

08

MAYO 2025

RAÍCES



IDEAS DE LA LIBERTAD

Ediciones
ideapaís

KONRAD
ADENAUER
STIFTUNG

RAÍCES

Director ejecutivo | Cristián Stewart

Editores | José Manuel Cuadro y Michael Comber

Comité editorial | Braulio Fernández
| Cristóbal Ruiz-Tagle
| Magdalena Vergara
| Sofía Brahm

ISSN | 2452-6185

Diseño | huemulestudio.cl
Diseño de portada | María José Aravena

ideapais.cl

Instagram / [@ideapais](https://www.instagram.com/ideapais)

X / [@ideapais](https://twitter.com/ideapais)

Facebook / [IdeaPaís](https://www.facebook.com/IdeaPaís)

Linkedin / [IdeaPaís](https://www.linkedin.com/company/IdeaPaís)



Agradecemos el apoyo de la Fundación Konrad Adenauer en la publicación de Raíces.

MAYO 2025
SANTIAGO DE CHILE

CONTENIDO

p. 5

Editorial

José Manuel Cuadro y Michael Comber

p. 7

ENSAYOS

Sobre la libertad democrática

Eduardo Saffirio

Lo que callan los libertarios

Álvaro Vergara

Libertad y seguridad. El autoritarismo no es la solución

Alfonso España

p. 30

REVISIONES

Reflexiones sobre la libertad

Juan De Dios Vial Larraín

p. 38

ENTREVISTAS

Entrevista a José María Torralba

Entrevista a Lucy Oporto

Entrevista a Leonidas Montes

p. 62

TRIBUNA

Infancia: un abandono disfrazado de libertad

Javiera Corvalán

Liberación y libertad

Michael Comber

Expresión y cancelación

Francisca Figueroa

El concepto de lo basado

Felipe Soza

Liberalconservadurismo: contrapuntos y aporías

Vicente Hargous

p. 84

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Dignitas Infinita: Una Forma de Libertad Fundada en la Dignidad Humana

Macarena Brito

Diálogo, Libertad y Misión: El Legado de *Gaudium et Spes* a 60 Años

Ignacia Arze

p. 91

RESEÑAS

Conservadurismo del bien común: una alternativa posliberal

Felipe Torrealba

¿El fin del neoliberalismo en Chile?

María Paz Garrido

p. 96

IN MEMORIAM

Juan Antonio Widow

Matías Petersen

Ricardo Krebs repetía con insistencia que el “tiempo del hombre es la historia”. Explicaba que toda persona es, invariablemente, partícipe de una época que lo vincula, a través de hitos significativos, con sus coetáneos. ¿Qué hitos nos vinculan a quienes estamos vivos en 2025? Quizás el hito más importante son los ochenta años del fin de la Segunda Guerra Mundial, trauma bélico que relativizó la dignidad humana hasta la barbarie misma y luego redefinió toda la política occidental. El triunfo de los Aliados, que selló el fin del conflicto, vino a consagrar la alianza entre libertad democrática y libre mercado. Luego de 1945, el mundo –al menos este lado del mundo– reafirmó su compromiso con la consolidación de la “sociedad libre”, que busca eliminar cualquier atisbo de atadura o merma de la libre iniciativa personal. Todo ello, como expresión de un esfuerzo de superación del trauma provocado por los totalitarismos derrotados.

Nuestro país también ha experimentado un crecimiento de esa “sociedad libre”. Con el paulatino proceso de democratización experimentado desde los noventa hasta la fecha (y quizás un poco antes), hemos visto una derecha que enarbola como

máxima política la fidelidad a “las ideas de la libertad” -expresión que titula este octavo número de revista Raíces-; lo cual, con mayor o menor precisión, conforma una base fundamental de su quehacer político y proselitismo electoral.

A su vez, vemos cómo desde la izquierda política se confía no con menor radicalidad en una libertad desprovista de todo límite; o, más bien, donde el límite es el mero acuerdo de las partes implicadas. De un tiempo a esta parte, la libertad ha pasado de ser el máximo bien antropológico a reducirse a una mera constatación de la posibilidad de la elección individual. Un mero transaccionalismo en todo el arco de las acciones humanas. La libertad es un término elástico que, sin embargo -o quizás por eso misma elasticidad-, ha comenzado a mostrar signos de fatiga.

En efecto, en las últimas décadas pareciera que la libertad está indefectiblemente unida al progreso, al avance técnico, a la creación indefnida de riqueza. Este paradigma ha terminado por desdibujar el componente antropológico y la necesaria trascendencia de cada ser humano en su experiencia individual y social. De esta manera, observamos claramente que hoy en día existen muchos supuestos

en torno a la libertad que carecen de fundamento: vagas ilusiones personales que merman un ideal común de la sociedad, un apego desmedido a las subjetividades anidadas en lo más profundo del “yo” que impiden la conjugación de un “nosotros”.

Esta edición no pretende quedarse en la abstracción idealista del concepto, ejercicio necesario, por cierto; sino más bien pretende, como exige la atención a los signos de los tiempos, que lo vinculemos con los procesos temporales de los que somos parte. Así, el ensayo introductorio presenta las herramientas que requiere la democracia para funcionar, en el entendido de que la libertad democrática, esbozada con todo su vigor hace más de treinta años, hoy está debilitada y no se fortalecerá con meros momentos electorales. Eduardo Saffirio, en efecto, nos recuerda que se requiere el establecimiento de presupuestos mínimos, de ciertas arenas mínimas -morales y materiales-, para que esa libertad democrática sea posible y exitosa.

En esa misma línea, Alfonso España aborda el binomio complejo entre seguridad y libertad. Frente a algunos coros que proponen el autoritarismo como antídoto para aplacar la tormenta de inseguridad que azota nuestro país, los ciudadanos podemos vernos tentados a ceder nuestras libertades, sin agotar los esfuerzos de aprender las lecciones de nuestra tradición chilena y su institucionalidad. El investigador recuerda que la vitalidad institucional democrática es un mínimo común, y presenta las experiencias comparadas con España e Italia, donde afortunadamente no fue necesario acudir a la dureza autoritaria para gestionar las crisis internas. Chile vive, asimismo, una crisis interna y grave de inseguridad: sin embargo, el autoritarismo no es la vía para abordarla adecuadamente, a juicio del autor.

Luego, en un esfuerzo por leer los cambios en la dinámicas políticas de Occidente, Álvaro Vergara ofrece agudos contrapuntos con el fenómeno libertario y sobre todo con su retórica de la “batalla cultural”, que anula al opositor y reniega de la fraternidad en política. Esto, a juicio de Vergara, puede responder a una carencia de herramientas argumentales y lecturas desapasionadas de la realidad. Lucy Oporto, por su parte, nos recuerda en su entrevista que dicho fenómeno libertario es también observable en la vereda progresista, que enarbola la libertad en su variable autonomista. Este último diagnóstico es compartido por Javiera Corvalán, quien en su ensayo sobre la infancia denuncia la idea de una supuesta “libertad sexual” de los niños, promovida por una porción del progresismo; idea que termina concretada en la desprotección y abuso de los más vulnerables de nuestra sociedad. Finalmente, el académico de Navarra, José María Torralba recalca que para una verdadera libertad del espíritu humano, es indispensable una educación que rescate la lectura de los grandes clásicos de Occidente. Una educación liberal, a, su juicio, posibilita el desarrollo de la conciencia personal, esa que Lucy Oporto describe como “hoy envilecida”.

Con esta edición de *Raíces* nos hacemos parte de lo que anota Juan de Dios Vial Larraín, que “la conducta no puede ser irresponsable; que las palabras y los actos no pueden derrocharse, ni entregarse al juego del equívoco en el orden de la verdad”, más aún cuando lo que está en juego es un valor tanpreciado e insustituible: la libertad. Agradecemos la participación de todos los autores de esta edición y, en especial, el apoyo de la Fundación Konrad Adenauer, que confía en el proyecto de nuestro Centro de Estudios. ®



EDUARDO
SAFFIRIO

Sobre la libertad democrática*



EDUARDO SAFFIRIO

Abogado Universidad de Chile y magíster en Ciencia Política
Universidad Católica.

8

Partamos señalando que la libertad democrática es libertad política y en tanto cual no pretende contestar a preguntas últimas, como lo han dejado claro Giovanni Sartori, Charles Taylor y Pierre Manent². Por ello, la libertad democrática deja un amplio espacio para la libre elección de las personas, de los ciudadanos. Entonces, estas preguntas últimas quedan en gran medida indeterminadas, lo que no significa, como veremos, que en el debate democrático no sea plenamente posible discutir sobre cuestiones de contenido, de asuntos sustantivos que incluso tiene que ver con factores vinculados a la vida buena desde el ángulo moral y religioso.

Por lo anterior, la libertad democrática es libertad negativa, pero el concepto de libertad negativa no debe entenderse peyorativamente, pues es sinónimo de una libertad protectora; frente a una relación asimétrica, a una relación vertical, a una relación jerárquica, a una relación de poder como lo es la relación de la persona frente al Estado. Y no frente a cualquier Estado, no frente a cualquier asociación cívica –en el origen es frente a un Estado absolutista–, sino que al Estado propio de la modernidad.

Es por eso que no parece casualidad que, justamente, en la medida en que surge este Estado moderno que institucionaliza y concentra el poder de una manera tal como no se había conocido en otros momentos históricos, hay un giro también en el derecho, en el fenómeno jurídico, donde el énfasis empieza a ponerse ya no en el derecho objetivo o en el *Ius*, sino que, en el derecho entendido como facultad, en el derecho subjetivo. Eso es porque de alguna manera se genera plena conciencia frente a la aparición de esta asociación cívica, Leviatán, nombre de un monstruo en uno de los teóricos del Estado moderno, Thomas Hobbes, de que esta relación de asimetría que, aunque siempre ha estado presente, tiende a profundizarse hasta niveles por entonces desconocidos.

Pareciera que es sumamente importante tener claridad del momento histórico, en que de lo contrario no se entienden también sus limitaciones. Sin duda que el liberalismo –incluso el liberalismo inicial de Locke ha significado un aporte muy destacado para poder vivir en mejores sociedades, pero eso no significa que no tenga vacíos, falencias y ciertos problemas, que solamente se pueden comprender en la medida en que entendemos el momento histórico en que éste surge. Resalto este elemento, pues, por ejemplo, esto hace que el liberalismo, preocupado por defender al individuo frente a esta nueva asociación cívica, esté mucho menos consciente que también en las relaciones que podríamos llamar horizontales y no verticales, es decir, en las relaciones entre personas y entre grupos, también hay antagonismos, conflictos y

* Una primera versión de este ensayo fue expuesta en el Décimo Encuentro Internacional Oswaldo Payá, organizado por la Universidad Miguel de Cervantes, en octubre de 2023. La exposición consistió en un comentario a la ponencia del académico Daniel Innerarity sobre su libro “La libertad democrática”.

2 Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*, tomo 2. *Los problemas clásicos*. (Madrid: Alianza 1998). Charles Taylor, *La libertad de los modernos*. (Buenos Aires: Amorrortu, 2005). Pierre Manent, *Cristianismo y democracia*, 8 de marzo 2015, disponible en: https://medium.com/%40Roberto_Ranz/pierre-manent-9efd594cb09c

peligrosas asimetrías. Hoy día, por ejemplo, destaca el enorme poder de cuatro o cinco grandes empresas tecnológicas privadas tanto frente al Estado, como frente a los ciudadanos: pérdida de privacidad, desinformación masiva y manipulación política.

El mostrar estas limitaciones –hay otras que por extensión no puedo desarrollar acá– no significa quitarle mérito a lo que podríamos llamar la libertad de los primeros liberales, porque esta libertad protectora es una libertad posibilitadora, es una libertad habilitante. Es decir, una condición necesaria –aunque no suficiente– para el despliegue de un agente que persigue logros en su plan de vida y, obviamente, ese agente es la persona humana.

Algunos de los problemas que surgen, es que esa libertad negativa supone y requiere la creación y mantención de un marco jurídico y político. Lo anterior se ha ido haciendo cada vez menos evidente para muchas personas de nuestra época. Ello se genera producto de dos fenómenos distintos pero convergentes en el impacto final, y que se contienen tanto en ideologías de derecha como de izquierda. Esto lo vio ya en 1968 Raymond Aron, lo ha historiado recientemente Gary Gerstle y lo ha resaltado Francis Fukuyama³. Dichos fenómenos son la individuación sociológica y el individualismo cultural, que se han ido potenciando en la modernidad y que muchas veces nos oscurecen aspectos que, como veremos, para otros eran obvias.

El derecho y el poder son condiciones para una convivencia viable. Esto significa que el derecho, el poder y la asociación cívica son, al mismo tiempo, fuente y límite de la convivencia humana. Entonces, no se puede mirar el fenómeno de la libertad democrática solo desde la perspectiva del sujeto y de los derechos individuales; también hay que mirarla desde el punto de vista de las instituciones y del bien común. Porque, la democracia no es la

anarquía, pues posee un poder controlado, regulado y responsable. Es decir, la democracia es un régimen donde existe el poder y la autoridad.

Cicerón, por ejemplo, en una frase mostró esta relación, que para el republicanismo romano era evidente, como lo deja claro la lectura de Mommsen⁴. Somos siervos de la ley, para poder ser libres, escribió Cicerón. Es decir, sin asociación cívica que garantiza la sociabilidad, sin política y sin derecho, simplemente no existe ninguna posibilidad de desarrollo de la persona humana, porque la politicidad es lo que viabiliza y afirma la sociabilidad. De este modo se entiende también esta otra frase de los republicanos romanos: libertad y no licencia, esto es, libertad bajo la ley.

He señalado ya la importancia de esta libertad negativa, entendida como libertad protectora frente a una relación asimétrica en que se encuentra la persona, frente a la asociación cívica. Pero la libertad democrática no se agota ahí, pues ella no es exclusivamente libertad negativa. Solo para una concepción, –a estas alturas ultraliberal–, la libertad democrática se reduce a libertad negativa. De hecho, en el inicio la libertad democrática, en Grecia y en Roma, era fundamentalmente libertad positiva: participación en lo público, participación del ciudadano –una minoría en esas sociedades antiguas–, en las decisiones colectivas vinculantes de la polis y de la civitas.

