHL, *A preface to democratic theory*, University of Chicago, Chicago, 1956, pág. 3).

Una de las formas de participar en la cosa pública es la asociación en partidos políticos.

Un partido político es un conjunto de personas que se unen para conquistar y conservar el poder. Las demás notas que suelen aducir los estasiólogos no son esenciales. No es necesario que las personas que lo integran formen parte de la elite, porque basta con que aspiren a acceder a ella. No es imprescindible que tengan un jefe, aunque en toda agrupación se establezcan automáticamente relaciones de jerarquía. No es preciso que utilicen medios legales o pacíficos; pueden ser de cualquier clase. Tampoco es indispensable que suscriban un

programa político, porque hay partidos puramente personalistas, y porque los hay que, sin dejar de ser ellos mismos, cambian de ideología. No se requiere que sus miembros aspiren a obtener ventajas personales, porque, aunque sea poco frecuente, no se puede descartar la existencia de movimientos altruistas. Tampoco es esencial que aspiren a realizar el bien común, porque, de ordinario, domina en los partidos el interés de grupo o de clase. Tampoco es necesario que aporten soluciones a los problemas de la comunidad, pues hay partidos de oposición puramente negativa o sin principios. Tampoco es imprescindible que representen unos intereses distintos de su propia aspiración al poder. No es indispensable que tengan una existencia duradera, porque hay partidos coyunturales y relativamente efímeros. Tampoco se requiere que dispongan de masas o que aspiren a tenerlas, porque hay partidos elitistas. No es esencial que dispongan de medios para configurar a la opinión pública, porque hay partidos que se mueven en áreas minoritarias. Y no es preciso que estén tácita o expresamente reconocidos por el ordenamiento jurídico, porque hay partidos extralegales y aun clandestinos. Lo único verdaderamente esencial es que sea una pluralidad de personas, y que su vínculo consista en la común aspiración a gobernar, para cuyo efecto asocian sus esfuerzos. Las demás notas sucesivamente descartadas de una definición genérica, son características que, de hecho, poseen algunos partidos, y que incluso son propias de la mayoría de los partidos en una cierta etapa histórica; pero ésta es otra cuestión (GONZALO FERNÁNDEZ, *La Partitocracia*, Gabriela Mistral, Santiago, 1976, págs. 11-3).

Los partidos tienen un importante papel social.

Los urjo a todos ustedes a reconocer la gran ventaja que pueden dar partidos políticos adecuadamente establecidos. Tan a menudo las personas hablan como si los partidos políticos fueran una distracción indigna y no bienvenida. No lo son. Uno de los pensadores políticos más grandes de mi país, Edmund Burke, describió el propósito de un partido político con estas palabras: "Partido es un cuerpo de hombres unidos para promover con su esfuerzo mancomunado el interés nacional sobre la base de algún particular principio en que todos ellos están de acuerdo" (MARGARET THATCHER, *The Collected Speeches of*, Harper Collins, London, 1997, pág. 503).

Pero deben cumplir con ese papel de modo claramente acotado.

Cada cierto tiempo los partidos políticos me acusan de estar en su contra. Ciertamente eso es una tontería: la asociación de ciudadanos en la más amplia gama de organizaciones, movimientos, clubs y uniones es una condición esencial de toda sociedad civilizada y altamente estructurada.

Mientras más libre y culta sea una sociedad, más compleja, más variada, más rica es la red de sus diferentes organizaciones. Y, me atrevo a decir, más difícil es tener una visión general sobre ella. Una de las formas más sofisticadas de asociación –y a su vez una parte integrante de la democracia moderna y una expresión del pluralismo de opiniones– es la asociación en partidos políticos. Sería muy difícil imaginar una sociedad democrática que funcionara sin ellos. Por lo tanto –obviamente– no estoy en su contra; si así fuera, estaría en contra de la democracia en sí misma. Simplemente estoy en contra de la dictadura del sistema de partidos. Para ser más preciso, estoy en contra de la excesiva influencia de los partidos en el sistema de poder político. Cuando el sistema político –y en esa medida el Estado mismo– está demasiado dominado por los partidos, depende demasiado de ellos, las consecuencias son desafortunadas. He pensado en este tema hace tiempo y sigo haciéndolo; y ahora, después de haberlo hablado con muchos políticos de distintos países, mis convicciones se han reafirmado. Todos me han advertido de los peligros de una sobrevaloración de los partidos políticos y me han urgido a estar alerta, para que podamos evitar los terribles problemas que pueden surgir (VÁCLAV HAVEL, *Summer Meditations*, Vintage, New York, 1993, págs. 53-4).

Y el estilo de hacer política es decisivo en la eficacia de su actuar.

Le atribuyo tanta importancia al estilo de hacer política como a los principios, valores y proyectos políticos, porque precisamente creo que el ambiente que reine en un partido es el que atrae o retrae a las personas. Uno de los problemas más serios que ha tenido la política chilena, y especialmente el sector de los partidarios de una sociedad integralmente libre, es que gran parte de los mejores exponentes que esa corriente de pensamiento tiene en el país, en las últimas décadas fue siendo crecientemente reacia a incorporarse a los partidos políticos. Así como en la formación de la república y en el siglo pasado estuvo significativamente gravitando en la vida política, ese sector fue desentendiéndose de ésta poco a poco, desilusionándose de los políticos y, como consecuencia, de la política. Tengo el convencimiento de que para generar una nueva fuerza política que realmente sea potente, creativa y vigorosa, en la perspectiva de los partidarios de una sociedad libre, y contraria por tanto a toda forma de socialismo, es imperioso que ella sea capaz de entusiasmar y atraer a quienes hasta ahora han sido reacios a la militancia partidista. Y eso requiere que esas personas no sientan en la vida del partido una permanente pérdida de tiempo, por intrigas, rencillas o mezquindades, que los lleven a preferir dedicar su tiempo a otras actividades, o a pensar que no tienen cabida ni paciencia para todo lo que significa soportar esa realidad institucionalizada como forma normal de actuar del conglomerado político (JAIME GUZMÁN, *Escritos Personales*, Zig-Zag, Santiago, 1992, pág. 189).

Si los partidos no funcionan, la democracia se resiente.

En los países latinos una de las razones principales de no aclimatación del régimen constitucional, y, en particular, del fracaso del gobierno parlamentario, ha sido la incapacidad de organizar partidos sólidos (MANUEL FRAGA IRIBARNE, *La crisis del Estado*, Aguilar, Madrid, 1955, pág. 191).

En ocasiones, su acción se ha desvirtuado gravemente.

La ampliación del sufragio universal colocó el voto en manos de una gran masa carente de educación cívica y de miras definidas, que acabó por transformarse en mercadería negociable para los partidos (JAIME EYZAGUIRRE, *Fisonomía histórica de Chile*, Del Pacífico, Santiago, 1965, pág. 149).

En especial, los partidos ideológicos desviaron su actividad.

Los nuevos partidos miraron el movimiento asociativo sin las reservas de los antiguos conservadores y radicales. Ni siquiera les inquietó el hecho de que se desviase del campo gremial para repercutir sobre el político. No vieron en ello ninguna amenaza para sí mismos. Antes bien, desde muy temprano plantearon la acción partidista simultáneamente en el plano político y en el gremial. Dar cabida a las organizaciones laborales si no dentro del partido mismo, al menos dentro de la acción partidista, les pareció un imperativo de su época. Por eso, prestaron la mayor atención a sus promotores y dirigentes. Procuraron atraerlos, adoctrinarlos y, en fin, hacerlos compartir los ideales y tareas del partido. En una palabra, para ellos la acción partidista en el terreno gremial fue por lo menos tan importante como en el terreno electoral (BERNARDINO BRAVO, *Régimen de gobierno y partidos políticos en Chile. 1924-73*, Jurídica de Chile, Santiago, 1978, pág. 99).

El partidismo es una manifestación de sectarismo político.

Esta es la más grave amenaza contra la excelencia. El partidismo excluye de la vida nacional, en sus estratos rectores, a los que no pertenecen al partido triunfante, y esto quiere decir a casi todos y, por supuesto, a los más expertos y cualificados, a los que tienen verdaderos títulos para ejercer esas funciones (JULIÁN MARÍAS, *Democracia y excelencia*, en *Economía y Sociedad*, N° 51, 1986, pág. 19).

También la demagogia amenaza a los partidos.

La apariencia de acatamiento a la masa, que los líderes manifiestan llega

a adquirir formas de demagogia en el caso de los más débiles y los más astutos. Los demagogos son los cortesanos de la voluntad popular. En lugar de elevar a las masas hasta su propio nivel descienden al nivel de éstas. Aun para los más honestos de ellos, el secreto del triunfo consiste en “saber cómo volcar los impulsos ciegos de la multitud para servir a sus propios proyectos concienzudamente elaborados” (Kochanowski) (ROBERT MICHELS, *Los partidos políticos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, Tomo I, pág. 196).

O demagogia o servicio: ésa es la disyuntiva.

Ante todo, constaté que hay dos grandes modos de abordar la acción pública. Una, la predilecta para la inmensa mayoría, busca halagar a la masa, identificándose con las consignas dominantes y cediendo demagógicamente a sus pasiones y caprichos. La otra, mucho más difícil, intenta guiar al pueblo, librando con valentía moral y de cara ante él, un combate rectificador frente a las consignas falsas, vacías o torcidas. Expresada en términos actuales, la primera fórmula está representada por políticos que son prisioneros de su imagen. Vasallos de las encuestas de opinión pública, éstas constituyen su norte orientador; su contenido refleja lo que el pueblo prefiere y, por consiguiente, lo que ellos deben hacer para agrardarle y obtener su preferencia. Y más que al pueblo, a quienes de verdad se apresuran por complacer con particular solicitud, es a los grandes centros de presión o grupos de poder. El segundo criterio no supone desentenderse de las aspiraciones populares, pero se autoimpone el deber de cotejarlas con un análisis serio de su conveniencia para el país y de las posibilidades que la realidad ofrece. No teme rechazar lo que no se avenga con ello, porque no se abate ante una posible derrota. Confía en que si a la negativa se añaden argumentos convincentes y actitudes que lo validen, se pueden cambiar las inclinaciones de la masa y que la eventual derrota de hoy puede ser el germen de la victoria de mañana. En todo caso, no hace política fijando como supremo norte la conquista o retención del poder, sino el servicio al país en la línea de fidelidad a los propios ideales (JAIME GUZMÁN, *Escritos Personales*, Zig-Zag, Santiago, 1992, págs. 27-8).

La dificultad de la acción política lleva a algunos a preferir la independencia.

Yo no tengo partido. Sálvese la tierra y gobiérnela el diablo; pero veo que con una insulsa malignidad se perjudican los más sagrados intereses de la patria (MARIANO EGAÑA, *Cartas de don, s/i*, Santiago, 1948, Tomo I, pág. 78).

En Chile, hasta 1973, la democracia se expresó sólo formalmente.

La única “estructura jurídico política básica” de la “democracia liberal”

vigente aquí hasta 1973, era la formal, en su doble aspecto ya señalado: confiabilidad del mecanismo de consulta popular, y cumplimiento de las normas de la Constitución para dictar las leyes, modificarlas, o modificar la propia Carta. Fuera de esto no había obligación de “respetar” nada. Lo he dicho y lo reitero: cualquier idea política, económica o social, la que Uds. quisieran –el antisemitismo, la esclavitud, la tortura como institución regular, etc.– podía ser introducida en esa “estructura” legal y constitucional de Chile, e impuesta al conjunto del país, siempre que se dispusiese de las mayorías necesarias (GONZALO VIAL, *Decadencia, consensos y unidad nacional en 1973*, en *Dimensión Histórica de Chile*, N° 1, 1984, pág. 161).

El 11 de septiembre de 1973 fue un movimiento restaurador de la verdadera democracia.

Sentado ya que el 11 de septiembre de 1973 no fue un “cuartelazo”, y que, al revés, los militares –bastante a contrapelo– se vieron forzados a asumir el poder, se deduce de ello, a mi juicio, sin discusión, que el sistema político-social enfrentaba una grave emergencia. A mi parecer, dicho sistema arrastraba, desde fines del siglo pasado, una progresiva decadencia, la cual culminaría en un colapso total y postrero –el colapso de la muerte– el año 1973 (GONZALO VIAL, *Decadencia, consensos y unidad nacional en 1973*, en *Dimensión Histórica de Chile*, N° 1, 1984, pág. 145).

Pero ese pasado dramático no debe determinar la historia futura.

Los chilenos que vivieron a comienzos de la década de 1970, esa época de conflicto político que nos llevaba inevitablemente a una Guerra Civil si no intervenían las Fuerzas Armadas, tienen opinión formada sobre lo que pasó y sobre quiénes son responsables. Ni los unos, ni los otros cambiarán de opinión. En cambio, la inmensa mayoría de los chilenos, como lo reflejan una y otra vez las encuestas realizadas por diferentes sectores, mantiene una total indiferencia sobre la materia. No es que sean insensibles. Es que saben que este es un tema del que se usa y se abusa políticamente. Les parece un asunto ajeno, que encasillan como un problema de los políticos. Lo único que los chilenos quieren es que se genere un acuerdo, que arregle este motivo de conflicto y divisiones (PABLO LONGUEIRA, *Mi testimonio de fe*, Grijalbo, Santiago, 2003, pág. 129).

La dictadura tiene rasgos muy definidos.

La acumulación de todos los poderes, legislativos, ejecutivos y judiciales, en las mismas manos, sean éstas de uno, de pocos o de muchos, hereditarias,

autonombradas o electivas, puede decirse con exactitud que constituye la definición misma de la tiranía (JAMES MADISON, *El Federalista*, N° XLVII, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, págs. 204-5).

No debe llamarse dictadura a cualquier régimen autoritario.

Urge lo que se podría llamar un examen de dictaduras. En lugar de condenar a unas y absolver a otras, conviene precisar cómo son, en qué consisten, cuáles son sus límites, qué libertades cercenan, cuáles sobreviven a pesar de las prohibiciones, qué margen dejan –si lo dejan– para que la vida personal sea posible en condiciones de mínima dignidad, hasta qué punto dejan hueco para que la felicidad individual se pueda intentar (JULIÁN MARIAS, *Examen de dictaduras*, en ABC edición internacional, N° 1893, 1986, pág. 1).

También en una democracia pueden darse formas de dictadura.

Si la constitución del Estado es democrática, puede llamarse dictadura a toda violación de principios democráticos que tenga lugar por vía de excepción, a todo ejercicio de la dominación estatal que prescindiera del asentimiento de la mayoría de los gobernados. Si se establece como ideal político de validez general, semejante ejercicio democrático de la dominación, es dictadura todo Estado que no respete estos principios democráticos. Si se adopta como norma el principio liberal de los derechos humanos y de libertad inalienables, entonces también aparece como dictadura una violación de estos derechos, aun cuando se apoye en la voluntad de mayoría (CARL SCHMITT, *La Dictadura*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pág. 24).

Nada es comparable, en todo caso, al surgimiento del fenómeno totalitario.

Los gobiernos democráticos pueden hacerse violentos y aun crueles en momentos de efervescencia y de grandes riesgos, pero estas crisis serán siempre raras y pasajeras. Cuando considero la mezquindad de las pasiones de los hombres de nuestros días, la molición de sus costumbres, sus luces, la pureza de su religión, la dulzura de su moral, sus hábitos arreglados y laboriosos y su moderación casi general, tanto en el vicio como en la virtud, no temo que hallen tiranos en sus jefes, sino más bien tutores. Creo, pues, que la opresión de que están amenazados los pueblos democráticos no se parece a nada de lo que ha precedido en el mundo y que nuestros contemporáneos ni siquiera recordarán su imagen. En vano busco en mí mismo una expresión que reproduzca y encierre exactamente la idea que me he formado de ella: las voces antiguas de despotismo y tiranía no le convienen. Esto es nuevo, y es preciso tratar de definirlo, puesto que no puedo darle nombre. Quiero

imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma. Retirado cada uno aparte, vive como extraño el destino de todos los demás y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana: se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él sólo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria. Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir. De este modo, hace cada día menos útil y más raro el uso del libre albedrío, encierra la acción de la libertad en su espacio más estrecho, y quita poco a poco a cada ciudadano hasta el uso de sí mismo. La igualdad prepara a los hombres para todas estas cosas, los dispone a sufrirlas y aun frecuentemente a mirarlas como un beneficio. Después de haber tomado así alternativamente entre sus poderosas manos a cada individuo y de haberlo formado a su antojo, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera y cubre su superficie de un enjambre de leyes complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más raros y las almas más vigorosas no pueden abrirse paso y adelantarse a la muchedumbre: no destruye las voluntades, pero las ablanda, las somete y dirige; obliga raras veces a obrar, pero se opone incesantemente a que se obre; no destruye pero impide crear; no tiraniza, pero oprime; mortifica, embrutece, extingue, debilita y reduce, en fin a cada nación a un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobernante. Siempre he creído que esa especie de servidumbre arreglada, dulce y apacible, cuyo cuadro acabo de presentar, podría combinarse mejor de lo que se imagina con alguna de las formas exteriores de la libertad, y que no le sería imposible establecerse a las sombras mismas de la soberanía del pueblo (ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, págs. 633-4).

El refinamiento totalitario es terrible.