Sin embargo, en las sociedades pluralistas, donde hay un poder responsable y que responde y por lo tanto sujeto a control y también a objetivos de distribución de este poder, el liberalismo no es la única ideología política que está detrás de las democracias actuales y en nuestro actual punto de llegada. Hay también otras ideologías, donde el énfasis está puesto no solo en la libertad negativa, sino que también en la libertad positiva. Esas son las ideas que están detrás, por ejemplo, de los debates teóricos y de decisiones que hay que tomar con relación a si el sufragio debe ser entendido sólo como

3 Raymond Aron, *La libertad, ¿libertad o libertaria?*. (Barcelona: página indómita, 2018). Gary Gerstle, *Auge y caída del orden neoliberal: la historia del mundo en la era del libre mercado*. (Barcelona: Península, 2023) y Francis Fukuyama, *El liberalismo y sus desencantados*, (Uruguay: Deusto, 2022)

4 Theodor Mommsen, *Compendio del derecho público romano*. (Buenos Aires: editorial Albatros, 1942)

derecho o también como deber. Una concepción liberal lo ve solo como derecho; una concepción republicana lo ve como un derecho - deber.

De igual modo, existe un problema con el ejercicio de la libertad; con la concepción de la libertad como capacidad. Es decir, con las condiciones materiales que puedan posibilitar el ejercicio de la libertad de los seres humanos. Aquí se encuentra un punto –relevado en un inicio por las tradiciones socialista y socialcristiana⁵ – pero que hoy día debieran ser un asunto de consenso amplio. En efecto, no hay posibilidad de ejercicio de la libertad si no se garantizan ciertas capacidades y eso consiste en la satisfacción de necesidades básicas; en el aseguramiento de ciertas suficiencias a los seres humanos para que puedan ejercer la libertad.

Esto es lo que está detrás del debate sobre el Estado social y democrático de derecho, porque no se trata de asegurar solo igualdad de oportunidades – igualdad en la partida– cuestión que, por supuesto hay que perseguir, sino que también, de asegurar ciertas igualdades finales y mínimas frente a necesidades básicas. Mínimos que, a lo menos, provean frente a las contingencias vitales asociadas a la salud, a la vejez, al desempleo, a las necesidades de educación, de cultura y de vivienda.

Como se ve, la libertad democrática nos remite a fenómenos complejos donde no caben reduccionismos. El problema consiste, y esto también está en el libro: La libertad democrática del profesor Daniel Innerarity, en que estas concepciones de lo que Sandel llamó el “yo desvinculado”, donde el individualismo cultural predomina de tal manera que se nos oscurece el carácter social de la vida humana. No percibimos el hecho obvio de que convivimos y que no solo vivimos, favoreciendo de alguna manera formas de antipolítica más sutiles. Por ello empiezan a difundirse estas concepciones francamente utópicas de que la política puede desaparecer, junto a otras que buscan acorralar a la política en tareas residuales dentro de la vida social. Sin

embargo, contra la simplificación de tecnócratas y populistas, lo cierto es que hoy día requerimos una mejor política, que eluda los riesgos del fracaso como lo ha destacado recientemente Ansell⁶.

Además, es obvio que la libertad no es el único valor en las sociedades democráticas, no es el único bien humano que ellas persiguen y debe ser conjugada con otros valores y con otros bienes humanos. También han surgido nuevos desafíos que, si no se tienen presente en la radicalidad que plantean, pueden provocar consecuencias muy negativas para nuestras sociedades democráticas. Ejemplos de lo anterior, son el cambio climático, que Innerarity destaca mucho en el libro, la libertad democrática y la necesidad de reorientar la tecnología, como han escrito Acemoglu y Johnson.⁷

En relación con lo primero, hay un texto del profesor Giddens sobre la política del cambio climático, escrito hace más de 10 años, donde se señala –y se citan autores– que frente al desafío de la supervivencia plantean expresamente que la sociedad democrática no está en condiciones de enfrentar esta tarea surgida justamente del cambio climático⁸. Lo mismo ocurre en relación con las tensiones entre libertad y seguridad derivadas del fenómeno terrorista, como indica Josef Isensee⁹. No olvidemos tampoco cómo, durante la pandemia, mucha gente miraba con interés lo que estaban haciendo para enfrentar al COVID ciertas sociedades autoritarias, sobre todo asiáticas.

Lo que se destacar con esto, es que hoy día menos que nunca es razonable aceptar reduccionismos sobre lo que es la libertad democrática, porque ello puede complicarnos y engeguernarnos frente a lo que está ocurriendo y a los desafíos que surgen justamente del tipo de temas como los que acabo de señalar: cambio climático, seguridad,

5 José Sols Lucia, *Cinco lecciones de pensamiento socialcristiano*. (Madrid: Editorial Trotta, 2013)

6 Ben Ansell, *Por qué fracasa la política*, (Barcelona: Península, 2023)

7 Daron Acemoglu y Simon Johnson, *Poder y progreso*. (Editorial Deusto, 2023)

8 Anthony Giddens, *La política del cambio climático*. (Madrid: Alianza, 2023)

9 Josef Isensee, *Justicia, libertad y seguridad*. (Buenos Aires: Marcial Pons, 2020)

“En efecto, no hay posibilidad de ejercicio de la libertad si no se garantizan ciertas capacidades y eso consiste en la satisfacción de necesidades básicas; en el aseguramiento de ciertas suficiencias a los seres humanos para que puedan ejercer la libertad.”

pandemia, como también, desigualdades, crecimiento económico y fragilidad de la democracia. Un reciente libro de Wolf¹⁰ aborda adecuadamente estas y otras tensiones contemporáneas del llamado capitalismo democrático.

Interesa relevar que aunque es cierto que la libertad democrática es libertad política –y desde ese punto de vista no es libertad filosófica, no es libertad última–, los contenidos y las relaciones entre ellas son obvias, razón por la cual van a ser siempre discutidos en ambas claves.

Por eso parece extremadamente interesante, en conjunto con la lectura de este libro del profesor Innerarity, volver a releer el último capítulo del libro Justicia de Michael Sandel. Este filósofo comunitarista norteamericano, lleva muchos años escribiendo sobre los desafíos democráticos. De hecho, se acaba de reeditar uno de sus libros que se llama, justamente, El Descontento Democrático. En Justicia el autor plantea el tema de la relación entre la libertad democrática y el bien común. Señala que una política del bien común es una necesidad urgente frente a lo que denomina la república procedimental norteamericana del “yo desvinculado”, donde los partidos y el congreso han ido perdiendo fuerza frente a la burocracia pública y al poder de los tribunales que judicializan políticas públicas. Sandel también escribe que una política del bien común implica cuatro cosas.

En primer lugar, entender que la ciudadanía democrática no solo confiere derechos, sino que también supone sacrificio, servicio y deberes. En segundo lugar, que a los mercados hay que ponerle límites y que el intercambio mercantil puede tener efectos sumamente beneficiosos desde el punto de vista del desarrollo material, pero no agota el fenómeno relacional de los seres humanos. En tercer lugar, señala que las desigualdades no solo son porque dificultan el logro del desarrollo material y del crecimiento, sino que, sobre todo, por romper el sentido de comunidad, impedir la cohesión

10 Marín Wolf, *La crisis del capitalismo democrático*. (Barcelona: ediciones Deusto, 2023)



cívica y desde ese punto de vista, socavar la fortaleza de los regímenes democráticos. Por último, el autor de Justicia indica que nuestros debates no pueden seguir siendo debates solamente procedimentales o instrumentales, sino que también deben versar sobre cuestiones de contenido vinculados a la vida buena, volviendo en alguna medida a la tradición clásica, pero, obviamente, sin pasar sobre el respeto que nos debemos, ni atropellar la dignidad humana.

Finalizo diciendo que el debate sobre la libertad democrática y sus relaciones con el bien común está referida a dos cuestiones que parece esenciales considerar. Primero, la sola libertad, sin preocupación por la igualdad, a lo menos frente a las necesidades básicas y, sobre todo, sin fraternidad –como expuso Octavio Paz hace más de treinta años en un libro que se llama, *La Otra Voz. poesía e historia*–, va a tener poco futuro frente a desafíos, que en este caso sí son realmente civilizatorios y que suponen niveles crecientes de civismo y de solidaridad, incluso más allá de las escalas del Estado nación.


En segundo término, sin duda hay una tarea muy necesaria a desarrollar, para mejorar la representación democrática y complementarla con mecanismos institucionales propios de formas de democracia más bien inspiradas en lógicas participativas, pero consideramos que las prácticas y las costumbres son también centrales para que esas instituciones puedan funcionar. Así surge todo el tema de las virtudes cívicas: preocupación por lo público, amistad cívica, tolerancia y respeto al otro, sentido de la justicia, autocontrol y responsabilidad y conciencia de las restricciones y los límites.

Ello hoy parece tan obvio que un tratadista como Pierre Rosanvallon, quien lleva más de treinta años trabajando sobre el tema de la democracia contemporánea, concluye en su libro *El Buen Gobierno*, apelando justamente al tema de las virtudes cívicas. Así, Rosanvallon no solo plantea mecanismos de reforma a la representación política y de

complemento a dicha representación por la vía de instituciones más bien participativas, sino que concluye destacando asuntos y materias que están absolutamente vinculadas a las prácticas y a las conductas tanto de los dirigentes como de los ciudadanos. Por ejemplo, enfatiza la necesidad de hablar veraz; necesidad que se ha hecho evidente frente a las noticias falsas y a las campañas de desinformación. Sin hablar veraz estamos imposibilitados de llegar a una democracia de confianza, prostituimos lo que es la comunicación política no sofisticada y le damos pie a la demagogia y a la mentira.

Junto a la necesidad de hablar veraz, dicho autor también destaca la necesidad de ciertas virtudes en los liderazgos; de la necesidad de liderazgos probos e íntegros, de

la integridad de los dirigentes. Obviamente, esto también es muy atinente frente a los fenómenos de corrupción que hemos visto durante las últimas décadas y que han tenido efectos devastadores para la legitimidad de la democracia en muchos países.

De este modo, la libertad democrática en el marco de la convivencia social es un fenómeno complejo, está vinculada a la vida en común, al derecho, a la política y a una asociación cívica sana que la hace posible. También a un bien común que trasciende los intereses individuales, a otros valores como la igualdad y la fraternidad y a instituciones, costumbres y prácticas como las que se relacionan con las virtudes cívicas. 



ÁLVARO
VERGARA

Lo que callan los libertarios



ÁLVARO VERGARA

Abogado y magíster en Estudios Políticos Universidad de los Andes.
Investigador del Instituto de Estudios de la Sociedad.

“Lo que logró Milei es una transformación de mentalidad profunda”¹. Esta idea ha sido repetida en diversos espacios por Axel Kaiser, presidente del Directorio de la Fundación para el Progreso y uno de los principales exponentes del libertarismo en Latinoamérica. El triunfo de Javier Milei hizo que la tesis de un cambio cultural en dirección promercado cobrara fuerza a nivel mundial. Se trataba de un *outsider* que se convirtió en diputado, y de un diputado que, casi sin apoyo institucional relevante, conquistó la presidencia de Argentina. Junto a la característica bandera de la serpiente, el “Don’t Tread on Me” y el grito “¡Viva la libertad, carajo!”, en esos días se viralizó en redes sociales la imagen de un niño en una marcha que sostenía un libro de más de 600 páginas. El cineasta Santiago Oría, publicista de las campañas de Milei, tuiteó: “Chicos con ‘La acción humana’ de Mises en la mano. Hay analistas que solo miran la superficie, pero esto es una revolución cultural”.

En Chile, uno de los exponentes más cercanos al proyecto de Milei ha sido precisamente Axel Kaiser, junto con sus numerosos seguidores libertarios. El mandatario argentino ha reconocido que el abogado y ensayista fue una de sus principales fuentes de inspiración en el inicio de su “batalla cultural”. A través de sus videos y libros, Kaiser se ha consolidado como un referente libertario internacional. De hecho, tras el triunfo de Milei, se presentó como la figura y el amigo que habría inspirado a un entonces desconocido economista argentino². Aunque algunos podrían verlo como oportunismo, ambos comparten un sustrato ideológico que han transmitido a miles de personas en la región a través de redes sociales. Kaiser es quizá el mejor ejemplo de un “libertarismo de difusión”, un movimiento cuya finalidad es simplemente propagar ideas libertarias, aunque alrededor suyo hay también otros exponentes y fenómenos que merecen atención³. Este libertarismo, al igual que todo

1 YouTube (2024), “Axel Kaiser: ‘Lo que logró Milei es una transformación de mentalidad profunda’”, en LT Pulso”.

2 El Mercurio (2024), “Axel Kaiser, amigo de Milei: ‘El liberalismo ganó la batalla cultural en las nuevas generaciones’”.

3 Algunos nombres pueden ser Agustín Laje, Nicolás Márquez, Antonella Marty, Johannes Kaiser, entre otros.

movimiento ideológico, tiene características que vale la pena analizar.

En el presente ensayo abordaremos algunas de las deficiencias y desafíos del activismo intelectual libertario. Para lograr ese objetivo nos centraremos en las actitudes políticas de quienes lo difunden en la esfera pública. Comenzaremos analizando cómo estos grupos han orientado su acción a partir de ciertos dogmas que son traducidos en la discusión pública de una manera beligerante y poco práctica. Luego, reflexionaremos sobre su expansión a través de una estrategia que han llamado “batalla cultural”. Finalmente, plantearemos algunas preguntas sobre la viabilidad de convertirlos en un proyecto político dentro de una democracia liberal.

Libertarismo dogmático

En su libro *El opio de los intelectuales*, Raymond Aron explica cómo muchas ideologías, bajo ciertas condiciones, se transforman en religiones políticas. El pensador francés ejemplifica este fenómeno con el marxismo, filosofía dominante en aquella época. En las aulas y los círculos de discusión, los seguidores de Marx se guiaban por una doctrina revelada (sus escritos), tenían un culto (su partido) y aspiraban a un paraíso terrenal que vendría a la tierra (el fin de la sociedad capitalista). Siguiendo los términos de Aron, el marxismo no sería la única ideología con rasgos de religión política en nuestros días; de hecho, podríamos identificar varias de distinto signo. Entre ellas se encuentra una que está de moda: el libertarismo.

Es cierto que el marxismo y el libertarismo pueden considerarse movimientos intelectuales ubicados en las antípodas: mientras unos buscan conquistar el poder del Estado para transformar la sociedad desde allí, los otros intentan reducirlo a su mínima expresión. Eso, al menos, es lo que ocurre en la teoría. Sin embargo, en la práctica, y aunque en principio suene contraintuitivo, ambos grupos comparten un *ethos* y una manera común de entender el mundo. Para ser más precisos, ambos

parecen compartir tanto un fondo como una forma de hacer política. En cuanto al fondo, ambas doctrinas son materialistas, pues ponen el foco en las condiciones materiales del individuo como el principal objeto de análisis y son esos factores precisamente las que hacen avanzar el curso de la historia. Desde luego, esto no quiere decir que aquellas condiciones sean poco relevantes, pero sí muestra que su base doctrinaria es, tal como observó Marx, materialista: las relaciones económicas construyen la cultura, el derecho y la opinión. En cuanto a la forma, en una especie de mimesis, los dos adoptan actitudes similares: beligerancia, acusaciones de falta de convicción y un estricto apoyo a su programa ideológico. Por eso, hoy un libertario como Axel Kaiser y un marxista como el diputado Hugo Gutiérrez podrían entenderse perfectamente, ya que su *praxis* es más parecida de lo que admiten en público⁴.

En esa línea, hay varios aspectos que ilustran la dificultad de los libertarios para separar la teoría de la acción. Esta omisión los lleva comúnmente a intentar aplicar sus principios ideológicos en la realidad a cualquier costo, sin considerar las circunstancias particulares de lo posible o el momento particular⁵. Las advertencias sobre dificultades jurídicas, institucionales y democráticas suelen ser interpretadas como simple debilidad o cobardía política. A pesar de esto, puede afirmarse que estos grupos han convertido al libertarismo en una especie de religión, porque, por momentos, parecieran buscar en su doctrina todas las respuestas necesarias para la vida. Así, el libertarismo se formula a través de dos grandes dogmas que, en realidad, componen uno solo: El Estado es malo y debe ser limitado, y el mercado es bueno y debe ser expandido. Esto bien se refleja en las palabras de

4 En el programa político *Sin Filtros*, por ejemplo, estos grupos suelen discutir perfectamente porque utilizan los mismos términos y prácticas similares.

5 En una entrevista a Axel Kaiser, recomendó con una extraña autoridad una minuta de medidas imposibles de aprobar en el Congreso Nacional, entre ellas, privatizar todas las empresas estatales. Fundación para el Progreso (2024). “Yo esperaría que plantee (Matthei) la privatización de todas las empresas del Estado”.



Kaiser: “yo diría que el libertario ve en el Estado un potencial enemigo. Sin duda”⁶.

La traducción de este dogma a la discusión política más contingente ha generado en los grupos libertarios una disposición a creer que la solución siempre será ampliar las libertades económicas y dejar que el mercado resuelva casi todos los problemas públicos. Por eso, suelen presentarse en la arena pública como convencidos, opinando con irreverencia y animados por un verdadero espíritu de misión para expandir su doctrina. De ahí surgen afirmaciones tajantes como: “El Estado no es la solución, es la base de todos los problemas que tenemos”⁷. Esta frase, que posee deficiencias evidentes, será repetida una y otra vez porque el

interlocutor está respaldado por su dogma y cree fervientemente en él.

Lo anterior no implica que pensadores liberales como Friedrich Hayek, Wilhelm Röpke o James Buchanan hayan convertido el liberalismo en una religión. Estos intelectuales, fundamentales dentro de esta tradición de pensamiento, evitaron presentar sus ideas de forma dogmática y se mantuvieron en la academia, alejado de intereses ajenos a ella y de los vaivenes más contingentes de las discusiones públicas. Sin embargo, eso a veces los llevó a ser algo ingenuos respecto a la gestión del poder⁸. Un ejemplo claro es la respuesta de Margaret Thatcher a Hayek, quien criticaba a la mandataria por no aplicar las reformas chilenas en Inglaterra en los años ochenta: “Estoy segura que usted estará de acuerdo que en Gran Bretaña, con nuestras instituciones democráticas y la necesidad de alcanzar

6 Gabriel Pardo. “Mi hermano Johannes está capitalizando porque es el que habla en términos más parecidos a Milei. Reportajes El Mercurio, 19 de enero de 2025.

7 La Nación (2024). “Javier Milei: ‘El Estado no es la solución, es la base de todos los problemas que tenemos’.

8 Algunas excepciones a esto fueron Ludwig Erhard en la Alemania de posguerra y Milton Friedman en los Estados Unidos de la segunda mitad del siglo XX.

“la «batalla cultural» introduce una lógica distinta: su objetivo es convencer por todos los medios posibles, pues existe un rival que hace lo mismo con ideas que podrían destruir la sociedad. Bajo esta dinámica, no hay pedagogía ni formación, solo disputa y guerra. Lo que termina generando este juego de posiciones al final es que la política se transforma en un campo de guerra estratégico donde todo se gana o pierde.”

un alto grado de consenso, algunas de las medidas adoptadas en Chile son bastante inaceptables”. Thatcher simplemente le recordaba a Hayek algo básico que a veces suele ser olvidado: la dificultad inherente de gobernar, de administrar el poder y lidiar con la oposición de otros grupos políticos.

Al final, los libertarios de difusión cometen una serie de errores e imprudencias al aplicar dogmas de manera rígida en la discusión pública y al opinar sobre lo que debe hacerse, a pesar de su escasa experiencia en cargos públicos. Dicho de manera gráfica, el libertarismo de difusión suele pasar por alto, consciente o inconscientemente, la complejidad y lo tediosos que son los procesos en un Estado de derecho. Siguiendo la máxima de Milton Friedman, todo depende de dónde nos desenvolvamos. En ese sentido, es probable que los libertarios de difusión chilenos actuarían de otra forma si conocieran el Estado de verdad. Milei es un ejemplo de cómo para dirigir al Estado tuvo que aliarse de todas maneras con la derecha tradicional. Para ser exitoso en los dos puntos clave de su mandato tuvo que aliarse: en seguridad incorporando a Patricia Bullrich y en desregulación adoptando el programa elaborado por Federico Sturzenegger. En otras palabras, el gobierno libertario argentino dependió de los mismos grupos que criticó para luego tener una bajada programática práctica y viable.

Libertarismo cultural

Para cambiar la opinión dominante supuestamente “anti-liberal”, los libertarios adoptaron una estrategia que hasta ahora les ha dado frutos: la “batalla cultural”. Lo que antes era desconocido para el público general, como ciertas ideas, autores y los mismos exponentes de difusión libertaria, ahora se ha acercado a las masas, principalmente por medio de las redes sociales.

Para estos grupos, la batalla cultural es el medio idóneo para atraer a la mayor cantidad de seguidores. En términos simples, es una estrategia cuyo único objetivo es disputar los espacios de

dominación que antes estaban en poder de la izquierda. Los difusores libertarios habrían adoptado esta vía al notar que grupos progresistas ejercieron esta práctica durante mucho tiempo sin otros grupos que los contrarrestaran. De hecho, la batalla cultural está tan vinculada a la izquierda que incluso el diputado Gonzalo Winter, del Frente Amplio, usó esta nomenclatura para referirse a su trabajo. En marzo de 2024, afirmó: “Hemos fallado en nuestro rol de dar una disputa ideológica [...] la batalla cultural no es simbolismo. Es contenido práctico, tangible”⁹.

Para encontrar el punto de unión entre la nueva izquierda y el libertarismo¹⁰, debemos retroceder a mediados del siglo XX, cuando Antonio Gramsci, en sus *Cuadernos de la cárcel*, encargó a las futuras generaciones de izquierda redirigir la revolución. La idea de la toma violenta del Estado debía ser reemplazada por una revolución subterránea y más vinculada a las ideas y la cultura. Así, la abolición del capitalismo se lograría mediante el convencimiento de las masas a través de la educación, la literatura, las artes y los espacios culturales. Como respuesta, varias décadas después, algunos grupos de derecha pensaron que debía erigirse una “contrarrevolución” cultural bajo la misma lógica gramsciana. Esto es reconocido por el autor argentino Agustín Laje en su libro *La batalla cultural*, donde señala que, aunque la cultura es un fenómeno colectivo que surge con la sociedad humana, fueron las izquierdas quienes la incorporaron como parte de su estrategia de conquista política en el siglo XX¹¹.

La nueva izquierda y el libertarismo cultural, nuevamente, vuelven a reflejarse el uno al otro. Pero ahora no solo comparten aspectos de fondo y forma, sino también una disputa en los mismos

términos y por los mismos espacios. Aunque convencer con argumentos racionales ha sido siempre parte de la política, la “batalla cultural” introduce una lógica distinta: su objetivo es convencer por todos los medios posibles, pues existe un rival que hace lo mismo con ideas que podrían destruir la sociedad. Bajo esta dinámica, no hay pedagogía ni formación, solo disputa y guerra. Lo que termina generando este juego de posiciones al final es que la política se transforma en un campo de guerra estratégico donde todo se gana o pierde, y en el cual las posibilidades de encuentro y acuerdos quedan relegadas a un segundo plano. La política así se ve subsumida en su faceta del “polemos”, destruyendo a la “polis”. Este espacio sería “el campo de batalla por excelencia de cualquier proyecto político y social. Es a través de las creencias e ideas difundidas en ese espacio donde se ganan los apoyos de las mayorías”¹².

Esto explica la falta de disposición de los libertarios para estudiar otras posiciones, pues cualquier teoría fuera del ámbito “liberal” o libertario que caiga en zona de “zurdos” no merece ser considerada. Un ejemplo de este fenómeno es la portada de la revista libertaria *Átomo*, que en su número sobre comunismo, ilustra a Marx cubierto de sangre, como si su teoría solo fuese criminal y careciera de cualquier valor intelectual. Al desafiar los dogmas del libertarismo, los argumentos contrarios solo merecen ser destruidos con argumentos “libertarios”. La estrategia, en última instancia, es mera beligerancia y su construcción política parte de esa superioridad intelectual. Incluso Robert Nozick, el autor más inteligente y serio de esta tradición, reconoce en la introducción de *Anarquía, Estado y Utopía* el carácter intrínsecamente polémico y beligerante de cierto libertarismo. En efecto: elimínese la polémica y la mayoría de los exponentes libertario perderán su identidad y su atractivo.

9 El Mostrador (2024). “Gonzalo Winter (CS) y la batalla de las ideas: “No es simbolismo. Es contenido práctico, tangible”.

10 Para entender qué es la nueva izquierda véase el número 7 de la revista Punto y Coma, “Radiografía a la nueva izquierda”.

11 Véase la introducción a Agustín Laje (2022). *La batalla cultural: reflexiones críticas para una nueva derecha*. México D.F: Harper Collins.

12 Axel Kaiser (2014). *La fatal ignorancia. La anorexia cultural de la derecha frente al avance ideológico progresista*. Fundación para el Progreso. p. 31

Todo lo dicho se puede entender mejor al observar que el objetivo principal de los libertarios es conseguir adeptos a cualquier costo. Si su meta es convencer a las masas con un discurso simple, los matices y complejidades del liberalismo deben ser eliminados, pues es más difícil convencer con un mensaje moderado y también obtener financiamiento de mecenas que buscan acción con convicción. Así, la simplificación del credo libertario ha depurado al liberalismo de conceptos esenciales para entenderlos. Términos como “sociedad civil”, “cooperación” e “igualdad”, ampliamente estudiados dentro de la doctrina liberal, rara vez se incluyen en sus estudios. Por ejemplo, el concepto de cooperación, desarrollado por Adam Smith en los primeros capítulos de *La riqueza de las naciones*, no aparece en el libro más profundo de Kaiser, *La tiranía de la igualdad*. Por otro lado, “sociedad civil”, también fundamental para cualquier liberal clásico, aparece menos de diez veces en ese mismo libro, y casi siempre para contrastar, no para analizar o proponer. De este modo, el libertarismo logra crecer en seguidores a costa del propio liberalismo, deteriorándolo y purgándolo de su complejidad natural.

Libertarismo hegemónico

Los dos puntos anteriores permiten identificar una última dimensión del libertarismo de difusión: su carácter combativo. Como en cualquier batalla, quienes participan deben prepararse y equiparse con las armas adecuadas para defenderse y atacar. En la batalla —o guerra— ocurre algo similar. Los exponentes del libertarismo se arman con ideas diseñadas para destruir a sus opositores. Sin embargo, a menudo omiten que las ideas exigen una reflexión detenida, atenta a las circunstancias específicas, pues suelen creer que las ideas “ya están”; lo único que faltaría, por tanto, es defenderlas con convicción. En otras palabras, lo importante para ellos no es reflexionar sobre cómo se manifiesta la libertad en la sociedad contemporánea o qué condiciones

se requieren para alcanzarla, sino usar las “ideas de la libertad” (signifiquen lo que signifiquen), contra quienes cuestionen su pensamiento.

La forma de actuar descrita es una de las razones por las que resulta difícil construir un proyecto político libertario colectivo que ofrezca gobernabilidad a largo plazo. Aunque la ideología y el activismo libertario llevan décadas existiendo en distintas partes del mundo, han sido pocos proyectos políticos que han llegado a la práctica. De hecho, para lograr lo anterior primero deben unir sus múltiples y rabiosas facciones. Por eso, muchos consideraban al gobierno de Milei como la primera experiencia libertaria del mundo, reconociendo la compleja disposición al consenso en estos grupos. Sin embargo, el fenómeno Milei surge en un contexto de crisis, sin el cual sería muy difícil articular un movimiento político libertario capaz de ofrecer gobernabilidad. En sociedades plurales es necesario alcanzar acuerdos sobre temas con diversidad de opiniones, pero muchos libertarios parecen tener dificultades para aceptar que el adversario piense distinto, sobre todo en materias económicas y de distribución de recursos. Su dogma, que, como mencionamos en la primera parte, no admite matices y tiene una fuerte carga moral (el Estado es malo), lleva a descalificar al rival en lugar de a sus ideas. Esto se refleja en las palabras del libertario español Jesús Huerta de Soto, quien dijo que el Estado era “la encarnación del demonio”¹³, o en la afirmación de Milei: “al zurdo de mierda no le puedes dar un milímetro porque te destroza; no se negocia con los zurdos”¹⁴.


Quizás ese ensañamiento contra el rival sea uno de los elementos clave del *ethos* libertario: para difundir su doctrina, necesitan interpelar a un enemigo. Esto no es extraño, ya que el libertarismo es una rama combativa del liberalismo. Así, el movimiento libertario adopta la máxima del jurista

13 Jesús Huerta de Soto (2017). “Anarquía, Dios y el Papa Francisco”. *Fundación Rafael Pino*.

14 Tomás Rico, “Javier Milei: ‘Al zurdo de mierda no le puedes dar ni un milímetro’”, en X, 27 de agosto de 2023.

“Su dogma no admite matices y tiene una fuerte carga moral (el Estado es malo), lleva a descalificar al rival en lugar de sus ideas.”

Carl Schmitt, según la cual una fuerza política debe definir a su enemigo para definirse a sí misma¹⁵. De esa forma, los libertarios centran la batalla cultural en la nueva izquierda, su enemigo, construyendo su acción en sus mismos términos. En última instancia, su objetivo es combatir al enemigo de contrarrevolución inspirada por grupos marxistas.