El sistema totalitario más “avanzado” depende de mecanismos manipuladores tan refinados, complejos y poderosos que ya no requiere ni de asesinos ni de víctimas. Mucho menos necesita constructores de la Utopía que siembren el

descontento con sueños de un futuro mejor. El epíteto “socialismo real”, que en esta época ha acuñado para describirse a sí mismo apunta a aquellos para los que no hay lugar: los soñadores (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 332).

Pero en su versión más primitiva, de la mentira pasa al crimen.

La mentira organizada siempre tiende a destruir lo que ha decidido negar, aunque sólo los gobiernos totalitarios han adoptado conscientemente la mentira como el primer paso hacia el crimen (HANNAH ARENDT, *Between past and future*, Penguin, New York, 1993, pág. 252).

Los medios técnicos son decisivos para el imperio del totalitarismo.

El totalitarismo es, en mi visión, el más avasallante problema del siglo XX. No es la pobreza, que es un problema muy antiguo; no es la salvación, que también es problema antiguo. No es la igualdad. El problema moral más avasallador es el fenómeno del totalitarismo, que es nuevo. Nunca antes en el pasado hubo algo como el totalitarismo, por la simple razón que la autoridad política no tenía antes los medios técnicos necesarios para este tipo de control (PETER BERGER, *Capitalism and socialism; ethical assessment*, en *Capitalism and Socialism*, American Enterprise Institute for public policy research, Washington, 1978, pág. 103).

El totalitarismo ahoga toda manifestación de lo propiamente humano.

La red que sirve para atrapar el espíritu humano parece no tener huecos en los países socialistas. Lo que no consiguen el hogar paterno, el kindergarten y la escuela, es tarea de la liga juvenil, del sindicato o del partido. No sólo el sindicato –que según el concepto occidental no merece esta denominación– es un sindicato único y obligatorio. Tampoco en el ámbito de las ligas juveniles existe alternativa alguna. La ideología es un deber. La ideología es siempre y exclusivamente marxismo leninismo (KONRAD LÖW, *La fascinación del comunismo*, Andrés Bello, Santiago, 1983, pág. 146).

Parece una sociedad llena de facetas, pero tiene un solo centro y dirección.

Toda la extraordinaria multiplicidad de partes que tiene el movimiento, las organizaciones de vanguardia, las diversas sociedades profesionales, los miembros del partido, la burocracia partidista, las formaciones de elite y los grupos policiales, todos están relacionados entre sí de tal modo que cada uno forma una fachada en una dirección, pero tiene el centro en otra

parte, es decir juega el papel de un mundo externo normal en un estrato y de extremismo radical en el otro (HANNAH ARENDT, *Between past and future*, Penguin, New York, 1993, pág. 99).

Un agente central dirige toda la vida en el totalitarismo.

El pilar fundamental del actual sistema totalitario es la existencia de un agente central de toda la verdad y todo el poder, una “racionalidad de la historia” ya institucionalizada, que llega a ser con toda naturalidad el único agente de toda la actividad social. La vida pública deja de ser la arena donde se expresan actores distintos y con diferentes grados de mayor o menor autonomía, para convertirse en la pura y simple manifestación y concreción de la verdad, de la voluntad de aquel único agente. En un mundo gobernado por este principio, no hay lugar para el misterio; la propiedad de la verdad completa significa que todo ya se sabe de antemano. Cuando todo se sabe con anticipación, los relatos no tienen inspiración posible. El sistema totalitario en esencia (y por principio) está dirigido contra los relatos (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 333).

En el totalitarismo hay un falso sentido religioso.

Un régimen es totalitario cuando aspira a centralizar radicalmente todos los poderes temporales y toda la autoridad espiritual. Se transforma entonces en una religión política o en una política con cariz religioso. Y ello sobre todo porque la religión que adopta ignora toda trascendencia, y porque sus objetivos puramente terrenales no sólo no divergen de los objetivos normales de la política, sino que incluso se confunden con ésta. Entonces ya no se puede apelar a nadie, ya no se puede esperar ningún perdón; la comunidad espiritual no puede apelar a una instancia superior al Estado, porque es él quien la ha creado para sus fines, y además más allá ya no existe nada (DENIS DE ROUGEMONT, *La parte del Diablo*, Planeta, Barcelona, 1983, pág. 47).

Los regímenes totalitarios siempre prometen para la persona del futuro.

Si el hombre verdadero está después, el hombre de hoy es simplemente una materia que puede ser libremente utilizada para la producción del mundo nuevo. De esta forma el humanitarismo se transforma en totalitarismo. Los que, en el tiempo prudente, ya tienen la intención del hombre nuevo y del mundo nuevo, y poseen la ciencia de la sociedad que permite manipular a los hombres de hoy para transformarlos en hombres del mañana, tienen también el derecho y el deber histórico de disponer de la vida y de los bienes de estos sujetos, o más bien de estos verdaderos objetos (ROCCO BUTTIGLIONE, *La*

Izquierda, ¿Una alternativa burguesa?, en *El Mercurio*, 25.VI.1989, pág. E10).

El totalitarismo se opone, al fin de cuentas, a la vida misma.

El sistema comunista es —o, más precisamente, ha sido siempre hasta ahora— un sistema totalitario, ya tuviese la “cara humana” de los tiempos de Dubcek (cuando era incluso posible vivir bien) o fuese el gangsterismo del régimen de Pol Pot (bajo el cual la muerte parece haber sido la única opción). El carácter totalitario del sistema entra en conflicto con la tendencia intrínseca y propia de la vida hacia la heterogeneidad, la diversidad, la especificidad, la autonomía, en una palabra, hacia la pluralidad. A esto se debe que inevitablemente la vida obstruya y se resista a un sistema totalitario. Y lo hace en una amplia gama de maneras: a veces toma la forma de un levantamiento sangriento; otras mediante la creación noviolenta de estructuras paralelas; en tercer lugar, a veces las exigencias naturales de la vida pueden infiltrar el cerebro y los órganos mismos del régimen. Finalmente, un cuarto tipo de resistencia es la extraordinaria capacidad de alguna gente para ignorar el régimen y su ideología. Pero, en todas estas formas está presente fundamentalmente la misma resistencia al mismo fenómeno: es la vida contra el totalitarismo (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 358).

La libertad desaparece absolutamente en el totalitarismo.

La libertad, ¿para qué? Precisamente es la pregunta que el mundo moderno está haciendo a nuestra especie, pues voy creyendo cada vez más que éste es un mundo totalitario y concentracionario en formación, que presiona cada día más al individuo libre así como alrededor de un buque el hielo comienza a amontonarse hasta hacer reventar el casco (GEORGE BERNANOS, *La libertad ¿Para qué?*, Hachette, Buenos Aires, 1955, pág. 72).

Y con la desaparición de la libertad, se destruye la virtud.

El razonamiento debería alargarse: el punto final al que debe llegar el progresismo es la destrucción de las tres virtudes teológicas: la fe, la esperanza y la caridad, y sus inadecuadas tradiciones laicas. La definición más precisa del totalitarismo es quizá la de un régimen político en el que estas tres virtudes sean destruidas (AUGUSTO DEL NOCE, *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsá, Pamplona, 1979, págs. 103-4).

El totalitarismo ha podido ser derrotado, pero ha costado largos esfuerzos.

Lo que el proyecto totalitario siempre producirá será una cierta rigidez e ineficiencia que podría contribuir en el largo plazo a su derrota. En todo caso, necesitamos recordar que las voces que nos hablan desde Auschwitz y desde el Archipiélago Gulag nos hacen ver cuán largo suele ser ese plazo (ALASDAIR MAC INTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame, Indiana, 1984, pág. 106).

IX

SOBRE LAS IDEOLOGÍAS Y LA ACTITUD CONSERVADORA

Las ideologías han sido uno de los mayores peligros para el mundo contemporáneo.

Cuando la inteligencia no se ejercita en la búsqueda de la profundidad humana (del último fundamento del hecho de que las cosas son), se contenta con desgranar aforismos de almanaque. La razón, desentrenada, no busca las razones sino unas razones, las primeras que encuentre: relativiza la verdad, dando a las parciales conquistas, según los humores, el carácter de definitivo. Con lo cual, casi sin darse cuenta, el hombre llega a absolutizar lo que es relativo. En política, este modo de proceder está en la base de los totalitarismos y, en la práctica, de los fanatismos (RAFAEL GÓMEZ-PÉREZ, *Introducción a la política activa*, Emesa, Madrid, 1978, pág. 83).

Las ideologías mediatizan al hombre.

El hombre es anterior a cualquier estructura, que tiene siempre –con respecto a él– un carácter derivado y relativo. Considerar al hombre como *medio* –hacerle función de algo extrahumano– es la mentira primordial del discurso ideológico (ALEJANDRO LLANO, *Libertad y sociedad*, en *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pág. 90).

Y crean un mundo de apariencias que pretenden mostrar como real.

La ideología, al crear un puente de excusas entre el sistema y el individuo, expande el abismo entre los objetivos del sistema y los de la vida. Pretende que los requerimientos del sistema derivan de las exigencias de la vida. Es un mundo de apariencias que trata de hacerse pasar por el mundo de la realidad (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 135).

Un sistema ideológico es contrario a las ideas.

Toda ideología tiene el efecto de sacar a las ideas de sus quicios intelectual-descriptivos y de aislarlas, rompiendo sus enlaces con el sistema general del conocimiento que les da sentido. La idea pierde así su función cognoscitiva y se torna en estímulo afectivo y, lo que es más característico y sorprendente, en

encubridora, oscurecedora de realidades. Nacida la idea para mostrar y hacer ver las cosas, una vez ideologizada –la convencional expresión es, por cierto, absurda– hace todo lo contrario: esconde y enmascara (JORGE MILLAS, *La violencia y sus máscaras*, Aconcagua, Santiago, 1978, pág. 12).

Su esencia es mentir en todos los ámbitos.

Precisamente porque el sistema está cautivo de sus propias mentiras, debe falsificarlo todo. Falsifica el pasado; falsifica el presente y el futuro; falsifica las estadísticas. Pretende no poseer un aparato policial omnipotente e inescrupuloso. Pretende respetar los derechos humanos. Pretende no perseguir a nadie. Pretende no tenerle miedo a nada. Pretende... no pretender. Las personas no necesitan creer todas estas mistificaciones, pero deben comportarse como si lo hicieran, o al menos, las deben tolerar en silencio o llevarse bien con los que las administran. Por esta razón, deben vivir dentro de una mentira. No necesitan aceptar la falsedad: es suficiente que hayan aceptado que sus vidas se realicen dentro y con esa mentira. Por este solo hecho, los individuos confirman el sistema, lo llevan a su plenitud, lo hacen, son el sistema (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 136).

Y se apodera del poder, al que instrumentaliza.

La ideología se va haciendo un componente del poder que crece en importancia, un pilar que le otorga legitimidad exculpante y coherencia interna. Mientras este aspecto crece en importancia y mientras pierde gradualmente contacto con la realidad, adquiere una fuerza peculiar, pero muy real. Se convierte en la realidad en sí misma, aunque sea una realidad auto-contenida, una realidad que en ciertos niveles (principalmente dentro de la estructura del poder) puede tener mayor peso que la auténtica realidad. De modo creciente, la virtud del ritual se hace más importante que la realidad escondida detrás de aquél. El significado de los fenómenos no proviene ya más de los fenómenos en sí mismos, sino de su posición como conceptos en el contexto ideológico. No es la realidad la que modela la teoría, sino justo al revés. Así, gradualmente, el poder se acerca más a la ideología que a la realidad; obtiene su fuerza de la teoría y se hace totalmente dependiente de ella. Esto conduce, obviamente, a una paradójica consecuencia: más que una teoría o una ideología al servicio del poder, tenemos un poder que sirve a la ideología. Es como si la ideología le hubiese quitado el poder al poder, como si ella se hubiese hecho la dictadora en sí misma. Entonces se ve cómo la teoría, el ritual, la ideología en sí mismos toman decisiones que afectan a la gente y no al revés (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 138).

El sistema ideológico tiene como objetivo a la masa.

La ideología puede definirse como un sistema de pensamientos más o menos coherentes destinado a arrastrar a las masas a una acción colectiva poniendo en juego sus capacidades emocionales o pasionales (JULIEN FREUND, *La crisis del Estados y otros estudios*, Universidad de Chile, Santiago, 1982, pág. 58).

Quienes se ideologizan optan por formas de ingeniería social.

El ingeniero social no se plantea ningún interrogante acerca de la tendencia histórica del hombre o de su destino, sino que lo considera dueño del mismo, es decir, capaz de influir o modificar la historia exactamente de la misma manera en que es capaz de modificar la faz de la tierra (KARL POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, s/f, Tomo I, pág. 33).

O acuden a renovadas formas de paganismo.

Muchos creen que ha llegado el momento del fin del Cristianismo y del rescate de la civilización sometida a aquél. Las nuevas ideologías –y el Neopaganismo no es una excepción– están siempre impulsadas por la creencia en que la visión del mundo que ellas quieren abolir está ya en el punto de su autodestrucción (THOMAS MOLNAR, *The pagan temptation*, Eermans, Michigan, 1987, pág. 116).

A las ideología se las combate con la verdad, con la realidad.

Vivimos en una época en que luchan dos modos de pensar: el pensamiento evasivo y el pensamiento certero, el pensamiento a medio cocinar y el pensamiento consistente. Vivimos en una época en que la realidad está en conflicto con la trivialidad, en que los hechos están en conflicto con una interpretación a priori de los mismos, en que el sentido común está en lucha contra una racionalidad distorsionada. Es un tiempo de conflicto entre teorías que aparecen rápido y se esfuman con la práctica, contra las teorías que aprenden de la práctica (VÁCLAV HAVEL, *Open Letters*, Alfred A. Knopf, New York, 1991, pág. 16).

Porque la realidad termina compareciendo.

Las ideologías ocultan a la realidad, pero no la hacen desaparecer; un día u otro la realidad desgarrar los velos y reaparece (OCTAVIO PAZ, *El peregrino en su patria*, en *Política*, N°15, 1988, pág. 22).

En nuestro continente, las ideologías han postulado un hombre nuevo.

Las metas fijadas por los revolucionarios latinoamericanos –el “hombre nuevo” y la “nueva sociedad”– son imposibles de alcanzar, ni antropológica ni socioestructuralmente, si ha de prestarse atención a la experiencia europea posterior al advenimiento de las concepciones utopistas. La persistencia en falsas premisas conduce irremediamente al empleo de la fuerza como último medio de corrección (LOTHAR BOSSLE, *Desarrollo de las instituciones en Europa*, en Chile y Europa: doctrinas políticas, Andrés Bello, Santiago, 1981, pág. 107).

Derechas e izquierdas tienen una distinta capacidad de captar la realidad.

La derecha defiende la libertad, una forma libre y desprejuiciada de pensar, una prontitud para preservar los valores tradicionales (siempre que sean valores verdaderos) una visión balanceada de la naturaleza del hombre, viendo en él no una bestia ni un ángel, insistiendo en el carácter único de los seres humanos, quienes no pueden ser transformados o tratados como meros números; la izquierda es abogada de los principios contrarios. Es la enemiga de la diversidad y promotora fanática de la identidad. Todas las utopías izquierdistas afirman la uniformidad, un paraíso en el que todos serán “lo mismo”, en el que la envidia habrá muerto, donde “el enemigo” ya no existe, o vive afuera de las puertas, o ha sido definitivamente humillado. El izquierdismo reniega de las diferencias, desviaciones y estratificaciones. Toda jerarquía es aceptada sólo como “funcional”. La palabra “uno” es la clave. Debiera haber sólo una lengua, una raza, una clase, una ideología, una religión, un tipo de colegio, una ley para todos, una bandera, un escudo de armas y un estado mundial centralizado (ERIK VON KUEHNELT-LEDDIHN, *Leftism*, Arlington House, New York, 1974, pág. 39).

El realismo político aconseja apartarse de las ideologías.

Para el político o pensador realista, la solución del problema político no se encuentra en las ideologías, sean éstas conservadoras o revolucionarias, sino en la realización dúctil de lo que exige el bien de la comunidad en cada circunstancia: si el bien común exige cambios en la situación presente, no debe dudarse en llevarlos a cabo, teniendo en cuenta, eso sí, los medios y circunstancias mejores para realizarlos eficazmente. Si, por el contrario, es preciso mantener una o varias instituciones atacadas falsamente por los ideólogos, el realista deberá poner todo su empeño y perspicacia en la empresa. Nada de posturas totalizadoras, como lo son las ideologías, que nos plantean un cambio absoluto o un quietismo total: lo único verdadero en política es lo que dicta el bien de la comunidad en cada circunstancia

concreta (CARLOS I. MASSINI, *La revolución tecnocrática*, Idearium, Mendoza, 1980, págs. 172-3).

Y plantearse desde la antropología, no desde la topografía.

Nunca me he casado con ninguna ideología, dogma o doctrina, ni de izquierda, ni de derecha, ni de ningún otro sistema cerrado o terminado de suposiciones sobre el mundo. Por el contrario, he tratado de pensar independientemente, usando mis propias capacidades de razonar y siempre he resistido con fortaleza los intentos de encasillarme. Me siento tan abierto a todo lo interesante y estimulante que me resulta fácil absorber nuevas ideas y colocarlas en mi imagen del mundo. No siempre he acertado. Pero mis errores se deben a mis deficiencias personales –falta de penetración, de atención, de educación– más que a la miopía ideológica o al fanatismo. (...) Sobre todo soy renuente a describirme como un hombre de centro. Me parece absurdo definirse a uno mismo en términos topográficos, sobre todo si la posición de ese centro imaginario es enteramente dependiente del ángulo desde el que se la mira (VÁCLAV HAVEL, *Summer Meditations*, Vintage, New York, 1993, pág. 60).