Los movimientos libertarios en política no quieren y tampoco suelen pactar con nadie, pues siempre aspiran a convertirse en hegemonía. Entonces es razonable que, al llevar sus prácticas a la política contingente, se vuelva difícil mantener aliados debido a su intransigencia. Lo más probable es que enfrenten el rechazo de otras fuerzas políticas, que comprenden que los acuerdos y, en muchos casos, la intervención del Estado va más allá de lo que el libertarismo promueve en el papel y en la teoría. Así, el mismo apego a los dogmas que los vuelve beligerantes, en política los puede terminar llevando al aislamiento. El caso de Milei es ilustrativo de nuevo: aunque ha necesitado pactar con otras fuerzas, los libertarios confían en que su movimiento terminará siendo dominante. De esa manera, la mecánica libertaria sería parecida a lo siguiente: primero, los dogmas se difunden a través de la batalla cultural para consolidar una fuerza en la sociedad; luego, esa fuerza debe convertirse en hegemonía política; y finalmente, desde ese poder adquirido se debe buscar aplicar los dogmas libertarios en la práctica. En resumidas cuentas, el libertarismo de difusión, a diferencia del verdadero liberalismo filosófico, impone un ciclo político que mezcla fuerza y convencimiento. 

15 Mark Lilla (2017). *Pensadores temerarios*. Santiago: Penguin Random House.



ALFONSO
ESPAÑA

Libertad y seguridad: el autoritarismo no es la solución



ALFONSO ESPAÑA

Cientista político, Universidad Diego Portales.
Magíster en Historia de América Latina, Universidad Diego Portales. Investigador del Centro de Estudios Horizontal.

23

1. Introducción

Chile vive una crisis de seguridad. Una crisis, sostiene Adam Przeworski¹, es aquella situación en la que hay un orden que ya no entrega resultados, pero sin embargo persiste porque, o no habría alternativa, o bien los actores políticos no se ponen de acuerdo con cuál es la mejor opción de salida. Así entendida, la crisis de seguridad consiste no solo en el aumento en los delitos violentos y la mayor presencia del crimen organizado, sino también en las dificultades de la institucionalidad chilena para adaptarse y responder al nuevo escenario. Ejemplos de esta incapacidad de respuesta se observan en un número de homicidios que no baja, el descontrol de la inmigración irregular, el menor número de detenciones y de imputados conocidos, así como también el aumento en los robos violentos, la sobrepoblación carcelaria, etc.²; todos elementos de un solo panorama, que dan cuenta de que el Estado no está logrando ejercer el control necesario para la aplicación de la ley, sino que estaría siendo gradualmente sustituido por grupos criminales que imponen sus propias reglas. En este contexto, diversas encuestas dan cuenta que la población chilena no solo estaría valorando más la seguridad que la libertad, sino también el autoritarismo por sobre la democracia³.

Y, sorprendentemente, el prejuicio de que el autoritarismo combatiría mejor la delincuencia que una democracia se encuentra más presente entre quienes se identifican con la derecha que con la izquierda⁴. De tal forma que la crisis de seguridad se ha trascendido a sí misma incidiendo tanto en la valoración que como sociedad le damos a la libertad como a la democracia.

Teniendo esto en consideración, el objetivo de este ensayo es argumentar que un autoritarismo no es mejor que una democracia para combatir la delincuencia, sino todo lo contrario, tanto por razones morales como empíricas. Para ello, en primer lugar, me refiero a las razones que entrega John Locke para oponerse al autoritarismo, enfatizando en por qué este representa un riesgo para la seguridad y la libertad. En segundo lugar, entrego razones prácticas por las que el autoritarismo es peor que la democracia para combatir la delincuencia. Por último, profundizo sobre el caso de España e Italia, ya que ambos países enfrentaron la delincuencia del terrorismo y el crimen organizado, respectivamente, en el marco de la democracia y en función de la libertad, con resultados admirables.

1 Adam Przeworski, *Las crisis de la democracia* (Buenos Aires: Siglo XXI Argentina, 2023).
2 Alveal, Christian, Enrique Bassaletti, Gonzalo Blumel, Esteban Díaz Urbina, Alfonso España, Juan Francisco Galli, Pilar Giannini, Catalina Mertz, Luis Toledo Ríos y Pablo Urquizar. *Un pacto para la seguridad: 100 propuestas para enfrentar la delincuencia* (Santiago: Horizontal, 2024).
3 Instituto Nacional de Estadísticas y Subsecretaría de Prevención del Delito, *Encuesta Nacional Urbana de Seguridad Ciudadana 2023*

(Santiago: INE, 2023); Fundación Paz Ciudadana, *Índice Paz Ciudadana 2024* (Santiago: FPC, 2024); Latinobarómetro, *Informe Latinobarómetro. La democracia resiliente* (Santiago: Latinobarómetro, 2024).
4 El 52,8% cree que un régimen autoritario enfrentaría mejor la delincuencia que una democracia, un 34,7% uno democrático y un 12,2% dijo ninguno de los dos. Además, las personas de derecha (74,2%) son las que mayormente consideran que un gobierno autoritario lo haría mejor para enfrentar este problema. ICSO-UDP, *Seguridad y Democracia. Encuesta Nacional de Opinión Pública* (Santiago: Feedback-UDP, 2024).

2. Autoritarismo y seguridad: una relación negativa

2.1 Razones teóricas

Para entender por qué el autoritarismo es peor que una democracia para combatir la delincuencia es útil remitirse a un proto liberal como John Locke (s XVII). John Locke es un teórico del “contrato social” que responde a la pregunta de por qué hay Estado y no más bien nada o, dicho de otra manera, por qué vivimos bajo un orden civil y no bajo lo que el filósofo denomina el estado de naturaleza, sin ley común y donde cada cual puede reclamar para sí tanto en cuanto le venga en gana, según se lo pueda proveer su propia fuerza y capacidades. Locke responde a esta pregunta señalando que es la necesidad de preservar la “propiedad” la que empuja al hombre a salir del estado de naturaleza, entendiendo por “propiedad” la vida, libertad y pertenencias de una persona. Así, los seres humanos saldrían del estado de naturaleza porque en este su “propiedad”, en el sentido integral de la palabra, se encontraría en perpetua amenaza y salvo unos pocos podrían sobrevivir, proteger sus pertenencias y no estar sujetos a la coacción de los demás⁵.

Como los seres humanos en verdad valoran su vida, libertad y pertenencias, renuncian, indica Locke, a parte de su derecho sobre todas las cosas y a juzgar y ejecutar acciones contra quienes dañen su propiedad, delegando este poder en un tercero responsable de legislar, juzgar y ejecutar la ley común. Es en esta transferencia de poderes desde las personas a un tercero la que constituye el origen teórico del Estado desde el punto de vista del “contrato social”. Sin embargo, para que el ente político creado por la transferencia de poderes efectivamente sea funcional a la libertad, son necesarios ciertos requisitos que Locke examina con detención.

En primer lugar, indica, se encuentra la necesidad de que quienes legislen sean electos por quienes se someterán a dicha ley. Dicha ley debe ser común y estar orientada a resguardar la propiedad (vida, libertad y bienes) tanto como sea posible; y este es el fin de la legislación y razón de ser originaria del Estado desde su punto de vista. En este sentido, en el Estado civil se deben establecer derechos o garantías que protejan la propiedad de las personas frente a otros y también ante el mismo Estado⁶.

En segundo lugar, sostiene Locke, debe haber tribunales imparciales que establezcan sentencias acordes a la ley común. En el paso del estado de naturaleza al estado civil las personas suspenden su juicio privado para condenar los actos de terceros, delegándolo en un tribunal que debe ser independiente, con el fin de asegurar que se aplique la ley común de manera objetiva. En este sentido, la ley debe ser conocida y admitida por la ciudadanía, o en su defecto sus representantes, previo a ser ejecutada. Además, estos tribunales deben estar separados del poder legislativo, o, lo que es lo mismo, quienes hacen las leyes no pueden ser los mismos que juzguen, ya que dicho poder fácilmente puede devenir tiránico⁷.

Ahora bien, Locke advierte que, para la propiedad (vida, libertad y bienes) un régimen tiránico puede ser incluso peor que el estado de naturaleza⁸. Entre sus razones se encuentra el hecho de que bajo la tiranía uno se encuentra sometido a la discreción sistemática de otro, mientras que en el estado de naturaleza esta es solo una posibilidad que se produce en una interacción humana beligerante. Además, en el estado de naturaleza uno al menos dispondría de sus propios medios para proteger su

⁵ John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (Madrid: Editorial Tecnos, 2006), 124.

⁶ John Locke, *Segundo Tratado...*, 127.

⁷ John Locke, *Segundo Tratado...*, 133-134.

⁸ “El poder absoluto y arbitrario, o gobernar sin leyes establecidas, no puede ser compatible con los fines de la sociedad y del gobierno. Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, y porque quieren que su paz y tranquilidad sea asegurada por reglas establecidas en lo concerniente a su derecho y a su propiedad”. John Locke, *Segundo Tratado...*, 136.

propiedad, mientras que en la tiranía dichos medios se encuentran concentrados en un tercero que los monopoliza. Por último, en la tiranía el destino individual depende por entero de las decisiones del soberano, mientras que en el estado de naturaleza todavía depende de las propias decisiones. En consecuencia, concluye Locke, la tiranía es incluso más opresiva y menos segura que el estado de naturaleza. En este último las personas se temen entre sí, pero en la tiranía a ello se añade el temor por una organización humana que ya ha acumulado un poder superior.

Extendiendo el análisis de Locke a la actualidad, uno podría señalar que su pensamiento establece las bases de la democracia liberal moderna, en donde existen los derechos individuales, la división de poderes y el debido proceso. Vale decir que la democracia en este ensayo no es una simple “regla de la mayoría” como erróneamente la define Friedrich Hayek⁹, sino que, en su versión mínima y procedimental, la democracia es aquella configuración política en la que existen elecciones periódicas, hay competencia política, derechos políticos de asociación, libertad de prensa y de emprendimiento, entre otras condiciones necesarias¹⁰. En consecuencia, un régimen no democrático y cercano a la tiranía es aquel en el que no hay elecciones legítimas, no hay competencia política y las personas no gozan de derechos políticos fundamentales, cuya situación tiende a producirse en el autoritarismo.

A continuación, entrego razones prácticas de por qué una democracia, tal como la he definido, es mejor para combatir la delincuencia que el autoritarismo.

2.2 Razones prácticas

En primer lugar, en una democracia liberal es plausible que emerja lo que Karl Popper denomina “La

Sociedad Abierta”¹¹. En la sociedad abierta hay un mayor avance científico que en las cerradas, ya que en ellas las personas pueden refutar los argumentos que se presentan en la esfera pública o bien falsear libremente las hipótesis científicas predominantes en cada área del conocimiento. En el caso del combate a la delincuencia ocurre algo parecido. La ciencia del crimen o también llamada “criminología”, requiere de la profundización del conocimiento científico sobre la materia, el que solo es posible alcanzar de mejor manera a través del desarrollo que permite la apertura de la sociedad que entrega la democracia liberal.

Por otra parte, la libertad de expresión y el despliegue de medios de comunicación independientes del Estado permiten que exista una verdadera rendición de cuentas sobre las labores que hace el Estado para combatir el crimen y su eficacia. Al haber elecciones periódicas y competencia, en una democracia liberal los gobernantes se ven permanentemente presionados por hacer rendir electoralmente su trabajo. Este tipo de incentivos se pierden en el autoritarismo, en donde se tiende a engañar a la población para asegurar su apoyo.

El hecho de que exista “*accountability*” o “rendición de cuentas” trae consigo otros efectos positivos contra el combate a la delincuencia que vale la pena mencionar. En primer lugar, se encuentra la reducción de la corrupción o al menos un mayor castigo por llevarla a cabo. La corrupción es una de las puertas de entrada del crimen organizado, por lo que la falta de *accountability* representa una vulnerabilidad con respecto a la criminalidad. En segundo lugar, la rendición de cuentas permite que el Estado vaya adaptando su estrategia sobre el combate a la delincuencia. Combinado con el hecho de que en una democracia liberal hay más conocimiento circulando que en un autoritarismo, la presión que produce la rendición de cuentas permite que el Estado vaya adaptándose a su entorno y no se mantenga estático ante nuevas amenazas.

9 Friedrich A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, 9ª ed. (Madrid: Unión Editorial, 2014).

10 Dahl, Robert A. *La democracia y sus críticos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992); Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia* (Barcelona: Ariel, 2011).

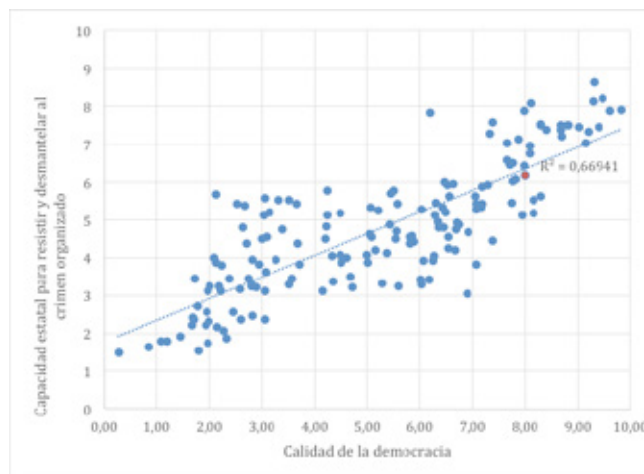
11 Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Paidós, 2016).

Por otra parte, la legitimidad es fundamental en el combate a la delincuencia y la seguridad nacional. Cuando un Estado carece de legitimidad, emergen con mayor facilidad organizaciones terroristas o criminales que disputan con éxito la soberanía del Estado, conquistando espacios sometidos bajo la “gobernanza criminal”, que es “la imposición de reglas o la restricción del comportamiento por parte de una organización criminal en un territorio específico”¹² y que en general implica el control criminal incluyendo regulaciones económicas y aparatos alternativos de justicia. Resguardar la legitimidad del Estado no solo requiere que este responda a los problemas de las personas de forma adecuada, sino también que sea sensible a sus necesidades y demandas.

Adicionalmente, las democracias tienden a no declarar la guerra a otras democracias, lo que se conoce como la “paz democrática”. Por el contrario, los regímenes autoritarios por lo general entran en conflicto con otras democracias o regímenes tiránicos, razón por la que su población se encuentra obligada a acudir a la guerra o estar vulnerable frente el ataque de un país enemigo. La falta de legitimidad de los regímenes autoritarios constituye un punto débil tan grande, que es aprovechado por las naciones enemigas para debilitarlo, por ejemplo, apoyando económicamente a quienes se opongan a la tiranía respectiva, lo que resulta en que el dictador vigile con mayor aprehensión a la población que se rige por sus leyes, deviniendo en una tiranía cada vez más totalitaria. En este tipo de órdenes, los individuos dejan de ser fines en sí mismos y pasan a ser simplemente medios del soberano o del Estado, perdiendo tanto su seguridad como su libertad.