El pensar desideologizado reconoce los matices de la realidad.

La respuesta al reto de volver a construir un “hogar público” o, mejor, una ciudad en la que el hombre pueda vivir con dignidad y libertad, exige un nuevo modo de pensar más flexible, menos polarizado, capaz de reconocer la gradualidad y descubrir la analogía (ALEJANDRO LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid, 1988, pág. 53).

El marxismo y su concreción comunista, han sido el mejor ejemplo ideológico.

El comunismo es un intento tan crudo de explicar la sociedad y el individuo como si un cirujano fuera a realizar sus delicadas operaciones con un cuchillo carnicero. Todo lo que es sutil en la psicología humana y en la estructura de la sociedad (que es todavía delicada), todo esto es reducido a crudos procesos económicos. La totalidad de este ser creado –el hombre– es reducida a materia. Es característico del comunismo estar tan desprovisto de argumentos que no tiene ninguno como para salir al encuentro de sus oponentes en nuestros países comunistas. Le faltan argumentos, y de allí que existen el garrote, la prisión, el campo de concentración, el asilo de insanos con confinamiento forzado (ALEXANDER SOLZHENITSYN, *Denuncia*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, Santiago, 1981, pág. 67).

El marxismo ha hecho de la lucha de clases un dogma absoluto.

El nuevo sentido –teórico y práctico, sociológico y social– que el marxismo descubre y a la vez proyecta sobre la lucha empírica de clases es el siguiente: su carácter dialéctico, metafísico, total, absoluto, inconciliable, omnicomprendido, superior a cualquier contenido o atributo común a la partes en lucha: patria, moralidad, cultura, valores, o incluso la propia “esencia” humana, que se desdobra en forma radical e incommunicable entre “el hombre burgués” y el “hombre proletario” como dos especies humanas diversas, excluyentes e intrínsecamente contradictorias (JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ, *El marxismo: visión crítica*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1981, pág. 162).

El leninismo excluyó toda moralidad.

Nada que se parezca –Lenin es formal– a una moral fundada sobre imperativos estables, principios de bien y de verdad que recuerden los Mandamientos de Dios. No condenar la mentira, ni el crimen, ni el robo como tales. Nada puede llamarse en sí bueno o malo. Según la constante preocupación del marxismo, la moralidad de un acto no puede considerarse “separadamente de la sociedad humana”, es decir, sin referencia a la lucha de clases y al mayor provecho de la Revolución. Entonces, ¿por qué sorprenderse de que las más escandalosas máximas de la inmoralidad sean difundidas por los marxistas, si con eso logran acelerar la desintegración de la sociedad burguesa? Pero si la licencia, el divorcio, la unión libre llegaran a amenazar la energía del campo revolucionario, aparecerán inmediatamente las fórmulas más rigoristas (JEAN OUSSET, *Marxismo Leninismo*, Icton, Buenos Aires, 1963, pág. 104).

Y pretendió destruir el sentido de la verdad.

La simple verdad es una víctima común en todo tipo de sistemas políticos, pero en los partidos no totalitarios el sacrificio de la verdad jamás llega a ser un principio abierto e incontrastable; permanece como una actitud esporádica, ocasional y que una vez conocida desacredita a sus autores. Pero entre los comunistas, aquella forma de proceder fue consciente y sistemáticamente aceptada (ROBERT CONQUEST, *The great terror*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pág. 115).

Para lo que utilizó la violencia como método permanente.

Desde 1917 existió un Estado y desde 1919 un partido internacional que en todas partes llamaba al ‘levantamiento armado’ y, por ende, a la guerra civil mundial. Puesto que evidentemente no se trataba de la fantasía de unos

sectarios desprovistos de poder, entró en existencia histórica, de esta manera una realidad fundamentalmente nueva. Al exigir un grupo poderoso la guerra civil, se crea una situación propicia para ella, aunque no se susciten cruentas luchas de inmediato ni de manera constante (ERNST NOLTE, *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pág. 11).

Más encima, los análisis comunistas eran completamente erróneos.

Las doctrinas más importantes del bolchevismo de la Revolución rusa innegablemente estuvieron equivocadas: la burguesía no era una clase social moribunda, el capitalismo no era un sistema estancado y podrido, las clases medias no desaparecieron, los trabajadores de los países capitalistas no fueron reducidos a la miseria, no ocurrió un levantamiento armado en ninguno de estos países, las posibilidades de desarrollo del capitalismo no estaban ni remotamente agotadas y la existencia de las masas en los países occidentales, orientadas al consumo y dotadas de libertad de movimiento, constituye un ideal contemplado con envidia por casi todas las personas que cuentan con la posibilidad de efectuar una comparación con la estrechez y rigidez de las condiciones orientales (ERNST NOLTE, *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pág. 480).

Carecían de todo matiz o distinción.

Otro factor que debe ser considerado en cualquier análisis de los fenómenos postcomunistas es la intrínseca tendencia del comunismo a hacer todas las cosas iguales. El gran enemigo del comunismo fue siempre la individualidad, la variedad, la diferencia, en una palabra, la libertad. Desde Berlín a Vladivostock, las calles y los edificios estaban todos decorados con las mismas estrellas rojas. En todas partes se ponían en escena las mismas paradas de celebración. Se establecieron administraciones análogas entre sí, acompañadas de todo un sistema de dirección centralizada de la vida económica y social. Este enorme engranaje de uniformidad, que sofocaba toda variedad nacional, intelectual, espiritual, social, cultural y religiosa, cubría todas las diferencias y creaba la monstruosa ilusión de que todos éramos iguales (VÁCLAV HAVEL, *Towards a civil society*, Lidové Noviny, Praga, 1994, pág. 222).

Es imposible tratar de absolver a Marx de las consecuencias del marxismo.

Si caemos en la tentación de pensar que Marx —el hombre que amaba a los

niños y que sólo deseaba que a todos se nos dejase satisfacer nuestra natural propensión a la caza, la pesca y la crítica literaria— no puede ser considerado plenamente responsable del sistema que lleva su nombre, esa es una tentación que debemos resistir. No es accidental que una teoría que ha engendrado sospechas sobre cualquier forma de organización social de los hombres, que ha colocado a un estrato completo de la población como enemigo y que ha calificado como inútiles todos los conceptos con los que hemos llegado a entendernos a nosotros mismos, haya producido un sistema que habla y actúa como si la oposición le fuera intolerable, como si fuera un largo exorcismo de un mítico opresor. Ni siquiera el comunismo piensa que esto sea accidental (SALLY SHREIR, *The Politics of Language*, en *The Salisbury Review*, Vol.Nº 2, 1983, pág. 12).

La influencia de Marx ha sido enorme en el mundo contemporáneo.

Karl Marx ha tenido mayor impacto en los hechos contemporáneos, así como en las mentes de los hombres y mujeres, que ningún otro intelectual en los tiempos modernos. La razón que explica esto no es principalmente el atractivo de sus conceptos y metodología, aunque los dos tienen una fuerte atracción para las mentes sin mayor rigor, sino el hecho que su filosofía ha sido institucionalizada en dos de los más grandes países del mundo, Rusia y China, y en sus muchos satélites (PAUL JOHNSON, *Intellectuals*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1988, pág. 52).

Pero el marxismo ha usado métodos en parte diferentes de los previstos por Marx.

Mas lo que no deja de ser irónico es que los marxistas no hayan tenido éxito nunca en ninguna parte sin violar los principios de Marx, el hombre sabio; mientras que, por otro lado, cosecharon éxitos numerosos siguiendo los consejos de Marx, el teórico de la guerra social. En ninguno de los países en que ha seguido su curso el desarrollo capitalista ha estallado el movimiento revolucionario predicho por Marx. En cambio, en una serie de países en los que el desarrollo capitalista no había hecho madurar la situación revolucionaria, el poder ha sido conquistado por la violencia (BERTRAND DE JOUVENEL, *Los orígenes del Estado moderno*, Emesa, Madrid, 1977, pág. 338).

En los últimos años, el marxismo como teoría y como práctica decae en el mundo entero.

El marxismo fue. Sobrevive el comunismo como sistema de poder eficiente y organizado, como proyecto conservador de aquella sociedad amoral y nihilista que la media reforma intelectual y moral de Gramsci ha sabido

producir (GIANFRANCO MORRA, *Gramsci: Religión y sentido común*, en *El Mercurio*, 13.XII.1987, pág. E9).

Se descubrió el engaño total al que habían sido conducidos tantos pueblos.

Los que siguieron a Lenin y al marxismo-leninismo fuera de Rusia estaban tomando el curso de un movimiento político que, por sus acciones, había fallado definitivamente en la posibilidad de demostrar la factibilidad de sus ideales. Sus seguidores fueron engañados por el aparente éxito de la Unión Soviética, que consistía a lo más en sobrevivir en un mundo dominado por el capitalismo; y, además, aceptaron con excesiva facilidad la propaganda del Partido bolchevique (ROBERT SERVICE, *Lenin, a Political life*, Indiana University Press, Bloomington, 1995, Tomo III, pág. 323).

Aunque todavía queda mucho por mostrar de esos crímenes y de esas mentiras.

La lucha por publicar la verdad no ha sido fácil. Pero en los últimos años, no una vez sino continuamente, cada falsedad sobre el período ha sido hecha pedazos. Todos los acusados en los Grandes Procesos, excepto Yagoda, han sido rehabilitados. Las tumbas masivas están siendo excavadas y se está dando una sepultura decente a los cuerpos. Aunque con mayor dificultad, incluso se están enfrentando los efectos en la conciencia de los pueblos soviéticos sobre toda una época de gran temor y de indoctrinación de falsedades. La recuperación no puede ser instantánea e incluso puede haber recaídas. Pero la medicina más fuerte y más efectiva —y así está siendo comprendido— es la verdad (ROBERT CONQUEST, *The great terror*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pág. 488).

Desgraciadamente, su poder de convocatoria es aún importante.

Aunque haya perecido como teoría intelectual, el marxismo sigue gozando de un enorme poder como instrumento de movilización internacional. Porque se lo ha encarnado: opera a la manera de un molde que se aplica a cualquier agravio inferido a los seres humanos. Allí donde hay resentimiento o injusticia, donde hay desigualdad, donde las expectativas del pueblo sólo se satisfacen muy lentamente, el molde marxista canaliza la frustración y la agresión. Proclama que todas las insatisfacciones de los seres humanos contrarían el orden natural de las cosas y que la historia misma apunta a un alivio inmediato y pleno de los males. Encauza la frustración y la agresividad hacia enemigos malévolos (cuya identidad puede cambiar de un momento a otro) y afirma que sólo ellos se levantan como obstáculo en el camino entre las injuriadas víctimas y el cumplimiento histórico de sus sueños. La falla

nunca radica en las víctimas, sino en sus opresores. Demasiado tarde advierte la víctima, precisamente, que quienes se conciben a sí mismos como víctimas, declinan toda responsabilidad por su propia condición y someten su libertad al Estado absoluto (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 207).

No hay que engañarse con las formas supuestamente renovadas del marxismo.

Conviene curarse de una ilusión, cual es la de inferir, del hecho de que el eurocomunismo y el gramscismo no sean el stalinismo y representen una indudable novedad en relación al marxismo-leninismo, la persuasión de una posible apertura suya en sentido religioso. En realidad el gramscismo representa, por el contrario, el punto de llegada del secularismo; representa la búsqueda de la clausura total a toda trascendencia metafísica y religiosa, al extremo de que se puede decir que para Gramsci la misma revolución comunista no es sino un momento de una más general “reforma intelectual y moral” dirigida a la realización de la plenitud del secularismo (AUGUSTO DEL NOCE, *Italia y el Eurocomunismo*, Nueva Política, Caracas, 1977, págs. 51-2).

También hay que denunciar los objetivos de su apertura a los cristianos.

Como participantes en el diálogo se escoge a los “cristianos” pero nunca a la Iglesia. Se habla mucho de la necesidad absoluta del diálogo, de que cada participante en el diálogo tendría que entrar en él consigo mismo y cambiarse a sí mismo, que el diálogo debería abarcar la totalidad de la “comunidad” cristiana y marxista; pero los revisionistas no dejan duda alguna de que el diálogo es “solamente un medio” para la construcción del socialismo, que los cristianos aspirantes deben adherirse al socialismo y aspirar a él junto con los marxistas (MANFRED SPIEKER, *Diálogo Marxismo-Cristianismo*, Eunsa, Pamplona, 1977, págs. 150-1).

Incluso sus aliados deben tener presente el sectarismo marxista.

Los comunistas soviéticos odian a los políticos de extrema izquierda aun más que a los *tories* o a los liberales. Cuanto más cerca del comunismo se halle un hombre, tanto más odioso se hace a los Soviets, a menos que ingrese al partido (WINSTON S. CHURCHILL, *Su hora más gloriosa*, Peuser, Buenos Aires, 1950, pág. 132).

Junto al marxismo, otros socialismos han assolado el planeta.

El socialismo no es una economía; es una metafísica a base de rechazo:

rechazo de la condición humana, tal como ha sido formada por los siglos llamados oscurantistas y opresores; rechazo de un “creador” y de un legislador supremo; rechazo de un orden impuesto, aun impuesto por la naturaleza, y –hechas y verificadas todas las reducciones a lo esencial– rechazo de ser a imagen de otro, como la Biblia nos dice que somos (“El los creó a su imagen y semejanza”), aunque este otro fuera el ser refulgente que los cristianos llamaban Dios, y predicaban Adorable antes de llamarlo Omega, y de adorarse solamente a sí mismos (ANDRÉ FROSSARD, *¿Hay otro mundo?*, Rialp, Madrid, 1977, pág. 17).

Su objetivo configura a los socialismos como plenamente ideológicos.

Salvar al Hombre: éste es el punto de mira de los socialistas. No el progreso económico y social, al menos un progreso marcado por el patrón de un empirismo modesto. Todo el malentendido proviene de que el socialismo es más un sistema político que un sistema económico que para implantarse exige el sacrificio de la economía. Pero su paradoja consiste en que se trata de un sistema político particular que, durante la ascensión hacia la conquista del poder, tuvo como vector una oración económica y social. Después de algún tiempo de socialismo real resulta que la consolidación y la defensa del socialismo, en tanto que sistema político, justifica la relegación al segundo plano de los objetivos económicos y de las aspiraciones populares al bienestar. La defensa del socialismo fundamenta el recurso a medidas autoritarias, sin las cuales el socialismo se expone al peligro de ser barrido por una reacción autoritaria de derecha, como fue el caso de Chile. El error de Allende fue no comprender demasiado rápido a pesar de las enseñanzas de Castro, que no podía permitirse a la vez la penuria económica y el debilitamiento del Estado, que, por el contrario, la penuria económica debe presentarse como la situación de urgencia que legítima el reforzamiento del Estado, muy lejos de establecer su incompetencia (JEAN-FRANCOIS REVEL, *El Estado megalómano*, Planeta, Barcelona, 1982, págs. 111-2).

El fracaso de los socialismos ha sido patente.

La primera Regla Universal del Socialismo es que éste fracasa cada vez que se intenta ponerlo en práctica. No interesa si es un socialismo birmano o africano, o si éste se lleva a cabo en Suecia, Tanzania o Cuba; simplemente no funciona. La segunda Regla Universal consiste en que el grado del fracaso está en estrecha relación con el grado de socialismo: mientras más intenso es, más marcado es el fracaso, afectando de este modo otros factores, tales como el nivel de desarrollo alcanzado con anterioridad al experimento y la aptitud para un desarrollo económico de las naciones y pueblos comprometidos a la

luz de la historia, civilización, cultura, clima y otros factores relevantes. (...) Existe, sin embargo, una tercera Regla Universal, no menos importante que las otras dos: el socialismo es incompatible con la libertad (BRIAN CROZIER, *El socialismo en el mundo*, Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile, Santiago, 1986, pág. 5).

Y eso se debe, en buena medida, a su pretensión planificadora.

¿Cuánto más se equivocará el planificador central en elegir al ganador? Esta incapacidad para prever desde el centro de dónde vendrá la próxima innovación es un defecto clave de la economía planificada. Los colectivistas podrán envanecerse de que hombres sabios en el nivel central –con quienes ellos se identifican– pueden tomar mejores decisiones, y gastar menos recursos, que millares de decisores individuales y organizaciones independientes en todo el país. Los hechos en Gran Bretaña han mostrado que, sabios o no, aquellos que están en el centro carecen del conocimiento, previsión e imaginación que se requiere. Ellos están con exceso de trabajo y sobrepasados. Ciertamente ellos son sorprendidos por los eventos (MARGARET THATCHER, *The Collected Speeches of*, Harper Collins, London, 1997, pág. 52).

Los regímenes socialistas terminan abogando la libertad.

En la esfera moral-cultural, ningún país socialista se ha revelado hasta el momento capaz de tolerar el amplio margen de disenso, de libertades y de derechos humanos que han conseguido instaurar los países capitalistas democráticos. Las culturas socialistas están acosadas por el dogmatismo y el sectarismo, quizás tal vez a causa de su reclamo de representar a la ciencia más que a la opinión pública. En suma, la mentalidad y las prácticas socialistas han probado ser mucho menos humanitarias de lo que esperaban los socialistas marxistas y no marxistas del pasado (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 203).

Las promesas del socialismo se pierden en el tiempo.

Los gobiernos de izquierda siempre desilusionan a sus partidarios porque, aun si la prosperidad que han prometido fuera alcanzable, siempre es necesario un incómodo período de transición, del cual poco se dijo antes (GEORGE ORWELL, *Los escritores y Leviatán*, en Estudios Públicos, N° 18, 1985, pág. 312).

También en Chile el socialismo conquistó mentes y ambientes.

El colectivismo ha conquistado las mentes de los chilenos y a lo menos en los últimos 50 años el aparato estatal ha sido el primer actor de nuestro acontecer. Bajo la batuta de diferentes directores, representativos de grupos y partidos de distinto signo ideológico, se fue tejiendo la trama que enmadejó nuestro destino. El yo personal se fue enajenando y diluyendo en el yo colectivo, convirtiendo las responsabilidades personales en colectivas (HERNÁN LARRAÍN, *Por una sociedad libre*, en *Realidad*, N° 40, 1982, pág. 42).

Para reemplazar a los socialismos algunos acuden a la tecnocracia.

Son pocos los que hoy piensan que el marxismo, en su aspecto mesiánico, pueda ser el “acontecimiento” posible de un futuro inmediato; pero, en cambio, piensan que puede serlo la civilización tecnológica, sean los que sean los partidos que se hagan instrumentos de su implantación (AUGUSTO DEL NOCE, *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsa, Pamplona, 1979, pág. 123).

La tecnocracia es una ideología de amplio alcance.

El tecnócrata y el sistema de gobierno que lo alberga, la tecnocracia, dirigen su actividad ante todo a la destrucción o trivialización de todas aquellas realidades, ideas o instituciones que—de un modo u otro—puedan obstaculizar o retardar la nunca concretada implantación mundial del esquema tecnocrático. Si la tecnocracia es universalista, totalitaria, despersonalizadora y oligárquica, resulta evidente que sus ataques se dirigirán, ante todo, a la nación en cuanto fundamento del arraigo político; ello se llevará a cabo a través de una prédica universalista y de superación de las “barreras nacionales”... En segundo lugar, el tecnócrata dirigirá su agresión hacia todas las instituciones que puedan significar un obstáculo al avance totalitario del poder estatal: la familia, la región, la asociación profesional o gremial, la Iglesia (CARLOS I. MASSINI, *La revolución tecnocrática*, Idearium, Mendoza, 1980, págs. 47-8).

El método tecnocrático se centra en los medios.

Las decisiones de alcance colectivo corren el riesgo de atender preferentemente al orden de los medios, tras presentar el orden de los fines como problemático e inaccesible. Y en esto consiste precisamente la tecnocracia. No es anecdótico el que se haya podido decir de la actual sociedad tecnológica que nunca como hasta ahora se había corrido tan de prisa hacia ninguna parte (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 47).

Sin virtudes, la técnica puede servir al mal.

Las virtudes se precisan, como es claro, para la práctica de cualquier *techne*, si esta *techne* ha de dirigirse hacia un bien auténtico. Pues, aunque todo bien es el *ergon* de alguna *techne*, las habilidades de una *techne* se pueden ejercitar con el propósito de obtener lo que de hecho no es un bien (ALASDAIR MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, pág. 93).

La tecnocracia tampoco da solución a los grandes dilemas del hombre.

Es patente el hecho de que el hombre moderno se ha obstinado en buscar la verdad y la salvación en la razón científica, y ésta ahora le está cortando una a una todas las certezas de la vida, de la verdad y de la belleza, abandonándolo al oscilar infinito y desesperado de su propia conciencia (CORNELIO FABBRO, *La aventura de la teología progresista*, Eunsa, Pamplona, 1976, pág. 13).

Hay que oír la voz profunda del espíritu y entonces ayudar con la técnica.

Al mundo no se lo puede someter a un control total, porque no es una máquina. Y no se lo puede reconstruir desde cero sólo a partir de una idea tecnológica. Los utópicos que creen esto siembran aún mayores sufrimientos. Si se desvincula la razón del espíritu humano y se la convierte de nuevo en la guía fundamental de la acción política, sólo nos puede llevar al uso de la fuerza, a la violencia. El mundo resistirá un orden impuesto en él por un cerebro que haya olvidado que él en sí mismo no es más que un modesto aspecto de la riquísima morfología del mundo. Y mientras más sistemática e impacientemente el mundo sea atestado de categorías racionales, mayores serán las explosiones de irracionalidad que nos desconcertarán. Sí, incluso yo mismo –el crítico sarcástico de todos los que explican vanamente el mundo– me he tenido que recordar a mí mismo que el mundo no puede simplemente ser explicado, debe también ser entendido y comprendido. No basta imponerle las propias palabras, sino que además uno debe oír la polifonía de mensajes frecuentemente contradictorios que el mundo nos manda y tratar de penetrar en sus sentidos. No basta descubrir, en términos científicos, los mecanismos de las cosas y de los hechos; su espíritu debe ser personalmente percibido y experimentado. Uno no puede simplemente seguir un calendario previsto para nuestra influencia en el mundo: se debe respetar y honrar el calendario infinitamente más complejo que el mundo se ha dado a sí mismo. Esa cronología es la suma de miles de calendarios independientes provenientes de un número infinito de acciones naturales, históricas y humanas (VÁCLAV HAVEL, *Towards a civil society*, Lidové Noviny, Praga, 1994, pág. 209).

Además, se habla mucho del fascismo en la vida política contemporánea.

Es necesario distinguir dos sentidos de la palabra *fascismo*: el histórico y el demonológico, sobre el cual insiste con particular violencia la literatura de izquierda. Correlativamente, es necesario distinguir entre dos antifascismos, los cuales no son, en efecto, unificables (AUGUSTO DEL NOCE, *Italia y el Eurocomunismo*, Nueva Política, Caracas, 1977, pág. 85).

Desde la izquierda, el uso del término está referido a todo lo que se distingue del marxismo.

Fascismo pasa a ser todo aquello del pensamiento y de la moral del pasado que no puede confluir en el marxismo y en su desenvolvimiento en la línea del comunismo reconocida como ortodoxa (AUGUSTO DEL NOCE, *Italia y el Eurocomunismo*, Nueva Política, Caracas, 1977, pág. 106).

Pero las diferencias son notables entre unos y otros grupos.

La tendencia generalizada a meter el fenómeno en un mismo saco, tendencia que se ha visto reforzada por los historiadores y comentaristas subsiguientes, quienes suelen identificar los grupos fascistas con la categoría de la derecha y la extrema derecha. Pero hacerlo de ese modo es correcto sólo en la medida en que se propone separar a todas las fuerzas autoritarias opuestas a la vez al liberalismo y al marxismo, asignándoles la etiqueta arbitraria de ‘fascismo’ e ignorando las diferencias fundamentales entre ellas. Es algo así como considerar idénticos stalinismo y democracia rooseveltiana porque ambos se oponían al hitlerismo, al militarismo nipón y al colonialismo europeo occidental (STANLEY G. PAYNE, *Historia del fascismo*, Planeta, Barcelona, 1995, págs. 25-6).

El verdadero fascismo se opone radicalmente a la naturaleza humana.

El fascismo rechaza el concepto judeo-cristiano-griego de la igualdad y le opone el concepto de la desigualdad, que puede ser expresado más sencillamente mediante el contraste entre superioridad e inferioridad. Así, en el código fascista, los hombres son superiores a las mujeres, los soldados a los civiles, los miembros del partido a los que no lo son, la propia nación a las demás, los fuertes a los débiles y (quizás el más importante contraste en la visión fascista) los vencedores de una guerra a los vencidos. Los criterios primordiales de igualdad de la tradición occidental son la mente y el alma de la persona, mientras que la afirmación fascista de la desigualdad está, al fin de cuentas, basada en la fuerza (WILLIAM EBENSTEIN y EDWIN FOGELMAN, *Today's Isms*, Prentice Hall, New Jersey, 1980, pág. 122).

Fue un intento más de sustitución de la religión.

Era fundamental en el fascismo el esfuerzo por crear una "religión cívica" nueva, del movimiento y de su estructura en cuanto Estado. Esto debía construir un sistema de mitos que lo abarcaría todo, que había de incluir a la elite fascista y a sus seguidores, y que uniría a la nación en una nueva fe y una lealtad comunes. Esta religión cívica desplazaría las estructuras anteriores de creencia y relegaría a un papel secundario la religión sobrenatural o la dejaría sin papel alguno (STANLEY G. PAYNE, *Historia del fascismo*, Planeta, Barcelona, 1995, pág. 18).

Hoy, más que el fascismo, aparecen como un peligro ciertos nacionalismos.

¿Cuán grave es el peligro? En el mundo occidental, muy poco. Los enormes cambios culturales, sociales y económicos, aunados al dilatado desarrollo de los sistemas democráticos, hacen casi imposible algo verdaderamente semejante al fascismo histórico. (...) El fascismo histórico concreto no puede recrearse, pero el fin del siglo XX bien podría ser testigo del surgimiento de formas tanto nuevas como parcialmente relacionadas con el pasado del nacionalismo autoritario, sobre todo en la Europa del este, en África y en Asia (STANLEY G. PAYNE, *Historia del fascismo*, Planeta, Barcelona, 1995, págs. 657 y 659).

Han surgido también experimentos de socialdemocracia o de Estado-benefactor.

El concepto de Estado-providencia tiene ya carta de naturaleza en las ciencias sociales y políticas, y no es del todo ajeno a un significado "religioso": apunta al estado laico invasor que, de algún modo, pretende sustituir a la Providencia divina en un mundo secularizado. Se hace cargo del individuo desde que nace hasta que muere, le proporciona todos los servicios y absorbe todos sus recursos. No es una entidad de filiación necesariamente socialista: sus premisas teóricas se remontan tanto a los clásicos del socialismo como del individualismo liberal, pues, a medida que prima el individualismo en las relaciones sociales, crece la concepción estatista del estado como entidad a la que acuden los individuos en todas sus necesidades de trabajo, seguridad, seguros de toda especie, asistencia, bienestar, salud, educación, pensiones, etc., lo que implica una inmensa maquinaria burocrática, anónima e impersonal, que bajo loables intenciones de redistribución de la riqueza y de justicia social, debe recurrir a impuestos cada vez más altos, emisión de deuda pública y políticas inflacionarias que terminan por devorar sus propias fuentes de recursos (JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ, *Doctrina social de la Iglesia*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1988, págs. 127-8).

En la socialdemocracia se mezclan socialismo y liberalismo.

El grado de intervención estatal, en muchos países, adquiere el carácter de patrimonio social, tan inamovible que sus gobiernos socialistas se pueden dar el lujo de liberalizar su economía sin perder en un ápice el control de la sociedad. Un sistema tan extendido como éste no tolera ciudadanos, sino adictos a la red de servicios del Estado-bienestar (JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO Y OTROS, *Reflexiones sobre el socialismo liberal*, Hanns-Seidel, Santiago, 1988, págs. 128-9).

Otro defecto de los socialdemócratas es su afán redistributivo.

Los socialistas democráticos dan mayor prioridad habitualmente a la distribución de la riqueza que a su producción, y lo hacen como si ello tuviera el carácter de un mandamiento moral (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 229).

La socialdemocracia adormece la capacidad creativa personal.

Nada es más insocial que el llamado “Estado benefactor”, que adormece la responsabilidad humana y deja disminuir el rendimiento individual. Es un engaño que, a fin de cuentas –como lo demuestran muchos ejemplos históricos–, debe ser siempre pagado con el castigo de la inflación, a no ser que una política igualitaria entorpezca a las economías en el aprovechamiento del progreso técnico, destruyendo con ello su capacidad de competencia. Pero, en este caso el peligro es quizá todavía mayor. Un pueblo que quiere estar seguro de su presente y de su futuro no tiene otra alternativa que aumentar su capacidad de rendimiento y comprender claramente que tiene que encontrar y mantener una proporción justa entre consumo y ahorro, pero también entre tiempo de trabajo y tiempo libre. Todas las demás posibilidades, aunque atractivas, son engañosas e irreflexivas: especulan con el instinto de comodidad y sus efectos son, en consecuencia, tanto más condenables (LUDWIG ERHARD, *La economía social de mercado*, Omega, Barcelona, 1964, pág. 232).

La amenaza del Estado-benefactor es sutil pero grave.

El moderno Estado Benefactor dadas las dimensiones a las que ha llegado o amenaza llegar, es muy probablemente la principal forma de sometimiento del hombre al Estado que existe en el mundo no comunista. El Estado Benefactor no resuelve, o resuelve sólo a medias, los problemas que es su objeto resolver; por el contrario, los torna menos susceptibles de soluciones serias y auténticas. En cambio, hace que el poder del Estado adquiera

proporciones gigantescas, “hasta que cada nación se reduce a nada más que un rebaño de animales de trabajo tímidos e industriuosos, de los cuales el gobierno es el pastor”. Nos obliga a aceptar la idea de que la visión de Tocqueville tiene todas las probabilidades de cumplirse ahora, cien años después (WILHELM RÖPKE, *Estado benefactor e inflación crónica*, en Estudios Públicos, N° 16, 1984, pág. 240).

Es la iniciativa personal la que puede impedir la acción del Estado-benefactor.

No trato, sin más, de unir mi voz a los que claman –con plena razón– frente a la intervención del “Estado-providencia” en los más diversos campos de la vida, reduciendo de modo alarmante el ámbito de lo privado. Me parece más necesario y eficaz hacer un planteamiento positivo: analizar como libertad de iniciativa social. Porque la inhibición personal es la otra cara del intervencionismo estatal, el cual llega tan lejos como se lo permite la irresponsabilidad cívica, tiende a llenar el vacío que deja el encogimiento de la libertad social (ALEJANDRO LLANO, *Libertad y sociedad*, en Ética y política en la sociedad democrática, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pág. 105).

No han sido fáciles las relaciones entre conservantismo y democracia.

El conservantismo y la democracia han recorrido juntos un largo camino desde 1789, peleándose la mayor parte del tiempo. Pero los intereses primordiales del verdadero conservantismo y de la democracia liberal del viejo estilo tienen ahora una identidad creciente. Durante la presente década, y probablemente durante muchos años más, los conservadores defenderán la democracia constitucional como depósito de tradición y de orden, y los demócratas inteligentes desposarán la filosofía conservadora como el único sistema de ideas seguro con el que enfrentar a los planificadores del nuevo orden (RUSSELL KIRK, *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, Rialp, Madrid, 1956, págs. 491-2).

En la base del conservantismo hay un acentuado realismo.

El pensador conservador no cree que los hombres consigan la felicidad creando y estimulando necesidades nuevas. No cree que los hombres consigan la felicidad llenando hasta la saciedad todos los apetitos físicos. Cree, al contrario, que la manera mejor de llevar el contento a la Humanidad es la de vigorizar y restaurar aquellos viejos fines de la existencia, aquellos viejos motivos de integridad que he descrito en otro lugar de este libro. La estabilidad en lugar de la velocidad, la comunidad en vez de la temeraria autoexpresión, la satisfacción del trabajo en lugar de una diversión nueva, una

decente competencia en lugar de una persecución incesante del lujo: tales son los caminos de la paz que sobrepasa a todo entendimiento (RUSSELL KIRK, *Un Programa para conservadores*, Rialp, Madrid, 1957, pág. 289).

Y un gran respeto a la legítima diversidad.

Algunos socialistas parecen creer que las personas debieran ser números en un computador estatal. Nosotros creemos que debieran ser individuos. Somos todos distintos. Ninguno, gracias a los cielos, se parece mucho a nadie más, por más que los socialistas pretendan otra cosa. Nosotros creemos que toda persona tiene el derecho a ser distinto. Pero para nosotros, todo ser humano es igualmente importante. Ingenieros, mineros, obreros, empleados del comercio, trabajadores agrícolas, carteros, dueñas de casa, éstas son las bases esenciales de nuestra sociedad, y sin ellos no habría nación. Pero hay otros con talentos especiales que también debieran tener su oportunidad, porque si los aventureros que salen en nuevas direcciones en la ciencia, tecnología, medicina, comercio e industria son trabados, no puede haber avance alguno. El espíritu de la envidia puede destruir; nunca construye. A toda persona debe permitírsele desarrollar las habilidades que él sabe tiene dentro de sí –y ella sabe que tiene dentro de sí– en la forma que escojan. La libertad de elegir es algo que damos por sentado, hasta que está en peligro de ser arrebatada. Los gobiernos socialistas tratan siempre de restringir el área de elección, y los gobiernos conservadores de incrementarla. Nosotros creemos que tú te transformas en un ciudadano responsable tomando decisiones por ti mismo, no cuando otros las toman por ti (MARGARET THATCHER, *The Collected Speeches of*, Harper Collins, London, 1997, pág. 36).

El conservantismo busca la reforma moderada.

Se dirá que si una cosa no va perfectamente, hay que cambiarla cuanto antes. El conservador piensa lo contrario: antes de cambiar, por otras fórmulas y otras personas, igualmente sujetas a la imperfección, propia de este mundo, hay que pensarlo; porque, de momento, se logra continuidad y se evita incertidumbre. Esto no supone un elogio de la mediocridad; pero sí una crítica fundada del cambio incesante de una mediocridad por otra (MANUEL FRAGA IRIBARNE, *El pensamiento conservador español*, Planeta, Barcelona, 1981, págs. 244-5).

Los neo-conservadores le han dado una nueva vitalidad.