En la práctica, la evidencia señala que efectivamente las democracias consolidadas son más resilientes frente el crimen organizado que los regímenes autoritarios o “híbridos” (Gráfico 1).

Gráfico 1: Relación entre calidad de la democracia e índice de resiliencia¹³ (capacidad del Estado para combatir el crimen organizado)



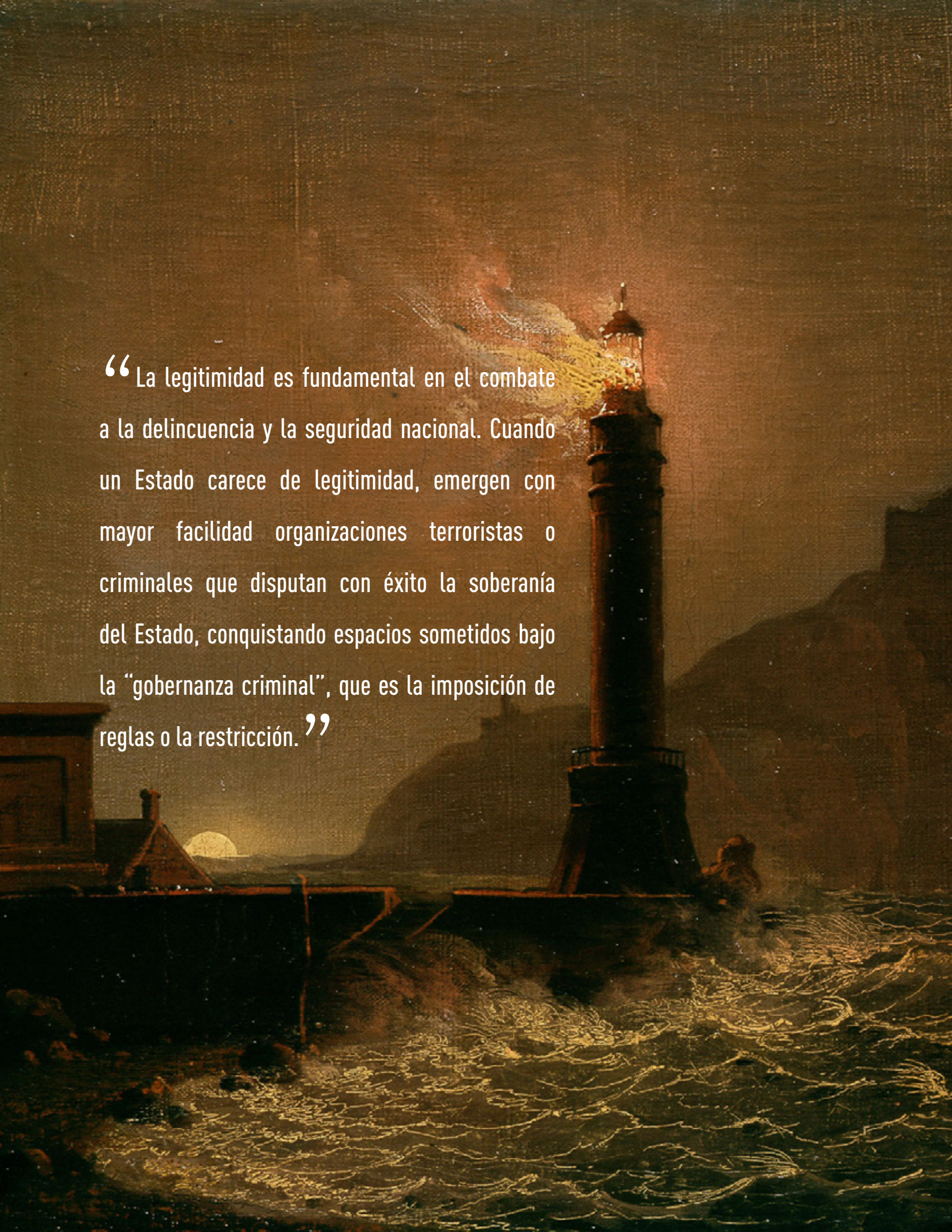
Fuente: Elaboración propia con datos de Economist Intelligence Unit (2024) y Global Initiative Against Transnational Organized Crime (2024)

En suma, en el autoritarismo en verdad las personas no encuentran seguridad, sino que ésta se ve comprometida. Al no haber rendición de cuentas, existe un mayor riesgo de abuso de poder; al no haber libertad de expresión ni de conciencia, se estanca el conocimiento y el Estado demora más en adaptarse; al no haber adecuados frenos y contrapesos, las naciones entran en conflicto con otras; al carecer de legitimidad, se pierde capacidad para ejercer la soberanía, y así, las personas ya no solo quedan expuestas a una mayor delincuencia, sino que además conviven bajo la amenaza de que los delitos provengan del mismo Estado.

A continuación, profundizaré sobre el caso de Italia y España con el fin de reforzar el punto de que es en el marco de una democracia liberal que mejor se puede combatir al crimen organizado y el terrorismo. Luego, a partir de dicho análisis, profundizo sobre qué lecciones puede extraer Chile y, a partir de ello, los desafíos que tenemos como país.

12 Benjamín Lessing, “Conceptualizing Criminal Governance”, Perspectives on Politics, 2020, 1-20.

13 El índice de resiliencia evalúa si los marcos jurídicos, políticos y estratégicos de un país son adecuados para hacer frente al crimen organizado.

A painting of a lighthouse on a rocky island at night. The lighthouse is tall and dark, with a bright light emanating from its top. To the left of the lighthouse, there is a small, dark building with a chimney. In the background, a full moon is visible in the sky. The water in the foreground is dark and turbulent, with white foam from the waves. The overall tone of the painting is dark and atmospheric.

“La legitimidad es fundamental en el combate a la delincuencia y la seguridad nacional. Cuando un Estado carece de legitimidad, emergen con mayor facilidad organizaciones terroristas o criminales que disputan con éxito la soberanía del Estado, conquistando espacios sometidos bajo la “gobernanza criminal”, que es la imposición de reglas o la restricción.”

3. El caso de España e Italia

España e Italia son dos sociedades abiertas consolidadas que lograron combatir el terrorismo y el crimen organizado en el marco de la democracia, logrando mejorar la seguridad y libertad de la ciudadanía.

En efecto, *Euskadi Ta Askatasuna* (ETA) es una organización terrorista que surgió en el contexto de la dictadura de Francisco Franco, demandando la soberanía e independencia del “País Vasco” ubicado en la zona noreste de España. Si bien algunos podrían justificar las acciones terroristas en el contexto de una dictadura, en el caso de ETA es distinto, porque la organización siguió cometiendo atentados incluso durante la transición y consolidación de la democracia española¹⁴. En consecuencia, cometió acciones injustificables desde cualquier punto de vista, que acabaron con vidas de cientos de inocentes por razones políticas.

28 La reacción del Estado español fue rápida, pero no hubo un cambio significativo sino hasta que el Partido Popular (PP) y el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) pactaron un “Acuerdo por las Libertades contra el terrorismo” el 8 de diciembre del año 2000¹⁵. En efecto, entre 1980 y el 2000 se llevaron a cabo varias medidas que estaban orientadas a debilitar a ETA, tales como la creación del Comando Unificado de Lucha Contraterrorista (MULC), que estaba a cargo de coordinar la actividad de las Fuerzas de Seguridad del Estado (FSE) y el Centro Superior de Información de la Defensa (CEDIS). Así también, se conformó la Audiencia Nacional, que es un tribunal especializado con jurisdicción en todo el territorio español, dedicado a los delitos de especial gravedad como el crimen organizado internacional, el tráfico de drogas y el terrorismo. No obstante, en dicho periodo ETA amplió su capa-

cidad operativa, extendiendo sus atentados a todo el territorio nacional. Fue tras el Acuerdo señalado que el PP y el PSOE se comprometieron a trabajar conjuntamente contra ETA, promover la legalidad como única vía para abordar el terrorismo, rechazar cualquier negociación política, reconocer y respaldar institucional y socialmente a las víctimas de la violencia de ETA y promover medidas como la ilegalización de partidos vinculados a la organización terrorista. Tras ello, sumado a la cooperación internacional con Francia, el Estado español logró con éxito capturar a los principales cabecillas de ETA. Con posterioridad, el 20 de octubre de 2011, ETA comunicó que ponía fin al uso de las armas¹⁶.

Italia también es un ejemplo de combate a organizaciones delictuales en el marco de la democracia. La Cosa Nostra, que llevaba más de un siglo operando en el país, logró ser combatida gracias a la vocación y sacrificio de funcionarios públicos que no buscaban otra cosa sino la igualdad ante la ley. Entre las figuras más destacadas de este proceso se encuentran Giovanni Falcone y Paolo Borsellino, que fueron asesinados por la Cosa Nostra tras el denominado *Maxiprocesso* (1986 y 1987), en el que fueron juzgados centenares de miembros del crimen organizado¹⁷. Del mismo modo, es destacable la reacción del sistema político, que, aunque tardó por su propia corrupción¹⁸, pudo responder y controlar a una de las organizaciones criminales anti-quísimas de Italia.

En efecto, contra el crimen organizado en Italia, particularmente la Cosa Nostra, es necesario señalar el *Pool Antimafia* liderado por Falcone, que generó una estructura coordinada de investigación que luego fue institucionalizada. Del mismo modo, se aprobaron diversas leyes que ayudaron a debili-

14 Roberto Muñoz Bolaños, “Una historia de sombra y de tiniebla: ‘el caso Almería’ (1981)” *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 24, no. 50 (2022): 85-110.

15 Gobierno de España, *Acuerdo por las Libertades y contra el Terrorismo*, 8 de diciembre de 2000.

16 Domínguez, *Informe del Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo N°3: Las claves de la derrota de ETA* (Noviembre 2017), Editorial MIC.

17 John Dickie, *Historia de la mafia. Cosa Nostra, ‘Ndrangheta, Camorra. Desde 1860 al presente* (Madrid: Editorial Debate, 2015).

18 Paolo Pinotti, “Organized Crime, Violence and the Quality of Politics: Evidence from Southern Italy,” “Paolo Baffi” Centre Research Paper Series, no. 2012-124 (Università Commerciale Luigi Bocconi, 2012), 4.

tar a la mafia. Así, por ejemplo, Falcone creó toda una estructura de fusión de datos y coordinación interinstitucional como la Dirección de Investigación Antimafia, la Dirección de Distrito Antimafia y la Dirección Nacional Antimafia. Así también, se aprobó una Ley Gognoni-La Torre (equivalente a la Ley “RICO” de Estados Unidos), que permitía investigar de mejor manera al crimen organizado y detener sus fondos. A ello se suma, tras el asesinato de Falcone y Borsellino, la protección de testigos y jueces, como también la aplicación de un régimen carcelario para los jefes mafiosos denominado *Carcere duro*¹⁹.

4. Conclusión


En este ensayo he argumentado que el autoritarismo no es mejor que la democracia para combatir la inseguridad, sino que es peor. En este tipo de regímenes no solo el Estado posee menos capacidades técnicas para combatir la delincuencia, sino que además genera otro tipo de inseguridades que debilitan todavía más la preservación de la propiedad (entendiendo por ello la vida, la libertad y las propias pertenencias). Esta inseguridad del autoritarismo proviene de la delincuencia, pero también de su falta de legitimidad y de los enemigos del régimen, que pueden ser tanto nacionales como extranjeros.

Por otra parte, como se ha señalado en este ensayo, las democracias liberales pueden dar mejor seguridad no solo porque tienden a estar en paz con otras democracias, sino también porque el uso del poder allí tiene menos probabilidades de ser arbitrario y, por lo tanto, la ciudadanía no se encuentra sujeta a las voliciones del gobernante en tanto goza de derechos individuales y políticos que la resguardan de ello.

Los casos de España e Italia dan cuenta de que es posible superar complejos problemas de seguridad en el marco de la democracia. No obstante,

en ambos países la respuesta fue demasiado tardía y solo después de centenares de muertos a manos del terrorismo y el crimen organizado. Lo fundamental es la capacidad de los actores políticos de generar un acuerdo contra la violencia, que fortalezca al Estado y a la sociedad civil contra la criminalidad. Esto puede implicar intervenciones que algunos podrían considerar contrarias a la libertad, pero en verdad la respetan si es que esas decisiones son llevadas a cabo en el marco de un orden constitucional que garantiza los derechos individuales en el proceso y efectivamente el poder judicial, el ejecutivo y el legislativo están adecuadamente divididos, especialmente en lo que a las técnicas investigativas más invasivas respecta, que en general requieren de controles previos por parte de tribunales superiores con el fin de prevenir la arbitrariedad y asegurar la racionalidad de la intervención pública.

Vale decir que en los casos de España e Italia fue fundamental la cooperación tanto interinstitucional como internacional para combatir las amenazas a la seguridad nacional. A ello se debe agregar la importancia que tuvo el combate a la cultura que sustentó la violencia política y criminal, llevada a cabo tanto desde la sociedad civil como desde leyes contra la propaganda delictiva.

Chile podría aprender de estos casos en vez de seguir engañado con que el autoritarismo podría ser la solución adecuada. Es en la democracia liberal donde la vida, libertad y bienes personales están mejor protegidos, bajo el amparo de la ley y no de un líder carismático que aspire a encarnar la protección de la nación. Si realmente queremos salir de la crisis de seguridad, lo primero es un pacto contra la violencia en favor de la libertad, que considere tanto la dimensión cultural como institucional del problema ¿Seremos capaces de lograrlo? Tengo la esperanza de que sí. 

19 Dickie, *Historia de la mafia...*, 522-600.

REVISIONES

30

Mientras el mundo se reorganizaba política y socialmente luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, un joven Juan de Dios Vial Larraín, –de tan solo veinte años– escribió para el número 152 de la revista *Estudios* dirigida por el historiador Jaime Eyzaguirre, este ensayo que hoy presentamos en esta nueva sección de **Raíces**: Revisiones.

Estas “*reflexiones sobre la libertad*” están marcadas fuertemente por el shock que significó el conflicto bélico que indudablemente tuvo una fuerte relativización de la dignidad humana. De esta manera, el estudiante de derecho aborda la crisis espiritual de su tiempo centrándose en la dimensión más profunda del ser humano: su libertad interior y sus amenazas.

Influenciado por autores como Berdiaeff, Pascal, Unamuno, la reflexión del autor advierte los peligros rampantes de una sociedad que sacrifica los valores espirituales fundamentales por la estéril negación. Desde la perspectiva cristiana y con

una intensa prosa, Vial Larraín expone cómo la crisis existencial del siglo XX no es solo un problema de las estructuras políticas o sociales, sino que es un dilema que enfrenta al hombre con su propia esencia, encontrando el remedio en la robustez de nuestra personalidad y fe.

A ochenta años de su publicación y del fin de la Segunda Guerra Mundial, este ensayo resuena en un presente que aún se define por la incertidumbre de la existencia. Las palabras de Vial Larraín nos invitan a reconsiderar y revisitar el significado cristiano de la libertad y la responsabilidad que conlleva vivir de acuerdo a sus designios.

REFLEXIONES SOBRE LA LIBERTAD

Juan de Dios Vial Larraín¹



¹ Abogado y filósofo chileno nació el 10 de agosto de 1924 en Santiago y falleció en la misma ciudad el 7 de noviembre de 2019. Su extensa obra transita por libros sobre Platón, Descartes, Kant entre otros. Se desempeñó como rector de la Universidad de Chile entre 1987 y 1990. Además, desde 1972 fue miembro de número de la Academia Chilena de Ciencias Sociales, Políticas y Morales; de la cual fue presidente entre 1990 y 1994. En 1997 recibió el Premio Nacional de Humanidades. El 2024 la editorial *Eunsa* publicó de forma póstuma cuatro tomos de sus obras completas. Agradecemos a la familia Vial Echeverría los permisos para la publicación de este ensayo.

1.

Somos de un tiempo en el que cada gesto y cada actitud nos define y como que acusa nuestra dimensión exacta. Porque toda crisis radical, como la que vivimos tan pronto desemboca en sus últimas proyecciones, entraña una revalorización de las más mínimas actitudes del hombre; entonces es tal el riesgo espiritual e histórico de la existencia, que la conducta no puede ser irresponsable, que las palabras y los actos no pueden derrocharse, ni entregarse al juego del equívoco en el orden de la verdad, ni al juego del oportunismo en el orden de la acción. Es la hora de decir claramente sí o no y de testimoniar en todo instante y ante todas las cosas de qué espíritu somos; ahora en que como nunca se hace urgente para el hombre el deber de asumir una disciplina interior y exterior, una humildad, una valentía y una profunda caridad, para que no sean arrasadas las exigencias esenciales de su persona ni los valores absolutos de los cuales vive.

Una crisis es un fenómeno en extremo complejo, desde que la historia no se da en una línea de continuidad homogénea, sino como el desarrollo progresivo de un plan orgánico, donde cada miembro tiene un sentido y cuyo designio profundo es un Misterio. Acercarse vitalmente a las fuentes de este Misterio, para infundirlo, testimoniarlo y acatarlo en su tiempo, es la actitud histórica del cristiano. Todo alejamiento de esa fuente es un principio de muerte, un recaer en las fuerzas ciegas de la materia, un alejarse del Misterio hacia la oscuridad.

El momento supremo de una crisis se da, además, en términos agónicos que engendran una verdadera espesura de símbolos, de contradicciones, un remolino de valores positivos y negativos, de verdad y mentira, justicia e injusticia, terriblemente hermanados. Todas las cosas aparecen revestidas de engañosos signos, indiscernibles para quien pretenda iluminarlos con sólo sus débiles fuerzas naturales. La peor miseria puede encubrirse tras brillante apariencia y hay fórmulas huecas, pero seductoras, que pretenden calzar los más agotadores problemas. En este trágico carnaval siente el hombre el canto de su naturaleza pecaminosa que le llama a reposar entregándose complacientemente al rumbo de la corriente dominante, cualesquiera que sean su contenido y dirección reales; allí tiene por lo menos el halago de un éxito fácil. Es que, como en los momentos de la muerte individual, así, cuando se asiste a un desmoronamiento histórico, la presencia del demonio es más desenfundada y eficaz en cuanto se está jugando su carta decisiva.

La profunda insatisfacción de las masas; la lucha de clases; las revoluciones en Rusia y en España; la lucha de naciones en dos feroces y sucesivas guerras mundiales; la prepotencia del imperialismo; la difícil situación de la Iglesia abandonada de las masas y confundida con una simple institución política por el cristiano burgués; el cúmulo de mitos a los que se apegan ciegamente, como

* Fotografía de portada: Bernard Hoffman, Nagasaki, septiembre 1945. The LIFE picture collection.

a papel de moscas, los que no quieren la dura independencia para la verdad, acusan un estado de descomposición social que en los individuos se da en forma de angustia, desorientación, amargura y miedo, aun detrás de presuntos optimismos e ilusiones. Mas esencialmente, encontramos en el hombre contemporáneo una angustia ante lo incierto de la existencia y un anhelo profundamente entrañado de asentarla sólidamente, de salvarse. Así lo expresan un Alemán como Heidegger, un judío como Kafka, un ruso como Berdiaeff, un español como Unamuno. Por eso hoy, cuando vemos que el mundo en que vivimos se equilibra en ese umbral de supremos interrogantes que le plantean el dilema de su existencia o su aniquilamiento, sólo nos cabe para salvarnos asumir una sincera y quizás heroica actitud crítica, una violenta y profunda revisión de todos los actos y una lealtad entera apasionada a los valores que nos edifican, porque vivimos no una crisis de estructuras políticas, ni de normas jurídicas o económicas, ni de vida moral o valores estéticos, sino que todo eso queda comprometido por la verdadera crisis que, sustancialmente, se verifica en el interior del espíritu del hombre. Crisis de muy lejana raíz histórica.

Surge así, con imperiosidad, el deber de estar alerta, concentrados en plena tensión y libertad de nuestra vida interior, para restaurar en nosotros el orden de la Gracia y encarar así, fecundamente, los acontecimientos, sin sucumbir en medio de su borrasca y de su tentación.

2.

Cada instante en la vida del hombre ha de ser ineludiblemente o de tipo creador, o de mero reposo. Es decir, un estar pasivo “en” o “ante” las cosas ya hechas y endurecidas, y por otra un vivir con mayor o menor plenitud, en mayor o menor grado de entrega ese inefable momento auténticamente nuestro que es el de la libertad. Momento creador en cuanto significa algo radicalmente original distinto de todo momento anterior e irreversible en

su integridad en ningún futuro. La libertad es la propiedad fundamental del espíritu que le permite mirar limpiamente el mundo y motivarse sólo por el ser de las cosas y por los valores.

La mayor urgencia de hoy para nosotros es ésta: conquistar y *salvaguardar* nuestra libertad, y en el orden externo, social, abrirle camino a su capacidad creadora. La plena realización de nuestra libertad interior es el camino de nuestra salvación individual y la de nuestra libertad exterior es la realización de nuestra cultura.

Pero esas dos parcelas de la libertad, la de nuestra vida interior y la de su proyección hacia lo concreto mantienen una interdependencia permanente, de tal manera que la ausencia de la primera, subsistiendo la segunda (la libertad garantizada en la declaración de los derechos del hombre), significa la transformación de ésta en un mecanismo hueco y sin vida que llega a ser, con el tiempo, la puerta abierta a la degradación total del hombre; por cuanto, la pérdida de la libertad interior le sumerge en una vida puramente animal cuyos impulsos, en este caso, no se ven entrabados en su juego ni siquiera por una real disciplina externa. A la inversa cuando está ausente la libertad exterior, lo que ocurre, por ejemplo, en un régimen totalitario o en un estado de anarquía, y vive la libertad interior, aquellos en quienes vive padecerán la angustia de habitar un mundo ajeno y arderá en ellos la noble rebeldía de construir la verdadera imagen de “su” mundo.

Hoy la amenaza se cierne sobre nuestra libertad íntima. Antes dijimos que en este momento era preciso un supremo esfuerzo para sobrevivir y no caer en la barranca de las cosas muertas. Y para *sobrevivirnos* la plena libertad de nuestra vida interior es nuestro mejor, aún, nuestro único instrumento.

Necesitamos forjar y robustecer nuestra personalidad a fin de poder plantarnos en medio de la furia de los tiempos sin ser abatidos y sin que los acontecimientos nos cojan en su determinismo. Cada hombre ha de ser una trinchera imbatible,

que podrá ser flanqueada y dejada atrás, pero que a la larga será el único reducto para una futura reconquista. Necesitamos hombres capaces de hacer historia.

Esta capacidad para no ceder y esta robustez de nuestra fe y nuestra acción sólo es posible merced a un *ascendramiento* y a un intenso vivir de nuestra libertad interior; y es ésta, además, la única manera de entregarnos a las cosas sin perecer.

3.

La idea de la libertad ha sido tal vez una de las más vapuleadas en la historia; su solo nombre parece poseer un extraño hechizo derivado quizás de tener en el hombre una profunda resonancia que hace brotar un conjunto de imágenes, de emociones y de ideas distintas. El mero conjunto de la libertad puede comprometer y despertar desde impulsos biológicos primitivos hasta las más puras vivencias espirituales. Esa honda raíz y esa entidad compleja que posee, permiten que la libertad pueda ser una fuerza inquebrantable del espíritu o, por el contrario, el lado de su debilidad; le confiere, además, un grado que podríamos llamar de imprecisión que permite desnaturalizar e invertir fácilmente el verdadero sentido de la libertad, para aprovecharse de ella con fines torcidos, para encubrir brillantemente lo que no está limpio, para sublimar bajos instintos, para justificar debilidades.

Por eso desde bastante tiempo la libertad ha entrado al mundo arremolinado de los mitos, cuando no ha caído en el campo grosero de la simple propaganda. Por eso hoy es preciso encararla en terreno crítico, señalando por anticipado que, a nuestro juicio, la libertad tiene para el cristiano un planteamiento y una significación muy distante de la que comúnmente se le atribuye y que es algo difícil, verdadero cruce de cuestiones capitales, y que es sacrificado vivirla auténticamente.

Desde luego la libertad no ha sido conquistada políticamente en un fuero o carta constitucional, ni menos puede creerse que ese suceso ocurrió en

el siglo XVIII, marcándose entonces la alborada de una nueva humanidad feliz. Esa concepción naturalista del hombre y de la historia y su consecuente “progresismo” que diviniza el futuro y desprecia el pasado está hoy en total quiebra y queda desde luego fuera de toda concepción cristiana. El desprecio de toda tradición en aras de un desenfrenado futurismo, si no es candidez perjudicial es un caso claro de orgullo y resentimiento.

La libertad no la conquistó ni el sudor ni la sangre del hombre, sino fué el precio de la Cruz en el hondo Misterio de la Redención. Desde entonces pudo el hombre erguir su frente y elevarse del reino de la necesidad y del pecado al cielo limpio de la libertad y de la Gracia. Desde ese instante supremo la libertad del espíritu viene sufriendo las alternativas históricas de la Cruz, que van de la fidelidad a la apostasía, del amor al odio.

4.

La Edad Media realiza una poderosa concentración de energías espirituales cristianas, que vitalizan una sociedad y una ciudad universales. Pero tan pronto la libertad del espíritu es utilizada más allá de su naturaleza y fines propios y acomete con ella la Iglesia empresas y actitudes de política temporal, dándose, además, un intento excesivo de racionalización y acentuándose una voluntad que se sabe dominadora, es decir, tan pronto la libertad se hace descansar desmedidamente en la fuerza del individuo, la poderosa estructura medieval se agota y quiebra. Irrumpe entonces un Renacimiento gozoso, donde ya no tiene trabas el poder creador de la libertad individual; se da un tiempo de esplendor que no dura; es una juventud brillantemente derrochada.

Las diversas formas del humanismo y su apogeo político en la Revolución marcan la aventura del hombre en busca de sí mismo, y a partir de sí mismo; la concepción y construcción del mundo centrada en el ente absoluto del individuo. La libertad es entonces literalmente un desenfreno,



Juan de Dios Vial Larraín en el CEP © Archivo Centro de Estudios Públicos.

un ampliar el campo para la fecunda expansión de esa fuerza fundamental y justificada en sí misma que es la voluntad del individuo. Esta libertad se contempla y goza de sí misma, de su propio movimiento. No cabe aquí hablar de libertad interior, ni menos de una difícil y dura conquista: la libertad es sólo un desbordamiento de impulsos que en el individuo existen sin necesidad de cultivo. El problema está entonces en la libertad de uno frente a otro y luego en la indispensable autoridad. No hay ya problema personal porque la libertad no es sino un problema político, un problema de libertad de expresión, de reunión, de comercio, etc.,

Ha sido ésta una experiencia de la libertad para probar su posible infinitud, de ensayar la virtualidad constructiva y salvadora que podría entrañar su fuerza desatada. Pero la libertad se agotó trágicamente a los pocos pasos; a poco andar quedó vacía y no pudo dar la felicidad que prometió. Más aún, llevada por su misma dialéctica interna llegó al extremo contrario, al de su propia y total negación. El individuo perdió aún el harapo de libertad que le quedaba. Berdiaieff ha señalado (“Sentido de la historia”) como prototipo de esa

negación a Nietzsche y a Marx; el primero sacrifica al hombre en aras del superhombre, el segundo lo arroja al hormiguero bestial del comunismo. Es decir, el hombre huye de sí mismo, se horroriza de su propio vacío interior. El hombre moderno está vacío de toda la riqueza ontológica que suministra la libertad verdadera del espíritu; hoy sólo se alimenta de las bellotas de un estéril racionalismo intelectual, de un simple libertarismo o totalitarismo político, de un ateísmo o una fe yerta, con el íntimo desengaño de un pródigo sin arrepentimiento. Este hombre ha perdido la noción de las jerarquías del ser e ignora terriblemente su propio puesto en el cosmos, vive en un estado de agitación que no es dinamismo real sino pobre febrilidad de superficie, entregando por ello su alma y su cuerpo a los triunfadores, a las corrientes dominantes, a todo lo novedoso, aunque sea falso e injusto, sólo para que el tiempo transcurra pronto, un tiempo sin contenido y poder él acallar su miedo profundo. He ahí el vértice triste de esa experiencia. El hombre agotado y persistiendo en su orgullo, reniega del legado de la Redención, sin conseguir dominar la naturaleza, de la que yace esclavo, sin lograr un orden justo en

la vida de los hombres ni de las naciones y con el abismo de su naturaleza desgarrada de Dios.

Cabe hoy recordar las palabras de Pascal: “En vano ¡oh mortales! buscáis en vosotros mismos el remedio a vuestras miserias. Todas vuestras luces no os pueden llevar sino a conocer que no es en vosotros mismos donde encontraréis la verdad y el bien” (Pensamientos, 430).