El neoconservantismo existe realmente, pero conduciría a error pensar que es un tipo de “movimiento”. No convoca reuniones, carece de organización,

no tiene metas específicas y programáticas y cuando dos neoconservadores se encuentran, es más fácil que se dediquen a disputar entre ellos que a conferenciar o a conspirar. No obstante, es como un impulso que serpentea por los caminos del mundo intelectual; una “persuasión”, para usar un simpático término ya pasado de moda; una manera de pensamiento (pero no exactamente una escuela de pensamiento) (IRVING KRISTOL, *Análisis del neoconservantismo norteamericano*, en *El Mercurio*, 17.VIII.1986, pág. E4).

En los Estados Unidos, la influencia conservadora es grande.

En el resto del mundo, el conservantismos es la creatura de un partido político, o una facción dentro de una agrupación política. En los Estados Unidos de América, es un movimiento popular, vital y lleno de confianza en sí mismo, preparado para trabajar con el Partido Republicano si éste quiere aceptar la línea conservadora, y si no, dispuesto a vivir en el desierto todo el tiempo que haga falta (JOHN MICKLETHWAIT y ADRIAN WOOLDRIDGE, *The Right Nation*, Penguin, New York, 2005, pág. 337).

Y se basa no sólo en principios, sino también en su acción continua.

Como activista conservador por más de treinta años a la fecha, he buscado victorias políticas para los principios de un gobierno limitado, la libre empresa, una defensa nacional fuerte y los valores tradicionales. Estoy entre los muchos conservadores a quienes la experiencia les ha enseñado que tener la razón, en el sentido de estar en lo correcto, no es suficiente para ganar. La victoria en conflictos políticos prolongados, la mayoría de las veces, la consigue el lado que genera el mayor número de activistas efectivos (MORTON C. BLACKWELL, *The Philosopher in Action*, discurso al Club de Debates en St. Louis, Missouri, 14.I.1992, pág. 4).

Han surgido nuevas formas ideológicas, emparentadas con el liberalismo.

La *soft* ideología es una miseria ideológica; es una sustitución del gran sistema ideológico, cristiano o marxista, por una especie de sistema consistente en limitar el campo de las creencias a una realidad elemental, en la cual el eje es el culto a la libertad. (...) Como el nombre lo indica, la *soft* ideología es una ideología que se acomoda a todo, sin vincularse con nada trascendental y que ni siquiera en el campo de la política proyecta una esperanza o una utopía de carácter universal, como fue el marxismo (CLAUDE IMBERT, *El imperio de la “soft” ideología*, en Jaime Antúnez, *Crónica de las Ideas*, Andrés Bello, Santiago, 1988, pág. 211).

También hay planteamientos socialcristianos que buscan ser un camino intermedio.

Ser antisocialista y anticomunista, pero comprometerse a medias con el capitalismo democrático, no constituye “un camino intermedio”, sino que implica, quedarse a mitad de camino. Esos movimientos se derrumbaron por su falta de un ideal serio (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 265).

Los socialcristianismos han demostrado incapacidad de gobierno.

Muchos latinoamericanos que integraron partidos demócratas cristianos –tratando de abrir “un camino intermedio” entre las sociedades autoritarias de la tradición latinoamericana y las tendencias totalitarias del socialismo– gozan de poco apoyo teórico o cultural. En especial, han mostrado su flaqueza para desarrollar el componente económico de la teoría demócrata cristiana. Ante la ausencia de una teoría sobre la empresa de negocios, muy a menudo se han visto en la posición de decir “yo también” a los programas socialistas. En tales circunstancias, el centro tiene muy poco terreno intelectual propio, en el cual pudiera mantenerse ajeno a las izquierdas y derechas (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 309).

Los anarquismos no ofrecen tampoco solución posible.

El socialismo anarquista, de orientación autogestionaria, es teóricamente seductor, pero no parece que pueda aplicarse integralmente a escala de una sociedad global, lo que quiere decir que no puede realizarse más que circunstancialmente en una sociedad liberal. Si alguna vez se le quisiera extender a toda una sociedad, sus promotores no escaparían a la necesidad de imponerlo despóticamente (JULIEN FREUND, *La crisis del Estado y otros estudios*, Universidad de Chile, Santiago, 1982, pág. 119).

Para valorar todas las ideologías y las doctrinas, hacen falta los intelectuales.

El intelectual y el político son especies distintas y el hibridismo resulta estéril. Pero cuidado con caer en el engaño de menospreciar las ideas, cosa que es muy común en la gente de derecha, tan común como lo es la inflación ideológica en la gente de izquierda. El menosprecio de las ideas hace que éstas le agarren a uno por el cuello y terminen ahorcándole; es lo que le ha pasado al marxismo. Ignorar que hoy la política pasa por una alta cima de ideas de las que se plantean cuestiones tan hondas y complejas... sería hacer política con la cabeza debajo de la arena. Y, así, se pueden ganar algunas

elecciones, pero se pierde el alma. La política es un arte que tiene sus propias e intransferibles virtudes. Clásicamente fue concebida como la tarea moral de más vasto alcance. Maquiavelo y Lenin la instrumentaron como técnica del poder. Quizás esta manera de entenderla sea lo que hoy está en bancarrota y la gran tarea moral sea diseñar una política a la altura de las grandes necesidades espirituales del hombre de hoy (JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN, en Pablo Longueira, *Mi testimonio de fe*, Grijalbo, Santiago, 2003, pág. 182).

X

UNA ECONOMÍA LIBRE PARA UNA SOCIEDAD LIBRE

La persona humana es el gran agente económico.

El éxito económico del mundo occidental es un producto de su filosofía y práctica moral. Los resultados económicos son mejores porque la filosofía moral es superior. Es superior porque parte con el individuo, con su unicidad, su responsabilidad y su capacidad de elegir. En nuestra filosofía el propósito de la vida de un individuo no es ser el siervo del Estado y sus objetivos, sino lograr lo mejor de sus talentos y cualidades. El sentido de depender de uno mismo, de jugar un rol dentro de la familia, de poseer tus propias cosas, de pagar tu camino, son todos parte de la tradición espiritual que mantiene una ciudadanía responsable y provee la base sólida desde la cual las personas miran a su alrededor para ver qué más pueden hacer, por otros o por sí mismos. Eso es lo que nosotros entendemos por una sociedad moral; no una sociedad en que el Estado es responsable de todo, y nadie es responsable por el Estado (MARGARET THATCHER, *The Collected Speeches of*, Harper Collins, London, 1997, pág. 53).

El Estado debe intervenir en la economía sólo en virtud del logro del bien común.

Debe entenderse que un Estado no burocrático busca ayudar a la sociedad pluralista a hacer frente a sus responsabilidades y no sustituirse a ella. Sólo interviene cuando los resortes de la acción privada, lucrativa o desinteresada, demuestran ser impotentes para cumplir una tarea social o económica juzgada indispensable. Del mismo modo, prefiere la intervención temporal, que restablece una situación o compone un mecanismo, a la intervención definitiva. A la intervención directa que extiende la esfera estatal, sustituye la intervención indirecta por la vía de las convenciones, contratos, recomendaciones e incitaciones. Porque el Estado pluralista no se hace panadero con el pretexto que hace falta pan, ni médico por el motivo que quiere ciudadanos que gocen de buena salud. Respeto la legitimidad de las iniciativas privadas. Quiere servir a la sociedad de los hombres y no mantenerse en acecho para devorarla (VALERIE GISCARD D'ESTAING, *Democracia francesa*, Goyanarte, Buenos Aires, 1976, pág. 154).

El crecimiento de la actividad económica del Estado perjudica a la sociedad.

La tendencia al monopolio y al crecimiento que tiene necesariamente el

Estado-empresario –como todo empresario en general–, unida a la ineficacia de los controles a su respecto, según lo demuestra la experiencia universal, a la larga, primero restringe, y poco a poco elimina del mercado a la empresa libre o privada (CARLOS URENDA, *El Estado empresario: visión de un abogado*, en *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 14, N° 11, 1987, pág. 147).

Peor aún si el Estado llega a dominar la economía.

Atribuir, por principio, los bienes de producción al Estado es –precisamente porque debajo de toda política hay una economía– poner en manos del Estado, con un amplísimo cheque en blanco, el destino de millones de personas. El Estado controlará, entre otras cosas, la cultura, los medios de difusión de ideas, la educación y hasta los modos de diversión. Y el Estado no es un ser anónimo y siempre acertado en sus decisiones; el Estado tiene siempre nombre y apellidos: los de las personas que, en un determinado momento, gobiernan. Una economía mixta –sector público– no es sólo algo a lo que se ha llegado por las vías de una transacción, sino que ese “en parte esto y en parte lo otro” es una vieja sabiduría: la de no permitir que nadie tenga todo (RAFAEL GÓMEZ-PÉREZ, *Introducción a la política activa*, Emesa, Madrid, 1978, págs. 146-7).

Si se reduce el tamaño del Estado, éste mismo opera más eficazmente.

En cuanto a los remedios, el mejor, o más bien el único, es la supresión de las causas del mal. En dos palabras: terminar con el estatismo para que renazca el Estado. El Estado moderno se parece a un río desbordado cuyas aguas están tanto más revueltas cuanto más vastos territorios recubren indebidamente. Hay que volverlo a su cauce. Es decir, al lugar que le pertenece, que sólo él puede ocupar y desde donde puede extender sobre la nación beneficios irremplazables (GUSTAVE THIBON, *El equilibrio y la armonía*, Rialp, Madrid, 1981, pág. 274).

Debe procurarse la privatización de muchas empresas hoy estatales.

La privatización, al igual que la desnacionalización democrática, ataca a la sociedad burocrática desde la raíz. Es una verdadera pedagogía de la libertad para el accionista, que se vuelve juez de la buena marcha de su empresa; para el usuario, que conoce el precio exacto de los servicios públicos y los remunera a su costo, el más bajo posible. Podemos así alejar la noción engañosa de “gratuidad” del servicio público. Nada es nunca gratuito, ya que lo que lo es en apariencia termina siempre siendo pagado por el contribuyente. La única diferencia es que el servicio gratuito es concebido y seleccionado

por la burocracia en el poder, mientras que el servicio pago es elegido por el ciudadano consumidor. Al modo de las relaciones del psicoanalista con su paciente, entre el Estado y el ciudadano, el dinero libera y la gratuidad oprime (GUY SORMAN, *La solución liberal*, Atlántida, Buenos Aires, 1984, pág. 219).

La tarea no es sencilla, pero debe seguir realizándose.

Las economías latinoamericanas están asfixiadas por los sectores públicos parasitarios. Además, por otra parte, les es muy difícil tocarlos, pues son la comida de sus clientes políticos. Nacionalizar es algo muy fácil de hacer; basta con firmar un decreto o una ley. Sin embargo, es más lento reprivatizar, aun cuando se desea hacerlo, pues es necesario levantar previamente las empresas hasta que estén sólidamente conformadas (JEAN-FRANCOIS REVEL, *El vicio de la virtud*, en *La Nación*, 22.VI.1989, pág. 2).

Buena parte de la acción del Estado consistirá en facilitar la actividad económica.

La acción más eficiente del Estado para proveer aquellos bienes o servicios más escasos hoy día, como son los caminos, los puertos, las telecomunicaciones, la energía, los transportes en general y otros, está en eliminar los tacos o barreras que el propio gobierno ha puesto para la aparición de opciones en tales actividades y no en “impulsar” directamente el desarrollo de éstas (PABLO BARAONA, *¿Es factible el Estado empresario?*, en *Realidad*, N° 7, 1979, pág. 31).

En un clima económico de libertad, se pueden tomar decisiones libres.

Las opciones económicas tienen una dimensión moral. Un hombre está ahora en condiciones de elegir entre ganarse la vida y depender de los favores del Estado, opción que existe porque los beneficios suben y se mantienen libres de impuesto, mientras que los ingresos suben más lentamente si es que lo hacen, y el impuesto es alto en niveles muy bajos de ingreso. Un hombre debe escoger entre gastar y ahorrar, entre pagar su vivienda y depender de que el Estado lo albergue a expensas de sus compatriotas; entre pagar por la educación de sus niños y aceptar lo que sea que el Estado provea; entre trabajar por una remuneración o salario y establecer algo por su cuenta; entre más horas de trabajo o estudio y emplear más tiempo en recreación con su familia; entre gastar más de su dinero en sí mismo y más en su familia; entre afiliarse a un sindicato y no afiliarse, incluso si ello significa persecución por el sindicato o por el Estado. Los socialistas eliminarían la mayoría o todas estas opciones (MARGARET THATCHER, *The Collected Speeches of*, Harper

Collins, London, 1997, pág. 64).

Economía libre y democracia se necesitan y potencian mutuamente.

La lógica de la democracia y de la economía de mercado se fortalecen mutuamente, pero además ambas requieren una particular base moral-cultural. Sin unos ciertos supuestos morales y culturales acerca de la naturaleza del individuo y de sus comunidades, de la libertad y del pecado, de la posibilidad de modificar la historia, del trabajo y del ahorro, de la autolimitación y de la cooperación mutua, ni la democracia ni el capitalismo pueden funcionar. Y bajo ciertas condiciones moral-culturales, son simplemente inalcanzables (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 14).

La libertad política es complementada por la libertad económica.

Al haber libertad económica existe la posibilidad de una democracia. El capitalismo es una condición necesaria pero no suficiente para la democracia. Ésta depende en gran medida de lo que hagamos con la libertad. Si usamos nuestra libertad para desarrollar las virtudes que nos permiten actuar como hombres y mujeres libres, con capacidad de reflexión y elección, nos inclinaremos hacia un sistema que respete en nosotros la reflexión y la capacidad de elegir, un sistema de autogobierno, lo que se ha dado en llamar la “república comercial”: comercial por su aspecto económico y república por su aspecto político, y en ambos casos dependiendo del discernimiento y la responsabilidad del hombre (MICHAEL NOVAK, *Nuevos desafíos para la libertad*, en *El Mercurio*, 29.I.1989, págs. E6-7).

Si hay libertad, todos se benefician.

Toda la economía puede ser reducida en una lección, y esa lección puede ser reducida a una oración. El arte de la economía consiste en mirar no sólo a los efectos inmediatos de cualquier acto o política, sino también a los más amplios; consiste en rastrear las consecuencias de esa política no sólo respecto a un grupo, sino a todos los grupos (HENRY HAZLITT, *Economics in One Lesson*, Crown Trade, New York, 1995, pág. 17).

Pero, insistamos, una economía libre funciona gracias a las capacidades de la persona humana.

El capitalismo es el primer sistema social organizado en base al cerebro humano. Da primacía a las facultades intelectuales; a la inteligencia

práctica en primer lugar, pero en definitiva también a la investigación y al pensamiento por sí mismos. La atención sistemática a las necesidades intelectuales comienza en escuelas orientadas a los nuevos descubrimientos y a los beneficios prácticos; continúa en las leyes que protegen las patentes y los derechos de autor; y florece gracias a las facilidades para establecer nuevas industrias, a los hábitos empresariales, y a las condiciones favorables para la formación de capital y para acceder a los créditos necesarios para poner en práctica las ideas creativas (MICHAEL NOVAK, *Capitalismo: el sistema de la creatividad*, en El Mercurio, 16.VII.1989, pág. A2).

La fe en la persona, a pesar de sus limitaciones, mueve la economía.

Fe en el hombre, fe en el futuro, fe en los convenientes retornos sobre lo que se entrega, fe en los beneficios mutuos del comercio, fe en la providencia divina, son todas necesarias para un capitalismo exitoso. Todas son necesarias para mantener el espíritu de trabajo y empresa frente a los reveses y las frustraciones que inevitablemente encara en un mundo caído; para alentar la postergación de placeres inmediatos en nombre de un futuro que bien puede evaporarse; para promover el riesgo y la iniciativa en un mundo en que todas las recompensas se pierden a menos que otros entren al juego. Con el fin de dar sin tener seguridad de un retorno, con el fin de ahorrar sin certeza del valor futuro de esos ahorros, con el fin de trabajar más allá de los meros requerimientos del puesto que se ocupa, uno debe tener confianza en una moralidad superior: una ley de compensaciones más allá de las luchas inmediatas y absorbentes por la existencia (GEORGE GILDER, *Acerca de la riqueza y la pobreza*, en Estudios Públicos, N° 24, 1986, pág. 148).

Una economía libre permite humanizar a las personas.

Uno podría decir que el capitalismo, lejos de deshumanizar al hombre, le permitió por fin asumir la plena individualidad que el cristianismo siempre le había otorgado, por poseer una conciencia moral propia y alma inmortal (PAUL JOHNSON, *¿Existe una base moral para el capitalismo?*, en El Mercurio, 9.VI.1987, pág. E9).

Por eso, buscar la dependencia del Estado puede ser moralmente inconveniente.

No recurrir al Estado —excepto en aquello que específicamente le compete— es un imperativo moral. La libre iniciativa privada puede hacer todo lo que voluntariamente decida hacer. Pues los recursos estatales provienen siempre de los privados, que previamente han aportado al Estado. Lo cual quiere decir que esos recursos ya estaban en los privados. Por lo tanto, éstos no

deben transferir al Estado las actividades que podían y por ende debían hacer por sí mismos, justamente porque son personas, dueñas de su destino. Esto es nuevamente un principio ético: no debe recurrirse a la vía coactiva e ineficiente del Estado cuando podía recurrirse a la vía libre y eficiente de la libre iniciativa privada (GABRIEL J. ZANOTTI, *Persona Humana y Libertad*, Centro de Estudios Públicos, Santiago, 1985, págs. 17-8).