El destino esencial del hombre es salvarse. Su última Patria es la Eternidad. Pero este bien no se obsequia sino se conquista en la lucha dolorosa que estamos librando y, decidiendo en cada instante de nuestra existencia. Hay en la esencia del hombre una gravitación hacia lo divino cercada por el pecado, pero que puede rescatarse y ser adecuadamente realizada en cuanto nuestra libertad la asuma en plenitud. De tal manera que la libertad no consiste en la posibilidad de obrar el bien o el mal indiferentemente, lo que conduciría a afirmar que Dios no es libre, porque no puede obrar el mal, sino en la capacidad de escoger los valores y obrar el bien con plena conciencia y aceptación. De ahí la diferencia que en este punto hay entre el hombre y el árbol, en cuanto el árbol puesto en determinadas circunstancias y verificados ciertos antecedentes no podrá dejar de producir su fruto, en tanto que el hombre conservará hasta el último instante, o en el último rincón de su ser, la capacidad de negarse o de cumplir su acto con pleno acatamiento a la ley. Por eso el acto libre es esencialmente un acto de entrega, no un derecho a conquistar, a tener ni dominar, sino un derecho a dar y a ser dominado; un derecho a amar, un acto de amor. Unamuno decía:

*“No canta libertad más que el esclavo,
el pobre esclavo;
el libre canta amor,
te canta a Ti, Señor”.*

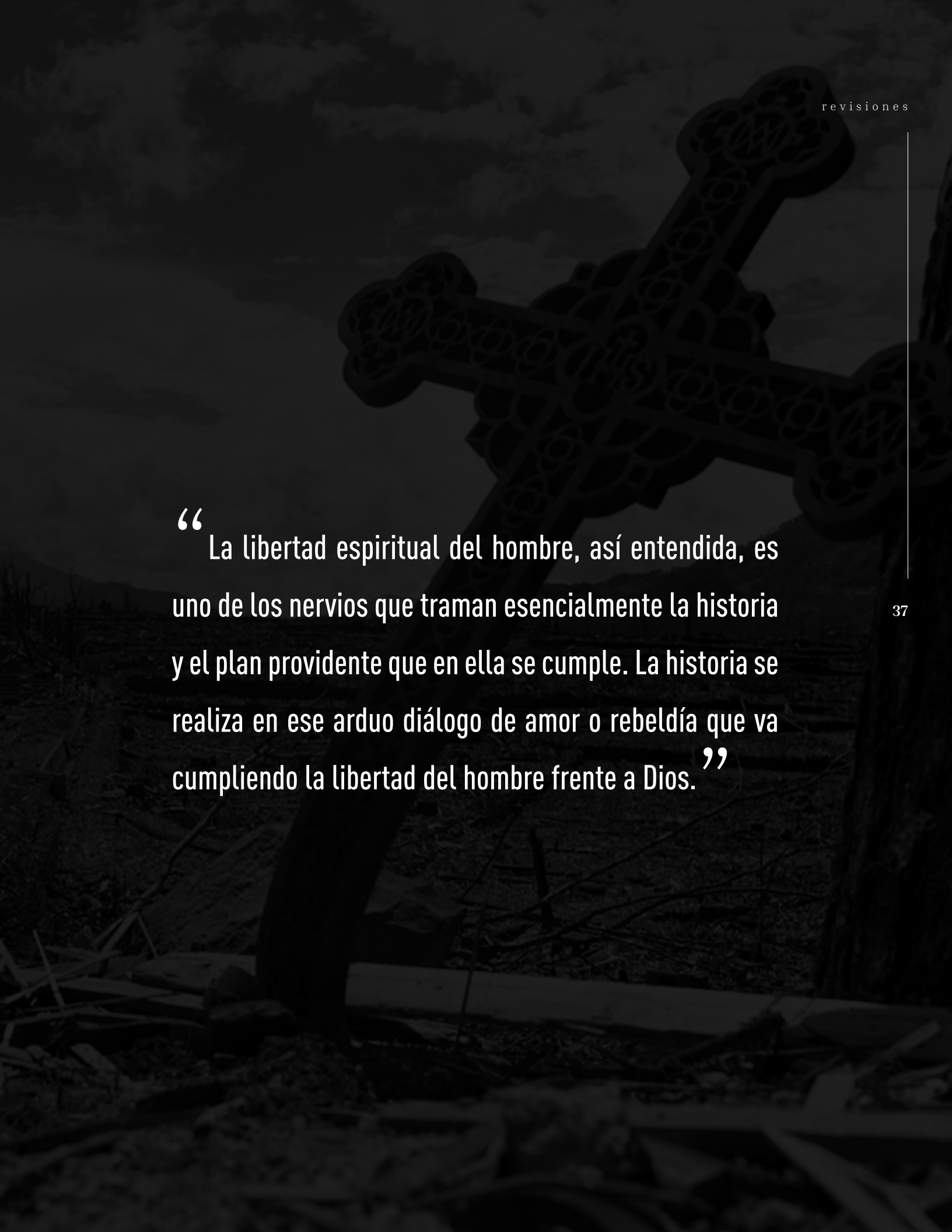
Así una vez más en la historia trágica del cristiano hay aquí un vencimiento, una derrota para los ojos del mundo, que es humana victoria a los ojos de Dios.

6.

La libertad espiritual del hombre, así entendida, es uno de los nervios que traman esencialmente la historia y el plan providente que en ella se cumple. La historia se realiza en ese arduo diálogo de amor o rebeldía que va cumpliendo la libertad del hombre frente a Dios.

El cristiano, el pueblo cristiano, la Iglesia, son libres en la Verdad y están llamados a serlo plenamente, a rendir su libertad a Dios, para que la Gracia se difunda y vivifique el Cuerpo Místico de Cristo. El cristiano es por eso el fermento de la historia: está llamado a iluminar y dar un destino al paso del hombre por la tierra, por la noche del tiempo. Su misión es de fidelidad, de libertad, de amor. El cristiano está en el mundo, en el centro del mundo, pero cara a la eternidad, porque “no es del mundo”. Ninguna cosa puede quedar fuera de la mano y del corazón del cristiano, nada puede excluir ni menos despreciar, porque “todo lo que acontece es adorable”, como decía Leon Bloy. Pero nada tampoco ha de poder arrebatarlo de su puesto en el mundo; ninguna fuerza, por mucho que arrecie, ha de ser capaz de mover al cristiano de su encrucijada combativa ni enturbiar el rostro limpio de su libertad. De ahí que todo compromiso, toda complicidad y aún todo silencio ante lo que no pertenece a Dios, entraña una renuncia del cristiano, una verdadera apostasía, un servir a dos señores que es no servir a ninguno; por eso no puede desviar sus ojos de los valores eternos para entregarse por entero al juego de lo contingente, porque con ello traiciona su destino y se sumerge en lo temporal surcado por las oscuras líneas de un determinismo hacia la muerte. El cristiano está llamado a vivir una sola libertad, “la santa libertad de los hijos de Dios”. Sólo ella lo capacita para realizarse como hombre, porque es el instrumento de la personalidad.

En ella has de vivir, y morir. 



“ La libertad espiritual del hombre, así entendida, es uno de los nervios que traman esencialmente la historia y el plan providente que en ella se cumple. La historia se realiza en ese arduo diálogo de amor o rebeldía que va cumpliendo la libertad del hombre frente a Dios. ”

JOSÉ MARÍA TORRALBA:

“Presumimos de sociedades
plurales que, en realidad,
cada vez lo son menos”



JAVIERA CORVALÁN
Investigadora legislativa IdeaPaís.

JOSÉ MANUEL CUADRO
Coordinador editorial IdeaPaís.

José María Torralba es catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Navarra. Su carrera académica se ha visto guiada por la pregunta acerca del “hombre libre”. Esta pregunta procura contestarla, sobre todo, desde la educación y el rescate de los clásicos. Sobre esto último publicó en 2022 *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros*, (Ediciones Encuentro). Dicha obra propone caminos para hacer frente a la crisis de las humanidades, la cual, a juicio de Torralba, respondería a las lógicas de un “mundo pragmático, en el que los valores dominantes son el rendimiento y la utilidad”; pero que al mismo tiempo es un mundo también “cada vez más dogmático”, en el que existen nuevas verdades absolutas y poco espacio para el pluralismo. Explica que desde el rescate de la educación liberal se puede alcanzar verdaderamente una experiencia “liberadora”, puesto que obliga a “plantearse las grandes cuestiones de la existencia humana”.

¿Cómo definirías una “educación liberal”? Hace poco mencionaste que una de las virtudes de la educación liberal es que ella contribuye a que “tomemos distancia”. ¿En qué consiste ese tomar distancia, y por qué es valioso?

“Educación liberal” se emplea en diversos sentidos que, en mi opinión, son convergentes. En general, tienen que ver con la idea de libertad. Una de sus raíces se encuentra en Aristóteles, cuando se refiere a la educación propia del hombre libre. Luego están la tradición de las artes liberales, es decir, la formación básica de cualquier persona educada, que no se limita a conocimientos especializados o aplicados como sucede con frecuencia en la actualidad. De modo más cercano al modo en que se emplea ahora encontramos la idea de John Henry Newman. Para él, la educación liberal se distingue de una educación pragmática, es decir, orientada a la utilidad. La educación es liberal cuando tiene en su centro el cultivo del intelecto: despertar el interés por la verdad para ir en su búsqueda. Hay figuras contemporáneas como Martha Nussbaum, Zena Hitz o Roosevelt Montás que enfatizan su capacidad para cultivar la imaginación o mostrar la dedicación al saber forma parte esencial de una vida lograda.

Una de las primeras (y aún pocas) personas que han escrito en español sobre la educación liberal es Víctor Pérez-Díaz. Este sociólogo la define como el “cultivo del hábito de la distancia”. Me parece una formulación especialmente acertada. La educación

liberal habitualmente adopta la metodología de los seminarios de grandes libros, donde se leen los clásicos de la literatura y el pensamiento. Este contacto con ideas o expresiones culturales de otras épocas propicia que la persona tome distancia con respecto a su forma de vida, de modo que pueda entender por qué vive como vive y piensa como piensa.

Al terminar un curso de grandes libros en mi universidad, pregunté a los alumnos qué destacarían de lo que habían aprendido. Una alumna respondió que la lista de lecturas que habíamos seguido –de Homero a Natalia Ginzburg– le había hecho experimentar, por primera vez, otras maneras de entender la realidad. Señalaba que, a pesar de vivir en un mundo tan hiperconectado como el nuestro, tanto por internet como por las posibilidades de viajar o convivir con personas de otras culturas, al final cada uno suele vivir encerrado en su “cámara de eco”. La lectura de esas obras, junto con el diálogo en el aula, habían conseguido “descolocarla” y obligarle a plantearse las grandes cuestiones de la existencia humana que, hasta ahora, daba por supuestas. Este efecto es uno de los más característicos y beneficioso de la educación liberal. El “desajuste” o, si se prefiere, “descolocamiento” es la forma existencial de tomar distancia. Está en el origen de la reflexión personal y libre –en primera persona– a la que invita este planteamiento educativo.

¿Hay algún sentido en que ese “tomar distancia” a raíz de la educación liberal haya tenido lugar

durante otros tiempos históricos? ¿O se da principalmente hoy?

Diría que ese efecto ha estado siempre presente en esta tradición educativa, pero hoy lo percibimos de manera más clara por el contexto intelectual en el que nos encontramos. Me explico. Cuando yo era estudiante universitario, hace unos veinte años, parecía que el principal problema para la educación humanista era el relativismo. En efecto, si realmente es imposible conocer la verdad –al menos, algunas de sus formas, por básicas y modestas que sean–, la tarea educativa parece inútil. En cambio, hoy día el principal problema serían ciertas formas dogmatismos, es decir, de pensamiento único, que imponen algunas ideas como verdades absolutas que no dejan espacio para la crítica o el disenso. Lo preocupante hoy en día es el exceso de “verdades”: se presentan como dogmas incontables principios e ideas discutibles. En realidad, relativismo y dogmatismo son dos deformaciones de la verdad. Releer hoy lo que John Stuart Mill escribió en *Sobre la libertad* sobre la necesidad de que haya posturas diversas para acercarse a la verdad resulta un ejercicio muy sano. Presumimos de sociedades plurales que, en realidad, cada vez lo son menos. Su compatriota Manfred Svensson ha publicado recientemente un interesante libro sobre este tema, titulado precisamente *Pluralismo. Una alternativa a las políticas de identidad*.

En este sentido, la educación liberal es más necesaria aún que en otras épocas, porque contribuye

a relacionarse con la verdad del modo adecuado. La verdad libera y, por ello, toda genuina educación consiste en una experiencia liberadora.

Muchos hablan de una “crisis de las humanidades”. ¿Usted atribuye esa crisis a esas formas de dogmatismo actual? ¿O más bien atribuye el dogmatismo actual a la crisis de las humanidades?

En un sentido básico, las humanidades están en crisis porque vivimos en un mundo pragmático, en el que los valores dominantes son el rendimiento y la utilidad, muy alejados del cultivo del mundo interior de cada persona. También es cierto que, en los últimos diez años, ha empezado a surgir un movimiento educativo como reacción a esa situación. Así lo indica, por ejemplo, el renacer de las propuestas de educación liberal y los programas de grandes libros. En esto, Chile es uno de los ejemplos más destacados de América. Es conocido el liderazgo que la Universidad Adolfo Ibáñez ejerce en este campo. Además, hace apenas un año se celebró en la Universidad de Los Andes el I° Congreso Latinoamericano de Educación Humanista. Hay motivos para el optimismo.

También se puede achacar la crisis actual de las humanidades a esas formas de dogmatismo a las que me refería. Y lo paradójico es que tienen su origen en ciertas ideas filosóficas que se han traducido en propuestas políticas y expresiones culturales. Por ejemplo, la idea de que no hay verdades sino sólo interpretaciones o que toda estructura



Una educación liberal. Elogio de los grandes libros
 José María Torralba
 Ediciones Encuentro, 2022
 174 páginas

social oculta una forma de dominación. Sin pretender hacer un juicio global sobre lo que se conoce como filosofía posmoderna, se puede afirmar que algunos de sus planteamientos pecan de aquello mismo que critican. El pensamiento posmoderno se presenta como la desvelación de algunos engaños en los que vivíamos, fruto de la asunción acrítica de ciertos presupuestos. Lo que no siempre se reconoce es que esta corriente filosófica también depende de prejuicios. No existe el pensamiento “en el vacío”. Siempre se piensa condicionado por el contexto social y el horizonte histórico. Este principio debe aplicarse también a la filosofía posmoderna, de tal manera que podamos juzgar sus aciertos y errores. La manera de aplicarlo consistiría, precisamente, en cultivar ese “hábito de la distancia” al que me he referido.