El dirigismo estatal de la economía ha demostrado su fracaso.

En ningún lugar del mundo los modelos económicos dirigistas, proteccionistas o colectivistas con planificación y administración centralizada burocrática han logrado superar la miseria y la pobreza. Sin una economía eficiente y competitiva a nivel internacional no se puede prestar ningún tipo de ayuda exitosa al desarrollo. En un orden económico mundial libre, con un flujo de capital sin barreras y un comercio mundial libre, sin proteccionismo y cuotas de importación, sin obstáculos administrativos y burocráticos, sin estatizaciones, sin expropiaciones o socialización se encuentra el futuro del Tercer Mundo (FRANZ JOSEF STRAUSS, *La política de desarrollo de Occidente*, en Estudios Públicos, N° 34, 1989, pág. 318).

Es difícil derrotar al dirigismo, porque continuamente busca nuevas fórmulas.

Desafortunadamente, el freno al colectivismo no previno el crecimiento del Estado; más bien, desvió su crecimiento a un canal diferente. El énfasis cambió desde actividades productivas administradas por el gobierno a la regulación indirecta de empresas supuestamente privadas e incluso más a programas gubernamentales de transferencia, que suponen extraer impuestos de algunos en orden a dar subsidios a otros, todo en el nombre de la igualdad y de la erradicación de la pobreza pero en la práctica produciendo una errática y contradictoria *mélange* de subsidios a grupos de intereses especiales. Como resultado, la fracción del ingreso nacional que está siendo gastada por los gobiernos ha continuado su ascenso. En el mundo de las ideas, el resultado ha sido aún más insatisfactorio para alguien que cree en el individualismo. En cierto sentido, esto es muy sorprendente. La experiencia de siglo ha confirmado fuertemente la validez de la perspicacia central de Hayek, que la coordinación de las actividades de los hombres a través de una dirección central y a través de la cooperación voluntaria son caminos que conducen en direcciones muy distintas: la primera a la servidumbre, la segunda a la libertad. La experiencia, además, ha reforzado fuertemente un tema secundario, la dirección central es también un camino a la pobreza para el hombre común; la cooperación voluntaria, un camino a la abundancia (MILTON FRIEDMAN, *Introducción* en *The Road to Serfdom*, de Friedrich A.

Hayek, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, págs. XIII-XIV).

Efectivamente, las economías libres exhiben sus éxitos.

Quiérase o no el capitalismo ha sido la doctrina económica que ha desarrollado desde hace dos siglos una prosperidad desconocida hasta entonces, de la cual han sido beneficiadas todas las capas sociales en diferentes grados. El capitalismo ha constituido una verdadera revolución económica y social. Aunque puedan reprobarse uno u otro de sus aspectos, ha sido, sin embargo, factor determinante de inmensas ventajas (JULIEN FREUND, *La crisis del Estado y otros estudios*, Universidad de Chile, Santiago, 1982, pág. 127).

Incluso pareciera ser una tendencia universal ya antigua.

El capitalismo, un cierto tipo de capitalismo, existe desde siempre; por decirlo así, desde la antigua Babilonia, que ya tenía banqueros, comerciantes dedicados a negocios con países muy alejados, y todos los instrumentos del crédito: la letra de cambio, el cheque... En este sentido cabe decir que la historia del capitalismo va de “Hammurabi a Rockefeller” (FERNAND BRAUDEL, *Las civilizaciones actuales*, Tecnos, Madrid, 1978, pág. 328).

Chile se ha incorporado en el pasado reciente a este modelo económico.

El país ha entrado ya en una nueva etapa de su historia económica. En ella se han sentado las bases de una sociedad más eficiente y más justa, cuya independencia es mucho mayor que la conocida históricamente, pues no se basa en la mendicidad internacional y, donde el Estado no usa su poder en forma discrecional y arbitraria. Estas condiciones son un componente muy importante en un sistema social y político que quiere efectivamente cimentarse en la libertad (JORGE CAUAS y ÁLVARO SAIEH, *Política económica 1973-1979*, en *Realidad*, N° 5, 1979, pág. 30).

Lo ha hecho desde 1973 con claridad y constancia.

Intentemos el siguiente decálogo inspirador de las políticas públicas a partir de 1973:

1. La relevancia del capital humano en el desarrollo y su creciente importancia relativa frente a otras formas de capital.
2. Las dificultades de información que tiene la autoridad para reemplazar con ventajas a la que proviene de las decisiones libres de las personas que se manifiestan en lo que comúnmente denominamos mercado.

3. El uso eficiente de los recursos es tanto o más importante para el desarrollo que la acumulación de los mismos.
4. La factibilidad y conveniencia de aplicar criterios económicos en vastos sectores que normalmente estuvieron ajenos a ellos, como educación, salud y previsión, trabajo, defensa y otros.
5. La importancia de la estabilidad de las reglas en las variables económicas –la disminución de la incertidumbre– para el desarrollo.
6. La necesidad de aprovechar las ventajas del comercio internacional, utilizando las ventajas comparativas del país.
7. La factibilidad y eficacia, para atacar la pobreza extrema, de las vías directas bien focalizadas –educación prebásica, desayunos y almuerzos escolares, nutrición infantil, subsidios directos a la vivienda, etc.– en lugar de recurrir a las distorsiones en los mercados.
8. La importancia de la competencia como vehículo de progreso en contraste con la vía directa del Estado o el control.
9. La eficiencia y concentración del Estado en sus funciones propias –defensa, policía, justicia, alguna infraestructura– y el abandono de otras ajenas a su naturaleza. Lo que se denomina el papel subsidiario del Estado.
10. El cuidado que debe tenerse para mantener, a cualquier costo, los equilibrios macroeconómicos. Para esto nada mejor que responsabilizar de ello a un organismo técnico, independiente, como el actual Banco Central de Chile (PABLO BARAONA, en *Prólogo* a Miguel Kast. *Pasión de vivir*, de Joaquín Lavín, Zig-Zag, Santiago, 2003, págs. 13-4).

Ha sido fundamental la dispersión de la propiedad en los medios de producción.

No hay mayor amenaza para el ejercicio de los derechos individuales que la concentración del poder. El régimen de empresa privada y su condición fundamental, la propiedad particular de los medios de producción, se funda precisamente en la dispersión –en el sentido de “desconcentración”– del poder económico. Éste deja de ser monopolizado por un partido, un gobierno, una persona o un grupo de personas (HERMÓGENES PÉREZ DE ARCE, *Política, economía y empresa privada*, en *Empresa privada*, Escuela de Negocios de Valparaíso, Valparaíso, s/f, pág. 110).

Un objetivo prioritario ha consistido en aumentar nuestra producción.

Los especialistas de las más opuestas tendencias económicas están de acuerdo en que en los países de escaso desarrollo, la sola redistribución de

las rentas no es un factor que determine un adecuado standard de vida de sus habitantes, sino que es indispensable para ello el aumento de la producción (JORGE ALESSANDRI, *Mensaje al Congreso Nacional al inaugurar el período ordinario de sesiones, s/i*, Santiago, 1963, pág. 455).

Para producir más y mejor los hombres se asocian en empresas.

El sistema del capitalismo democrático otorgó un sitio prominente a un novedoso instrumento social: la asociación voluntaria de individuos con el fin de establecer una empresa comercial o industrial, vale decir, la sociedad de capital (*Corporation*). Detrás de este invento hay una premisa social, no individualista; ella sostiene que la actividad económica es esencialmente colegiada y que excede la capacidad de cualquier individuo aislado. Requiere una forma de existencia social que trascienda las facultades y el período de vida de cualquier individuo. Este principio cooperativo es esencial para el sistema económico capitalista (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 137).

Debe entenderse el papel de la empresa en la gestión del bien común.

La empresa se encuentra vinculada al bien común de una forma tan estrecha como la de los entes públicos, aunque sean instancias específicamente diferentes. Por lo tanto, el bien general es un fin que –por imperativos de la ética social– deben perseguir tanto el sector público como el sector privado, aunque por caminos diferentes, que no conviene confundir. Tal confusión lleva al Estado a intervenir en áreas que son campo de acción propio de la iniciativa ciudadana, descuidando las más específicas suyas (entre las que, por cierto, figura el orden público); y, a la empresa, a buscar unos objetivos específicamente políticos, que le son ajenos, o –con mayor frecuencia– a encogerse en una privatización que la encierra en un reducto socialmente irrelevante (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 214).

La imagen y la realidad del empresario deben seguir mejorando.

Los empresarios de hoy satisfacen importantísimas necesidades colectivas o crean otras nuevas, hacen surgir o desaparecer fuentes de empleo o desplazan el progreso material hacia determinadas regiones, y son buscados y alentados para realizar inversiones que modifican la fisonomía económica de un país, o son ellos quienes impulsan o restringen los intercambios internacionales. Dado que tan importantes mutaciones sociales se deben a la acción de ciertos y determinados hombres –precisamente los empresarios– la sociedad

no les regatearía su adhesión y respeto si les viese interesados, además, en los anhelos más sentidos de la colectividad o participando de sus preocupaciones profundas o en sus luchas decisivas (PEDRO IBÁÑEZ, *Las hostilidades que suscitan las empresas*, en Empresa privada, Escuela de Negocios de Valparaíso, Valparaíso, s/f, pág. 176).

Ha de consolidarse un empresario creativo y generoso.

Ha surgido igualmente un nuevo sector empresarial, en que prevalece la idea que sólo el esfuerzo personal, en un marco de referencia de normas estables e impersonales, es el que legitima la obtención de una rentabilidad. Estos nuevos empresarios no buscan ni la protección ni el favoritismo del Estado y están deseosos de asumir su responsabilidad de creatividad e iniciativa. Se forja esa aptitud empresarial en otra característica tan propia de nuestro país: el enfrentar permanentemente adversidades, y encarar con estoicismo, sin decaer, ni la fe ni la esperanza, los fenómenos propios de la naturalezas y otros de carácter de política interna que nos son tan frecuentes. De esa actitud ante la adversidad, emerge una mística interna que fortalece y estimula el ímpetu por emprender nuevas actividades (CARLOS CÁCERES, *Reflexiones sobre el futuro económico de Chile*, en Política, N° 17, 1988, pág. 117).

La primera tarea empresarial consiste en producir eficientemente.

La economía de mercado exige de parte del empresario condiciones diferentes. Su responsabilidad social es, en primer lugar, producir eficientemente. En ella debe aceptar una condicionante de la vida de la empresa: la inseguridad. Esto implica que en las decisiones empresariales hay que asumir un riesgo. La vida de la competencia no está hecha para los débiles, que prefieren traspasar su responsabilidad al Estado. Ella exige de fortaleza y tenacidad para enfrentar una constante de la vida humana: la adversidad. Pero ella, no se enfrenta buscando la seguridad en la autoridad superior, sino que se encara tomando las decisiones que permitan adaptar el funcionamiento de la empresa a las circunstancias, incluso observando la factibilidad de una legítima alteración de éstas. Estas aptitudes se desarrollan a través de un proceso educacional y también sometiendo a las empresas a una verdadera competencia. La libre determinación de los precios es parte de este necesario proceso formador (CARLOS CÁCERES, *Fundamentos de una política económica. Análisis de la coyuntura económica chilena*, en Nuestro Camino, Encina, Santiago, 1976, pág. 205).

A la empresa le cabe conseguir una efectiva participación de sus trabajadores.

El motor del crecimiento es la empresa, pero el motor de la empresa pienso que de ahora en más es la participación de los asalariados (GUY SORMAN, *La solución liberal*, Atlántida, Buenos Aires, 1984, pág. 170).

En todo caso, la libertad de empresa tiene límites, como los tiene la acción del Estado.

Es totalmente insostenible el principio absoluto de libre empresa, así como la función abstencionista y meramente arbitral que el liberalismo clásico atribuía al Estado. El Estado tiene el deber y el derecho de intervenir en la vida económica en virtud de un título bien determinado: el bien común; pero si este título legitima la intervención del Poder Público, también la limita, puesto que le impone un fin fuera del cual pierde su legitimidad. De ahí que resulte tan necesario reclamar esa intervención cuanto controlarla. En relación con la planificación, las técnicas de concertación pueden ser el sistema más adecuado para irrumpir mínimamente en la libertad de los administradores (FERNANDO CONESA, *Libertad de Empresa y Estado de Derecho*, Rialp, Madrid, 1978, pág. 158).

La libre competencia debe coordinarse con las adecuadas regulaciones.

Es importante no confundir la oposición contra este tipo de planificación con una actitud de dogmático *laissez faire*. El argumento liberal está a favor de hacer el mejor uso posible de las fuerzas de la competencia como un medio para coordinar los esfuerzos humanos; no es un argumento para dejar las cosas sólo como están. Está basado en la convicción de que, donde puede crearse una competencia efectiva, ella es una mejor forma de guiar los esfuerzos individuales que cualquier otra. No niega, sino aún enfatiza que, para que la competencia opere beneficiosamente, se requiere de un marco legal cuidadosamente pensado, y que ni las normas legales existentes ni las anteriores están libres de graves defectos (FRIEDRICH A. HAYEK, *The Road to Serfdom*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, pág. 41).

Un sistema económico libre se basa en la operación del mercado.

El sistema descentralizado o de mercado respeta tanto mejor los derechos individuales y, al propio tiempo, aprovecha con mayor eficacia un recurso fundamental para el desarrollo, el cerebro humano. La experiencia diaria de la Humanidad revela que un millón o cientos de millones (según los países) de cerebros de individuos dotados de libertad de iniciativas y de la posibilidad de administrar libremente sus propios recursos piensan más y

mejor que cien o doscientos altos funcionarios planificadores y centralizados. De ahí el dinamismo de la sociedad libre y su multiplicidad de creaciones, oportunidades y ofertas diferentes (HERMÓGENES PÉREZ DE ARCE, *Sí o No*, Zig-Zag, Santiago, 1988, pág. 142).

En los mercados se ejerce una amplia libertad.

Los mercados recompensan habilidades y esfuerzos desiguales y ofrecen oportunidades para el espíritu de empresa, la inventiva, la adaptación individual y la movilidad social. Las sociedades que se fundan en ellos generan casi siempre muchos “nuevos ricos”, reducen el papel y el poder de las aristocracias terratenientes, crean una gran clase media y elevan los niveles de salud, instrucción y movilidad social de los pobres (MICHAEL NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1984, pág. 116).

La competencia permite ensayar diversas alternativas.

En la esfera material, así como en la intelectual, la competencia es el procedimiento más efectivo que se ha descubierto para encontrar los mejores medios de alcanzar los objetivos humanos. Sólo cuando muchas formas distintas de hacer las cosas pueden ensayarse, va a existir una variedad de experiencia, conocimiento y habilidades individuales, y una selección continua de los más exitosos conducirá a un progreso constante (FRIEDRICH A. HAYEK, *Liberalismo*, en Revista de Ciencia Política, Vol. IV, N° 2, 1982, pág. 148).

Los precios son indicadores fundamentales en el sistema de mercado.

Esto es precisamente lo que el sistema de precios realiza en el régimen de competencia y lo que ningún otro sistema puede, ni siquiera como promesa, realizar. Permite a los empresarios, por la vigilancia del movimiento de un número relativamente pequeño de precios, como un mecánico vigila las manillas de unas cuantas esferas, ajustar sus actividades a las de sus compañeros. Lo importante aquí es que el sistema de precios sólo llenará su función si prevalece la competencia, es decir, si el productor individual tiene que adaptarse él mismo a los cambios de los precios y no puede dominarlos (FRIEDRICH A. HAYEK, *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, 1985, pág. 79).

A los precios se asocian importantes funciones.

Los precios desempeñan tres funciones en la organización de la actividad económica: primero, transmiten información; segundo, aportan el estímulo para adoptar los métodos de producción menos costosos, y por esta razón inducen a emplear los recursos disponibles para los empleos mejor remunerados; tercero, determinan quién obtiene las distintas cantidades del producto –la llamada “distribución de la renta”–. Estas tres funciones están íntimamente relacionadas (MILTON y ROSE FRIEDMAN, *Libertad de elegir*, Grijalbo, Barcelona, 1980, pág. 32).

La continua y desmesurada alza de los precios puede matar a una sociedad.

La inflación es una enfermedad, peligrosa y a veces fatal, que si no se remedia a tiempo puede destruir a una sociedad. Los ejemplos abundan (MILTON y ROSE FRIEDMAN, *Libertad de elegir*, Grijalbo, Barcelona, 1980, pág. 351).

La inflación produce efectos muy dañinos en la economía.

Entre los costos más importantes que tiene la inflación está la redistribución regresiva del ingreso que él origina. Dado que no todos los precios suben al mismo tiempo y en la misma proporción, se genera un proceso de redistribución de renta que no sigue reglas de eficiencia o de justicia alguna. En efecto, quienes pueden ejercer presión o bien cuentan con la autonomía para reajustar sus propios ingresos, por la vía de los incrementos en los precios, resultan beneficiados, ya que en sus respectivas estructuras de costos hay algunos rubros que no siguen el mismo patrón de alzas. Entre éstos, tal vez el más importante, son las remuneraciones que perciben los trabajadores. En esta situación entonces, la redistribución de las rentas genera beneficios al que percibe de inmediato el reajuste y perjudica a quien va a la zaga en este reajuste. Esto se traduce para aquel sector con remuneraciones fijas en una disminución de sus ingresos reales y, consecuentemente, de su nivel de vida. Para el otro sector significa, a lo menos, la mantención y, a veces, el mejoramiento de su propio nivel. De esta forma, para evitar esta redistribución regresiva del ingreso, lo importante y pertinente es detener la inflación en el período de tiempo más breve posible y compatible con la elasticidad de que disponga la economía (CARLOS CÁCERES, *Fundamentos de una política económica. Análisis de la coyuntura económica chilena*, en *Nuestro Camino*, Encina, Santiago, 1976, pág. 197).

Junto a la estabilidad de los precios hay que crear otras condiciones para que funcione adecuadamente el mercado.

Nos dimos cuenta que crear una economía de mercado, no solamente era quitar los obstáculos que estaban en el camino del desarrollo, enormes obstáculos, sino que también era una cuestión de poner puentes donde había precipicios y estos puentes eran buenos derechos de propiedad, buenos contratos, tribunales eficientes, buenas organizaciones empresariales, buen derecho extracontractual (HERNANDO DE SOTO, *¿Por qué importa la Economía informal?*, en Estudios Públicos, N° 30, 1988, pág. 31).

Un régimen tributario adecuado resulta fundamental.

El mundo había sido capturado por un sueño redistributivo. Pero estamos hoy descubriendo que altas tasas de impuestos no redistribuyen el ingreso; redistribuyen contribuyentes, desde actividades gravadas al ocio y al trabajo exento de impuestos de la economía subterránea, desde fábricas y oficinas a playas extranjeras y terrenos de golf, desde inversiones productivas a atesoramientos de oro, tierra y objetos de colección (GEORGE GILDER, *El nuevo desafío americano*, en Economía y Sociedad, N° 57, 1987, pág. 13).

Ciertos impuestos debilitan los lazos sociales más profundos.

Los impuestos progresivos son actos que diluyen los vínculos entre el Estado y los ciudadanos más exitosos y pueden ser considerados como una necesidad social sólo si la nación se encuentra tan afectada por los resentimientos de los subprivilegiados que los ricos deban ser castigados para calmarlos (ROGER SCRUTON, *The meaning of conservatism*, Mac Millan, Londres, 1984, pág. 31).

Tasas impositivas moderadas producen grandes beneficios económicos generales.

La reducción de los impuestos representa ante todo un vuelco de las relaciones entre la iniciativa privada y el Estado, y más especialmente entre los empresarios y el resto de la nación. Pues la reducción de las tasas máximas concierne sobre todo a los empresarios, a quienes el gobierno les reconoce así una función social de creadores de riquezas. Como señala el economista neoyorkino Irving Kristol, si se supiera a *priori* quiénes serán los creadores de riquezas, sólo habría que bajarles los impuestos a ellos; pero, como no se sabe de antemano quiénes se distinguen en el ciclo del crecimiento, es preferible desgravar a todo el mundo antes que correr el riesgo de desalentar a un futuro Henry Ford (GUY SORMAN, *La solución liberal*, Atlántida, Buenos Aires, 1984, pág. 123).

Una sana política tributaria incentiva la generosidad en las donaciones.

En la economía de mercado, las personas son libres de dar su dinero o su tiempo para buenas causas. Ellos ejercitan su altruismo por su propia iniciativa y a sus propias expensas, sea que dan directa y personalmente a través de instituciones benéficas, universidades, iglesias u hospitales. Cuando el Estado interviene, la generosidad es crecientemente restringida por todos lados. Desde un lado, se propaga la idea de que cualquier cosa que es necesario hacer es mejor hecha por el Estado. Ya que el Estado sabe más, las causas que él no apoya deben ser de cuestionable valor. Del otro lado, dado que el Estado toma más y más de los ingresos de las personas, ellas tienen menos inclinación a dar el dinero que todavía les queda para aquellas necesidades que el Estado de Beneficio falla en atender. Cuando las personas dan directamente, personalmente o a través de una institución que respetan, ellos sienten que el sacrificio que puedan hacer al dar, y el esfuerzo para obtener los ingresos, valen la pena. Las personas siempre han aceptado la responsabilidad de sostener al joven y al viejo, al desafortunado y al necesitado. Pero cuando el dinero es tomado y gastado por el gobierno, la bendición de dar se esfuma y también la del esfuerzo de generar ingresos para dar. Este contraste es sostenido por la evidencia histórica. La época victoriana, que vio el auge de la libre empresa, también vio la más grande expansión de actividades filantrópicas voluntarias de todos los tipos (MARGARET THATCHER, *The Collected Speeches of*, Harper Collins, London, 1997, pág. 66).

Por su parte, la política arancelaria abre o cierra una economía al mundo.

Nuestra política arancelaria permitirá el surgimiento o la consolidación de industrias eficientes y de avanzada tecnología, pero junto a ello está fortaleciendo las bases para un desarrollo sólido en la agricultura, minería, forestación, pesca y otros rubros que además de ser generalmente intensivos en ocupación de mano de obra, diversifican nuestras cuentas, mitigando los efectos que las variaciones bruscas del precio del cobre producían tradicionalmente en nuestra economía. Nada es, pues, más absurdo que criticar nuestra apertura al comercio exterior, invocando razones de seguridad nacional. Semejante error sólo puede derivar de pretender aplicar a Chile modelos que quizá son útiles para países de otras estructuras productivas y riquezas naturales, por lo cual no es extraño que se utilicen para ello argumentos inconsistentes y superados por la experiencia reciente del mundo. Un menor arancel aduanero, junto con contribuir a mantener un tipo de cambio rentable, favorece los rubros de clara vocación exportadora, facilita las importaciones de productos e insumos, beneficia directamente al consumidor chileno y es la mejor garantía contra las prácticas monopólicas, razones más que suficientes (AUGUSTO PINOCHET, *Nueva Institucionalidad en Chile*, s/i, Santiago, 1977, pág. 24).

Con las bajas arancelarias Chile corrió un riesgo inevitable.

Claramente, botar las murallas arancelarias y traer a Chile completamente a la economía mundial, era riesgoso. Y además resultaría bastante doloroso. Sólo podría haber una justificación: que el Chile que emergiese fuese mejor que el desastre en que estaba convertido el país cuando comenzó el Pronunciamiento (JAMES R. WHELAN, *Out of the ashes*, Regnery Gateway, Washington D.C., 1989, pág. 919).

La apertura de la economía pone nuevos mercados a nuestro alcance.

Para un número cada vez mayor de empresarios chilenos, los doce millones de habitantes del país ya no son el principal mercado para sus productos. Al contrario, ahora el mercado es el mundo, y la conquista de los consumidores internacionales constituye el principal desafío del momento (JOAQUÍN LAVÍN, *Chile: Revolución silenciosa*, Zig-Zag, Santiago, 1987, pág. 43).

La mantención del desarrollo requiere una alta tasa de inversión.

Un país que aspire a un alto nivel de crecimiento, como el logrado por Chile en los últimos años, requiere indispensablemente de una elevada tasa de inversión que, a su vez, implica generar una alta tasa de ahorro. Ahora bien, el ahorro puede ser interno o provenir del exterior o, en fin, ser una combinación de ambos. Si Chile quisiera generar inversión sólo a través de ahorro interno, sería necesario comprimir en forma significativa el nivel de consumo, con grave desmedro para los sectores más desvalidos, poniendo en peligro la mantención de los programas estatales destinados a erradicar la extrema pobreza. De ahí la importancia de complementar el ahorro interno con el externo (SERGIO DE CASTRO, *Nuestra política monetaria y cambiaria*, en *Realidad*, N° 27, 1981, págs. 36-7).

Es necesario contar con el capital, tanto nacional como extranjero.

El desarrollo efectivo y real consiste, pues, en atraer a los capitalistas, locales y externos. El subdesarrollo consiste en perseguirlos o suprimirlos. Y los países que no se dan cuenta de la diferencia están condenados a seguir siendo subdesarrollados. El gran problema social de nuestro tiempo, en las naciones menos desarrolladas, no es, pues, el de la “explotación del hombre por el hombre”, como aseveran los seguidores de Karl Marx, sino la falta de un suficiente número de individuos dispuestos a “explotar” –para emplear la absurda expresión marxista– a otros. A mayor número de “explotadores”, menor tenderá a ser el número de desempleados. Cuando aumentan los empleos, los trabajadores se hacen más escasos. Esto da lugar a que las

remuneraciones suban y, a su vez, ello permite la mejoría de los índices de bienestar de las masas de menores recursos (HERMÓGENES PÉREZ DE ARCE, *Sí o No*, Zig-Zag, Santiago, 1988, pág. 159).

Un flujo constante de capital permite un desarrollo sostenido.

La industrialización es la base de partida para conseguir una mayor igualdad en el mundo. Pero industrializar sólo es posible a base de invertir capital y de invertirlo bien. Noten ustedes que para nada he invocado un concepto –protección arancelaria– que suele considerarse ineludible cuando se habla de industrializar. Y he procedido así por cuanto creo firmemente que las tarifas proteccionistas y los controles de cambios constituyen las vías más eficaces para *impedir* la industrialización de un país al ahuyentar del mismo al capital extranjero. Encerrada la nación bajo su campana proteccionista, lo más que cabe hacer es desplazar la inversión de una rama productiva a otra. Para industrializar en serio lo que hace falta es *más* capital. El proteccionismo no procura capital alguno a la nación. Para montar un *nuevo* establecimiento productivo lo que se necesita es nuevo capital y para mejorar explotaciones ya existentes, lo mismo, *supletorio* capital, en modo alguno *supletoria* tarifa aduanera (LUDWIG VON MISES, *Seis lecciones sobre el capitalismo*, Unión, Madrid, 1981, págs. 84-5).

Buena parte del aporte extranjero se da en tecnología.

La inversión extranjera, no aporta sólo capital, sino también tecnología, capacidad empresarial y conocimiento de mercados internacionales. Es sabido que, por buenas razones económicas, la inversión extranjera, en cualquiera de sus formas, se interesa fundamentalmente en sectores con recursos de importancia y orientada hacia la exportación. En consecuencia, es en esos sectores –como el minero– donde colocar obstáculos al acceso y generar inestabilidad tiene un altísimo costo. Las áreas como salud básica, infraestructura, etcétera, no reciben generalmente inversión extranjera y difícilmente inversión privada nacional, y es allí donde el Estado puede invertir con más fundamentos y, por lo tanto, hacia allá debe orientar sus disponibilidades para inversión (JOSÉ PIÑERA, *La Ley Minera*, en Estudios Públicos, N° 21, 1986, pág.11).

Para financiar proyectos, debe tenerse gran moderación al utilizar la deuda pública.

La institución de la deuda pública presenta un problema que habitualmente no se da con la deuda privada: las personas que toman las decisiones en un

determinado período están autorizadas para imponer las posibles pérdidas sobre personas de las futuras generaciones. De esto se deduce que la institución está vinculada con el posible abuso de extender excesivamente sus prácticas de petición de préstamos. Hay problemas morales y éticos implicados en el financiamiento de los déficits gubernamentales que sencillamente no se presentan en las contrapartes privadas (JAMES M. BUCHANAN, *The deficit and our obligation to future generations*, en *Imprimis*, Vol. 16, N° 1, 1987, pág. 2).

El nuevo mecanismo de pensiones genera una gran reserva para la economía chilena.

La naturaleza misma de un sistema de pensiones basado en la capitalización de los fondos depositados en las cuentas individuales, implica una acumulación de reservas, que toma la forma de un ahorro. Considerando que este ahorro tiene como contrapartida una inversión, lo que se obtiene, en definitiva, es un *stock* de capital en la economía, mayor que el que se logra con un régimen previsional basado en un esquema en el que tal acumulación de reservas no es necesaria, como es el caso del sistema que operó en Chile con anterioridad a la reforma previsional. La mayor acumulación de capital que puede asociarse a un sistema basado en la capitalización de los aportes individuales, se traduce en el largo plazo en mayores niveles de producción de empleo en la economía. En suma, la reforma previsional que se implementó en Chile en 1981 ha permitido construir un sistema que no sólo implica mayores beneficios y menores costos para los afiliados, sino que, adicionalmente, beneficiará a la economía como un todo, por la vía de contribuir a la generación de mayores niveles de producción y de empleo (HERNÁN CHEYRE, *La previsión en Chile ayer y hoy*, Centro de Estudios Públicos, Santiago, 1988, pág. 195).

XI

ALGUNOS DESAFÍOS INTERNACIONALES

Es gigantesca la tarea que debe realizarse en bien de la humanidad.

Tanto en la actualidad como en el futuro, el problema está en crear una civilización que sea al mismo tiempo cualitativamente rica y civilización de masas, tremendamente cara, inconcebible, si no se pone una cantidad importante de excedentes al servicio de la sociedad, inconcebible, también, sin los momentos de ocio que el maquinismo puede y debe proporcionar. En los países industrializados, este futuro está previsto para un plazo de tiempo relativamente corto. Pero el problema es mucho más complejo a escala mundial. Porque las desigualdades en el acceso a la civilización que la vida económica ha hecho surgir entre las diferentes clases sociales, también las ha creado entre diversos países del mundo (FERNAND BRAUDEL, *Las civilizaciones actuales*, Tecnos, Madrid, 1978, pág. 31).

Son enormes las dificultades que enfrentan las grandes potencias.

Las actuales grandes potencias del sistema internacional están obligadas a hacerse cargo de los dos desafíos gemelos que han enfrentado todas sus predecesoras: primero, el esquema de crecimiento económico desigual, que hace que algunas de ellas lleguen a ser más ricas (y habitualmente más fuertes) en relación con las otras; y, segundo, los escenarios externos competitivos y ocasionalmente peligrosos, que las fuerza a tener que elegir entre una mayor seguridad militar inmediata y una seguridad económica de largo plazo. Ninguna regla general proporcionará un curso de acción universalmente aplicable a quienes hoy toman las decisiones. Si fallan en la necesidad de otorgar una adecuada defensa militar, estarán quizás inhabilitadas para responder si una potencia rival les toma ventaja; pero si gastan demasiado en armamentos –o, más frecuentemente, en mantener a costos crecientes las obligaciones militares que han contraído en períodos anteriores– están en el peligro de pasarse de revoluciones, como un hombre mayor que quisiera trabajar más allá de sus fuerzas naturales (PAUL KENNEDY, *The rise and fall of the great powers*, Random House, New York, 1988, págs. 539-40).

Ha de tenerse presente cuál es la moralidad de los Estados.

Una adecuada moralidad de la conducta entre Estados debe tener en cuenta

la variación de las conductas morales de los diferentes Estados, incluyendo los Estados que están fuera de la ley y cuya única ley moral es su propio engrandecimiento. Porque esos Estados han aparecido y siguen apareciendo en la historia, tener conocimiento sobre cómo ellos actúan es fundamental (MICHAEL NOVAK, *Moral clarity in the nuclear age*, Thomas Nelson, Nashville, 1983, pág. 57).

Por eso, una política de defensa nuclear no está necesariamente descalificada.

El principio fundamental consiste en hacer el juicio moral que ocasione las menores consecuencias dañinas. Abandonar una política disuasiva ocasiona a veces el mayor mal, porque pone en peligro esa libertad que es más preciosa que la vida misma. Las sociedades libres son una condición social indispensable de la vida moral libre y de la preservación de los derechos humanos (MICHAEL NOVAK, *Moral clarity in the nuclear age*, Thomas Nelson, Nashville, 1983, pág. 60).

La prudencia y la justicia ayudan a discernir este dilema.

El deber cristiano de defender la justicia no puede, en una era nuclear, exigirnos que libremos una guerra de liberación. Pero, con certeza, nos ordena contener el área que cubre la injusticia y, sobre todo, detener a quienes buscan extenderla. De allí, por lo que dicta la prudencia y la justicia, por el argumento de la necesidad y por el deber de escoger entre riesgos inevitables, cabe poca duda de que la disuasión nuclear no sólo es un camino moral, sino, en la presente situación y estado del conocimiento, el único curso moral (PAUL JOHNSON, *El Cristianismo y las armas nucleares*, en *Política*, N° 14, 1987, pág. 28).

Ciertamente debe tenderse, en la medida conveniente, a la gradual disminución de las armas nucleares.

El crecimiento incontrolado de los arsenales termonucleares y la preparación gradual para una confrontación amenazan a la humanidad con la muerte de la civilización y la aniquilación física. La eliminación de esa amenaza tiene, incuestionablemente, prioridad sobre todos los otros problemas de las relaciones internacionales (ANDREI D. SAKHAROV, *Mi patria y el mundo*, Vaitea, Santiago, 1977, pág. 59).

Aún subsisten formas de comunismo.

Los comunistas que critican las sociedades democráticas liberales miden

nuestras prácticas por nuestros estándares y al mismo tiempo niegan la posibilidad que sus prácticas sean medidas por juicios que contengan los valores morales de nuestra sociedad (JEANE J. KIRKPATRICK, *El mito de la equivalencia moral*, en Razones, N° 5, 1987, pág. 48).

Y, a pesar de sus derrotas, sigue planteándose en guerra.

El comunismo se considera en guerra constante con el resto del mundo. No hay que indignarse por ello, como tampoco hay que indignarse porque alguien lo diga. Hay que verlo, cosa que, y esto debe aceptarse, constituye al menos la condición inicial de toda respuesta política apropiada. La guerra comunista adopta diversas formas, incluyendo, si llega el caso, la acción militar. Pero todas las demás formas de acción dependen asimismo, para los jefes comunistas, de la guerra, y en primer lugar la negociación, o al menos su forma muy propia de llevarla. Negociar siempre tiene por meta en su mente no llegar a una transacción duradera, sino debilitar al adversario para prepararle a nuevas concesiones, al tiempo que fomentan en él la ilusión de que esas concesiones nuevas sean finalmente decisivas, le aportarán la estabilidad, la seguridad, la tranquilidad. La propaganda comunista por la “paz”, es decir en la traducción soviética, incitando a los otros a dejar de defenderse, va acompañada de una amenaza perpetua de hacer la guerra, de intimidaciones que explotan el miedo, muy justificado, al cataclismo atómico. En definitiva, este alegato belicoso por la paz equivale a proponer a las poblaciones democráticas el trueque de la seguridad por la servidumbre, y se remite al clásico ultimátum: “Someteos o seréis destruidos” (JEAN FRANCOIS REVEL, *Cómo terminan las democracias*, Planeta, Barcelona, 1984, págs. 338-9).

Su estrategia en los países más débiles ya es muy conocida.

Ya nos es muy familiar el modelo. Escogen un gobierno débil, organizan un frente de liberación nacional, le suman una campaña terrorista para deshacer el orden y provocar la represión, debilitando así aún más una economía ya débil, y después intensifican la violencia. Las precarias instituciones de muchos, quizás de la mayoría, de los países del Tercer Mundo, sucumbirán más bien pronto ante esas apreturas (JEANE J. KIRKPATRICK, *Statement to the 38th Session of The United Nations General Assembly*, Press release USUM 174-(83), 8.XII.1983, págs. 3-4).

No es extraño, por lo tanto, que cunda la violencia dentro de los países.

Ningún siglo se ha preocupado más de alejar el fantasma de la guerra que el nuestro, pero sin que las medidas adoptadas hayan tenido éxito. Por el

contrario, no se ha prestado atención alguna al fenómeno de que la política interna se ha ido haciendo cada vez más belicosa (BERTRAND DE JOUVENEL, *La teoría pura de la política*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, pág. 232).

Guerra y revolución están siempre amenazantes y se han de conocer sus orígenes.

La siempre amenazadora guerra, la siempre amenazadora revolución, son inevitablemente constantes, deben ser inevitablemente sojuzgadas; como es constante y como debe ser sojuzgada la pura bestialidad. Y así como el hombre no puede impedir el ser también bestia, pero no puede consentir el dominio de la bestia, así, aunque no pueda dejar de ser guerrero o de ser revolucionario, ve, por su misma necesidad vital, impuesta la actitud de continuo exorcismo contra las dos grandes degradaciones de su dignidad, contra las dos *eones* nefandos (EUGENIO D'ORS, *La ciencia de la cultura*, Rialp, Madrid, 1964, pág. 279).

A todo ciudadano le cabe preocuparse de los asuntos mundiales, pero en su justa medida.

No predico la indiferencia respecto a las grandes cuestiones de la política internacional. Simplemente digo que es necesario que el problema de la responsabilidad vuelva a ser abordado por su base, antes de que se llegue a sus últimas consecuencias. Y esa base es el ejercicio cotidiano de nuestras responsabilidades inmediatas. Ahí es donde está el primer mal y donde debe aplicarse el primer remedio. Queriendo quemar etapas no se llega a ninguna parte, sino, como muy a menudo ocurre hoy, a hacer florecer responsabilidades imaginarias sobre la tumba de las responsabilidades reales (GUSTAVE THIBON, *El equilibrio y la armonía*, Rialp, Madrid, 1981, pág. 150).

XII

CONSIDERACIONES FINALES

¿Vale la pena vivir la vida?

La gran cuestión que está ante nosotros es, en realidad, ésta: La vida ¿merece la pena vivirla? ¿Van los hombres y mujeres a vivir como personas humanas, formadas a imagen de Dios, con la mente, el corazón y la individualidad de seres espirituales, o bien van a convertirse en criaturas infrahumanas, agrupadas rebañegamente por los amos del Estado totalitario corrompidos por todos los apetitos, privados de los consuelos de la religión, de la tradición, de la cultura y del sentido de la continuidad, saturados de propaganda, diversiones sin sentido y el flujo de sensual trivialidad que está suplantando a la razón privada? ¿Van a ser ellos mismos, dotados de personalidad, variedad y esperanza, o van a ser vagos rostros en la muchedumbre solitaria, desprovistos de todos los motivos tradicionales de integridad? (RUSSELL KIRK, *Un programa para conservadores*, Rialp, Madrid, 1957, pág. 412).

¿Seremos capaces de hacer fructífera la libertad?

No hay otro porvenir que el de la libertad. Por eso, cuando no se sabe qué hacer con la propia libertad, cuando no se acierta a tornar ninguna posibilidad en proyecto, el futuro se obtura. Sobreviene entonces una situación de crisis, de ruptura del curso vital. Por su propia naturaleza, las crisis son transitorias: tarde o temprano se sueldan las motivaciones con las perspectivas y emergen resoluciones que abren nuevos caminos. Lo que resulta de veras azorante e inédito es que la crisis se estabilice, que se prolongue indefinidamente hasta convertirse en algo “normal”. Si así fuera, revelaría una generalizada renuncia a poner en juego la libertad, con cuya capacidad proyectiva ya no se cuenta. Adviértase que, si la libertad no es un decisivo factor en presencia, el futuro se simetriza con el pasado: adquiere una especie de anticipada irreversibilidad que trivializa toda decisión (ALEJANDRO LLANO, *El Futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, págs. 9-10).

¿Sabremos darle a Chile su merecido destino?

Ya se agolpa el instante de la definición o de la muerte. Y no aflorará sin agonía la manifestación vital de una raza que lleva la angustia incrustada en los tuétanos. ¡Cuántos impulsos fallidos, cuántos ataques arteros, cuántas

defecciones habrá aún que soportar en la brega larga y dramática! Pero yo guardo confianza en estas horas de desgarramiento y de amenazas sucesivas. Yo creo todavía en el destino propio de mi América Hispana. Y no rehuyo el dolor, ni siquiera la afrenta que nos pueden sobrevenir y ya nos sobrevienen. Porque para nosotros se ha escrito un porvenir abierto. Se nos debe en justicia la luz por el dolor; y el dolor se hará estrella... (JAIME EYZAGUIRRE, *Hispanoamérica del dolor*, Universitaria, Santiago, 1969, págs. 52-3).

INDICE DE AUTORES

El número de la página corresponde al lugar en que figura efectivamente el nombre del autor, aunque la cita comience en la página anterior.

- A** Alessandri, Arturo, 108, 130.
Alessandri, Jorge, 108, 126, 191.
Ansón, Luis María, 97.
Arendt, Hannah, 19, 55, 62, 88, 95, 118, 128, 156, 157.
Aron, Raymond, 148.
Ayuso, Miguel, 62, 122.
- B** Baraona, Pablo, 120, 185, 190.
Bastiat, Frederic, 12, 122.
Bauer, Peter, 81.
Bello, Andrés, 132.
Benoist, Jean Marie, 102.
Bentham, Jeremías, 43.
Berdiaev, Nicolás, 60.
Berger, Peter, 156.
Berlin, Isaiah, 26.
Bernanos, Georges, 49, 72, 101, 158.
Blackwell, Morton C., 180.
Bloch, Marc, 11.
Bloom, Allan, 18, 40, 51, 73, 78, 89, 92, 96, 98, 115.
Bloy, León, 110.
Bochenski, J. M., 103.
Bolívar, Simón, 27, 60, 64.
Bossle, Lothar, 67, 164.
Braudel, Fernand, 189, 201.
Bravo, Bernardino, 39, 119, 125, 128, 129, 151.
Buchanan, James M., 200.
Büchi, Hernán, 49, 67, 72.
Burchardt, Jacob, 93.
Burke, Edmund, 13, 33, 35, 58, 59, 65, 68, 119, 135, 142, 148.
Buttiglione, Rocco, 157.

- C** Cáceres, Carlos, 192, 192, 195.
Cafarra, Carlos, 81.
Carrera, José Miguel, 72.
Carson, Clarence D., 125.
Cauas, Jorge, y Saieh, Álvaro, 189.
Chaunu, Pierre, 79.
Chesterton, Gilbert K., 16, 17, 66.
Cheyre, Hernán, 200.
Churchill, Winston S., 170.
Cifuentes, Abdón, 90.
Clark, Colin, 79.
Collados, Modesto, 51.
Conesa, Fernando, 193.
Conquest, Robert, 166, 169.
Cotta, Sergio, 25.
Cottier, Georges, 114.
Cranston, Maurice, 144.
Croce, Benedetto, 133.
Crozier, Brian, 172.
Cubillos, Hernán, 100.
- D** Dahl, Robert A., 148.
Dawson, Christopher, 93.
De Castro, Sergio, 198.
De Humboldt, Guillermo, 146.
De Jouvenel, Bertrand, 168, 204.
De Maeztu, Ramiro, 59.
De Maistre, Joseph, 34, 129.
De Rougemont, Denis, 24, 26, 157.
De Soto, Hernando, 196.
De Tocqueville, Alexis, 27, 155.
Del Noce, Augusto, 19, 39, 158, 170, 173, 175, 175.
Del Vecchio, Giorgio, 128.
Derrick, Christopher, 147.
Dietze, Gottfried, 114.
Djilas, Milovan, 69.
Donoso Cortés, Juan, 19, 21, 34.
D'Ors, Álvaro, 23, 43, 49, 85, 106, 117, 117, 118, 118, 130.

- D'Ors, Eugenio, 204.
- E** Ebenstein, William, y Fogelman, Edwin, 175.
Edwards, Alberto, 64.
Egaña, Juan, 50.
Egaña, Mariano, 152.
Eliot, Thomas Stearns, 109.
Encina, Francisco A., 65.
Erhard, Ludwig, 177.
Eyzaguirre, Jaime, 151, 206.
- F** Fabbro, Cornelio, 39, 174.
Febvre, Lucien, 29.
Fernández, Gonzalo, 106, 109, 149.
Fogelman, Edwin, 169.
Fontaine Aldunate, Arturo, 97.
Fraga Iribarne, Manuel, 151, 179.
Frankl, Viktor, 25.
Freund, Julien, 18, 120, 163, 181, 189.
Friedman, Milton, 122, 188.
Friedman, Milton y Rose, 29, 195, 195.
Friedrich, Carl J., 147.
Frossard, André, 22, 171.
- G** García Hoz, Víctor, 77, 116.
García-Huidobro, Joaquín, 35, 55, 145, 177.
Gay, Peter, 133.
Gilder, George, 15, 112, 187, 196.
Gilson, Etienne, 20, 21.
Giscard D'Estaing, Valerie, 183.
Gómez-Pérez, Rafael, 29, 35, 37, 89, 107, 133, 141, 161, 184.
Góngora, Mario, 23, 58, 123.
Guitton, Jean, 29.
Guzmán, Jaime, 86, 107, 109, 109, 121, 125, 136, 136, 138, 141, 144, 145, 146, 150, 152.
Guzmán, Juan Antonio, 88.
- H** Harberger, Arnold C., 110.
Havel, Václav, 13, 43, 44, 45, 55, 63, 68, 70, 70, 73, 83, 99, 117, 127, 128, 139, 140, 150, 156, 157, 158, 161, 162, 162, 163, 165, 167, 174.
Hayek, Friedrich A., 193, 194, 194.

- Hazard, Paul, 7.
Hazlitt, Henry, 186.
Henríquez, Camilo, 29.
Herrera, Héctor, 61, 63.
Hervada, Javier, 13, 32, 33, 78, 143.
Höffner, Joseph, 115.
Horia, Vintila, 99.
- I** Ibáñez, Pedro, 58, 108, 192.
Ibáñez, José Miguel, 58, 166, 176.
Imbert, Claude, 180.
- J** Jaeger, Werner, 87.
Johnson, Paul, 17, 38, 42, 45, 70, 96, 103, 116, 134, 135, 168, 187, 202.
- K** Kast, Miguel, 110, 132.
Kemp, Jack, 80.
Kennedy, Paul, 201.
Kierkegaard, Soren, 14, 20, 23.
Kirk, Russell, 47, 71, 83, 87, 98, 106, 130, 178, 179, 205.
Kirk Kilpatrick, William, 40.
Kirkpatrick, Jeane J., 134, 136, 138, 203, 203.
Kolakowski, Leszek, 37, 66.
Krebs, Ricardo, 132.
Kristol, Irving, 101, 180.
Kuhn, Helmut, 117, 119.
- L** Laqueur, Walter, 135.
Larraín, Hernán, 85, 85, 142, 173.
Lavín, Joaquín, 67, 198.
Lejeune, Jérôme, 81.
Lewis, Clive S., 13, 14, 14, 17, 19, 33, 40, 60, 96, 101.
Lipson, Leslie, 137.
Llano, Alejandro, 12, 16, 17, 24, 24, 25, 26, 30, 42, 46, 57, 80, 84, 87, 89,
90, 94, 99, 101, 138, 140, 141, 161, 165, 173, 178, 191, 205.
Longueira, Pablo, 74, 124, 153.
Löw, Konrad, 156.
- M** MacIntyre, Alasdair, 18, 47, 48, 159, 174.
Madison, James, 154.
Marías, Julián, 131, 139, 151, 154.
Maritain, Jacques, 33.

- Massini, Carlos I., 165, 173.
Messner, Johannes, 31, 77.
Michels, Roberts, 152.
Micklethwait, John, y Wooldbridge, Adrian, 180.
Millán Puelles, Antonio, 102, 123, 124, 124,148.
Millas, Jorge, 69, 101, 134,162.
Milosz, Czeslaw, 45.
Mistral, Gabriela, 89, 112.
Molnar, Thomas, 12, 34, 41, 41, 62, 82, 97, 163.
Montt, Manuel, 131, 146.
Moreno, Fernando, 22, 111, 142.
Morra, Gianfranco, 74, 103, 169.
Moss, Robert, 66.
- N** Niebuhr, Reinhold, 54.
Nisbet, Robert, 61, 115.
Nolte, Ernst, 167, 167.
Novak, Michael, 8, 36, 78, 139, 170, 172, 177, 181, 181, 186, 186, 187,
191, 194, 202, 202.
- O** Oakeshott, Michael, 84.
O'Higgins, Bernardo, 107.
Ollero, Andrés, 143.
Ortega y Gasset, José, 36, 69, 105.
Orwell, George, 172.
Ousset, Jean, 166.
- P** Pauwels, Louis, 28, 39, 53, 73, 94, 96, 105.
Payne, Stanley, 175, 176, 176.
Paz, Octavio, 103, 126, 163.
Pérez de Arce, Hermógenes, 114, 144, 190, 194, 199.
Philippi, Julio, 48, 64, 123.
Pieper, Josef, 47, 48, 123.
Piettre, André, 95.
Pinochet, Augusto, 137, 197.
Piñera, José, 100, 113, 199.
Pipes, Richard, 68, 121, 126.
Polo, Leonardo, 15, 16, 20, 22, 23, 24, 27, 31, 46, 53, 54, 55, 60, 95, 98,
131.
Popper, Karl, 163.

- Portales, Diego, 108.
 Prat, Jorge, 126.
- R** Ratzinger, Joseph, 15, 31, 44, 81, 139.
 Rawls, John, 111.
 Reagan, Ronald, 15, 47, 82, 112.
 Revel, Jean-Francois, 171, 185, 203.
 Roche, George C. III, 47, 52, 118.
 Rodríguez Luño, Angel, 19.
 Röpke, Wilhelm, 178.
- S** Saavedra, Igor, 99, 116.
 Sakharov, Andrei D., 202.
 Sánchez Agesta, Luis, 83.
 Sancho, Miguel, 11.
 Sarmiento, Domingo F., 53.
 Schmitt, Carl, 145, 154.
 Schumacher, E. F., 50, 87, 112.
 Scruton, Roger, 77, 113, 196.
 Service, Robert, 169.
 Shreir, Sally, 168.
 Simon, Julian L., 80.
 Solzhenitsyn, Alexander, 13, 25, 32, 36, 37, 44, 49, 50, 59, 63, 75, 86, 105,
 113, 116, 137, 165.
 Sorman, Guy, 80, 113, 185, 193, 196.
 Spaemann, Robert, 52, 132, 143.
 Spieker, Manfred, 170.
 Strauss, Franz Josef, 34, 98, 188.
 Strauss, Leo, 42, 142.
 Stuart Mill, John, 125, 147.
- T** Talmon, J. L., 37, 38.
 Thatcher, Margaret, 26, 149, 172, 179, 183, 185, 197.
 Thibon, Gustave, 11, 16, 18, 28, 79, 82, 84, 184, 204.
 Tolkien, J. R. R., 92.
- U** Urenda, Carlos, 184.
- V** Vallet de Goytisolo, Juan, 25, 51.
 Varas, Antonio, 71.
 Vargas Llosa, Mario, 71, 93, 114, 134, 136.
 Vial, Gonzalo, 65, 90, 91, 153, 153.

- Vial Correa, Juan de Dios, 91, 93.
Vial Larraín, Juan de Dios, 91, 92, 111, 182.
Villey, Michel, 50, 145.
Voegelin, Eric, 41, 102.
Von Mises, Ludwig, 57, 199.
Von Kuehnelt-Leddin, Erik, 28, 75, 164.
W Whelan, James R., 198.
Y Yepes, Ricardo y Aranguren, Javier, 82, 100.
Z Zanotti, Gabriel J., 188.