A veces se afirma, también por parte de quienes promueven la educación liberal, que la cultura “nos hace mejores personas” o que las humanidades son necesarias para ejercer la “ciudadanía democrática”. Creo que, tomadas al pie de la letra, esas afirmaciones no son ciertas. Desde luego, la cultura nos refina, pero no asegura que una persona mejore moralmente ni que desarrolle actitudes políticas. La historia, pasada y presente, nos ofrece abundantes ejemplos. Lo que sí debería aportar una buena educación liberal es la familiaridad con la verdad: su complejidad y carácter elusivo, así como las exigencias que plantea acerca de la propia vida. El encuentro con la verdad no deja a nadie indiferente. Esta familiaridad contribuiría a desarrollar un olfato capaz de advertir las diversas formas de pensamiento ideológico, donde el criterio no es la verdad sino el poder o el afán de dominio.

Usualmente se escuchan frases como “leer cura la ignorancia” y cosas así. ¿Estamos condenando a las nuevas generaciones a la ignorancia? Por otra parte, y a raíz de la distinción que usted hacía en la pregunta anterior tengo la impresión de que lo poco que se lee hoy son libros del segundo tipo: es decir, libros con herramientas para controlar la

realidad, más que para comprenderla. ¿Tiene usted la misma impresión?

Al menos en mi país y en otros que conozco, es claro que el sistema educativo está fallando a las nuevas generaciones. Es conocida la expresión que emplea François-Xavier Bellamy: desheredados, en el sentido, de que les estamos privando de la herencia cultural y, por ello, dejando desprotegidos para enfrentarse a un mundo cada vez más complejo. La cultura no se reduce a los libros, pero es cierto que son uno de los principales vehículos de transmisión y, desde luego, de los más accesibles. Las capacidades de apreciación artística y musical (tan necesarias, o más, que el hábito lector) requieren mucho más tiempo y personal especializado para desarrollarlas.

Diría que la lectura es el camino para salir de la ignorancia. A la vez como bien indica en su pregunta, no sirve cualquier tipo de lectura. Los grandes libros, o clásicos, que pueden ser tanto antiguos como modernos o contemporáneos, se caracterizan -entre otros aspectos- por no ser moralizantes. Con excepción de las fábulas, los autores clásicos no tienen como objetivo principal “transmitir un mensaje”, sino expresar lo humano en sus diversas formas. En esto se distinguen claramente de la literatura escolar para adolescentes, que puede cumplir una función en determinados contextos, pero no tienen el efecto educativo que he mencionado. La lectura de los clásicos es, ante todo, una experiencia liberadora: nos descolocan, abriéndonos nuevas perspectivas sobre la realidad, y obligándonos a tomar postura acerca de ciertos asuntos. Son libros que nos ayudan a comprender más profundamente lo humano, abriendo una conversación, pues no imponen una única conclusión. A la vez, hacen al lector consciente de la necesidad de encontrar respuestas a los interrogantes que originan y, por tanto, de orientarse hacia la verdad. La grandeza de la educación liberal consiste en ofrecernos la posibilidad de participar en ese baile entre la libertad y la verdad.

¿Cree usted que los ideales democráticos como la igualdad, la horizontalidad, etc., han permeado el espacio universitario, las salas de clase y las relaciones entre profesor y alumno? ¿Qué consecuencias -positivas o negativas- ha tenido esto?

Nuestras sociedades democráticas se basan en los valores de la igualdad y la libertad. Considero que su desarrollo y consolidación en los últimos dos siglos ha sido uno de los grandes avances de la humanidad. Por desgracia, hoy en día asistimos una crisis del modelo democrático. En parte, se debe a la hipertrofia del valor de la igualdad, que ha transmutado en igualitarismo. Esto se advierte de modo particular en el ámbito educativo. La educación es, por naturaleza, un espacio aristocrático. No en el sentido de privilegios económicos o de clase social, sino de conocimiento. En educación resulta básica la distinción entre saber y no saber, así como la jerarquía entre quien sabe (de entrada, y de modo preeminente, el profesor) y quien no sabe (de entrada, los alumnos).

Desde luego, la igualdad exige que todo el mundo tenga las mismas oportunidades tanto en el acceso como en la formación que se ofrece en los centros educativos. A la vez, no se pueden negar las diferencias existentes entre los alumnos, ya sea por condiciones naturales (el tan discutido ahora coeficiente intelectual), sociales (el contexto familiar o económico) o resultado del esfuerzo personal. Es más, diría que la existencia de élites (en el sentido de los más capacitados, que no se identifican con los pertenecientes a la clase social alta) resulta beneficiosa para la sociedad. Lo que necesitamos es que quienes pertenecen a esas élites no se consideren privilegiados ni acreedores de más derechos, sino -al contrario- en una posición de una especial deuda y responsabilidad para con la sociedad. Precisamente porque se encuentran en condiciones de aportar más, tienen mayor obligación de hacerlo. Es la idea tan conocida de Ortega y Gasset sobre las minorías, que ofrece un freno a lo que él llama “hiperdemocracia”.

La universalización del acceso a la educación básica y el aumento exponencial de quienes acceden a la universidad son un claro signo de progreso. La mayor riqueza de una sociedad es el saber. Por eso, lo decisivo ahora es no malograr la formación que se ofrece a los jóvenes con planteamientos igualitaristas. Conviene mantener el principio de jerarquía del saber y cultivar en los estudiantes la conciencia de responsabilidad hacia la sociedad: a quien más tiene, más se debe exigir. En mi opinión, este es el camino efectivo hacia la igual real.

Lo que usted señala me hizo recordar algunas tesis de Daniel Mansuy, plasmadas en su libro “Enseñar entre iguales”. Él, junto con suscribir todo lo dicho por usted a raíz de la pregunta anterior, concede de todos modos un punto a los precursores de la pedagogía moderna. Dice lo siguiente: “La pedagogía moderna tiene motivos para sospechar, pues pocos vínculos humanos son tan profundos.

44

El profesor representa algo que lo excede y que no se agota en él: en el centro no está la persona, sino aquello que se busca entregar. El profesor hace sentir el vacío, muestra la carencia y orienta la tensión, pero no llena ni podría llenar él mismo ese vacío sin convertirse en un manipulador, pervertiendo su misión”. ¿Usted está de acuerdo con Mansuy en este punto? ¿Qué sugerencia le daría a un profesor que quiere encontrar ese delicado equilibrio que le permita no caer ni en el igualitarismo profesor-alumno ni en la transgresión de la conciencia del alumno?

Hace no mucho tiempo impartí una sesión a los jóvenes profesores que se incorporaban a mi universidad. Insistí en que la educación no se puede reducir a los contenidos técnicos e intelectuales, sino que debe incluir el desarrollo personal –y cívico, si se desea–. Lo queramos o no, al educar siempre nos dirigimos a la persona entera. Al terminar, me plantearon: ¿realmente se puede aprender a educar de esa manera? La pregunta me hizo pensar. Si volviera a dar la sesión, empezaría

“El cristianismo burgués es un cristianismo egoísta. El problema es que olvida que la fe, si es sincera, necesariamente se manifiesta en la vida social (familia, comunidad, país). La religión lleva a preguntarse cómo contribuir al bien común y cómo configurar la sociedad según la ley de la caridad. El tesoro de la fe se agosta si no se comparte.”

diciendo que, propiamente, nadie puede sentirse capacitado para educar. Se trata de una tarea que sobrepasa las capacidades de cualquier persona humana. George Steiner asimilaba la profesión docente al ministerio religioso. En ambos casos, se accede -por así decir- al santuario de la persona, a su alma o corazón. Es una gran responsabilidad en la que uno sólo ejerce de intermediario, creando las condiciones necesarias para que fructifique la semilla plantada.

La enseñanza se basa en una relación personal entre profesor y alumno, con el fin de que este crezca, personal e intelectualmente. En *Las pequeñas virtudes*, Natalia Ginzburg asimila la educación al crecimiento de una planta. Es necesario dejarle un espacio, no ahogarla ni atosigarla. Al educador corresponde abonar la tierra, asegurarse de que se airea y recibe el sol necesario; pero no puede estirar de ella para que crezca más rápido ni par que lo haga como él desearía. Me parece que estas ideas están la misma línea que las de Daniel Mansuy, que me parecen muy acertadas.

¿Cómo llegamos a lo que tú has definido recientemente como “cristianismo burgués”? ¿Cuáles son sus paradigmas, y qué consejo darías hoy a un cristiano que quiere tomarse en serio su fe?

La etiqueta “cristianismo burgués” intenta poner nombre a un modo deformado de entender la religión que está extendido en ciertos países, como el mío y otros de cultura similar. Burgués no se emplea ahí en su sentido ordinario de una determinada clase social. Se refiere a una mentalidad: la de quien tiene como principio máximo de su vida la búsqueda de seguridad y estabilidad. Esta visión choca con el fuerte sentido de misión que hay en el cristianismo, donde lo que prima no es la estabilidad, sino el compromiso que lleva a arriesgar; ni la seguridad, sino el desprendimiento y la confianza en la providencia. Se trata de algo que ya había diagnosticado Benedicto XVI en *Spe Salvi* cuando criticó las formas “individualistas” de vivir la fe,

que pueden llevar al egoísmo de pensar que la vida cristiana se reduce a la preocupación por salvar la propia alma. Como si la religiosidad fuera una cuestión exclusivamente privada. El cristianismo burgués es un cristianismo egoísta. El problema es que olvida que la fe, si es sincera, necesariamente se manifiesta en la vida social (familia, comunidad, país). La religión lleva a preguntarse cómo contribuir al bien común y cómo configurar la sociedad según la ley de la caridad. El tesoro de la fe se agosta si no se comparte. Un analista social de mi país, Pedro Herrero, resume esta idea con la fórmula “quien cree, crea”. Si la fe es auténtica, transforma la realidad: a través de la familia, la cultura, la economía y la política. Crea soluciones para los retos sociales. En cambio, una fe burguesa es una inerte, no crea nada.

En países de mayoría católica resulta paradójico que, actualmente, se perciba muy poco la influencia de los valores religiosos en la esfera pública. Una influencia no dirigida a dominar o imponer una determinada visión de las cosas, sino al bello deseo de compartir el tesoro de la fe, cuya luz puede ser beneficiosa para todos, con independencia de sus creencias. Quizá la razón por la que la fe no consigue irradiar esa luz sea la extensión del cristianismo burgués. Ante problemas sociales como la pobreza, el acceso a la vivienda, la cohesión social o la desestructuración de la familia, ¿dónde está la aportación cristiana?.

®

A photograph of Lucy Oporto Valencia, a philosopher, standing on a city street. She is wearing a dark jacket, a patterned scarf, and glasses. She is looking off to the side. The background shows a cobblestone street, buildings, and a clear sky.

LUCY OPORTO VALENCIA, FILÓSOFA:

“Hay una incapacidad generalizada de hacerse cargo de las propias responsabilidades: todo es culpa del resto, o todo es culpa del sistema”.

JOSÉ MANUEL CUADRO

Coordinador editorial IdeaPaís.

Es una tarde de febrero. El verano está menguando en Valparaíso, una ciudad que la autora define como “decadente”. Lucy Oporto Valencia, (Viña del Mar, 1966) escritora, filósofa y columnista, nos recibe en el café Subterráneo, en la plaza Aníbal Pinto, donde convergen icónicos lugares de la ciudad porteña, como el Bar Cinzano y la Radio Portales. Además, una urbe desde donde ha observado a la sociedad moderna, tema central de esta conversación. Al respecto, afirma que “existe una disociación entre conciencia e inconsciente colectivo”, lo cual ha derivado en un “envilecimiento de la sociedad”. Análisis que realiza desde su exhaustivo trabajo en torno a las obras de C. G. Jung.

47

Doctora en filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, se graduó a fines de 2024 con la tesis *En busca de la cifra de Dios: conocimiento y fe en De principiis, de Orígenes de Alejandría*, un extenso trabajo investigativo, que entre sus apartados aborda el “libre albedrío”, aspecto central en la vida de Occidente. Desde allí, explica que “usualmente estamos enfrentados a decisiones dilemáticas”, puesto que –parafraseando a Sartre– “estamos condenados a ser libres”.

En esta entrevista, la autora de *He aquí el lugar en que debes armar-te de fortaleza. Ensayos de crónica filosófica* (2021) asegura que uno de los principales problemas actuales es la “unilateralidad”, presente en libertarios y progresistas, fenómenos que, si bien pueden ser antagónicos, derivan igualmente en la “disolución”. Alimentada por lo que señala al comienzo: la poca formación de la conciencia individual.

— **En cuanto a la sociedad moderna, existen líneas como las de Arendt, según las cuales, el hombre moderno se siente culpable o rechaza todo lo que es dado, y termina por confundir lo libre con lo voluntario ¿Compartes este diagnóstico? ¿Qué expresiones concretas tiene, a tu juicio, ese fenómeno psicológico-social hoy en Chile?**

— Mi aproximación al problema de la sociedad moderna tuvo lugar a partir de la obra del psiquiatra suizo C. G. Jung. Para él, la unilateralidad de la conciencia, que deriva de la disociación entre conciencia e inconsciente colectivo, determina la psicopatología del Occidente moderno. La individualidad es una conquista tardía de la humanidad, unida a la diferenciación de la conciencia respecto de su matriz originaria inconsciente y sus contenidos: los arquetipos. Pero, al emanciparse unilateralmente, la conciencia acabó convertida en lo contrario. De ahí, la decadencia de grandes culturas, como Alemania, precipitada en la barbarie durante el siglo XX.

En cuanto a las expresiones de Arendt, yo las relacionaría, por lo pronto, con dicha disociación observada por Jung. Ese rechazo a todo lo dado —que podría ir desde la naturaleza hasta antiguas tradiciones— sería un índice de tal separación de la con-

ciencia de sus raíces inconscientes, situadas en un pasado remoto. Mientras que la confusión entre lo libre y lo voluntario apunta a una vida interior deficitaria. Capacidades como las de autoconciencia, diferenciación y discernimiento, entre otras, son indispensables para la vida adulta y la toma de decisiones. Por desgracia, no se fomentan en la educación chilena.

Éstas ya aparecían tematizadas y problematizadas en autores como Orígenes de Alejandría (s. III), en relación con la cuestión del libre albedrío: un don concedido por Dios a sus criaturas racionales, que dio lugar a su diferenciación —como ángeles, seres humanos y demonios—, lo cual derivó en su caída, iniciada por los demonios. Pero el libre albedrío era también la única posibilidad de que esas criaturas caídas decidieran, por sí mismas, buscar o no volver a la unidad originaria en Dios. Con este fin, creó el mundo.

— **¿Y en qué estado crees que están la conciencia y el inconsciente colectivo? ¿Se puede determinar el estado actual de la sociedad, a partir de la conciencia individual?**

— Más bien, se trata de las relaciones entre conciencia e inconsciente colectivo. Esa disociación

pareciera ser creciente. Los conflictos bélicos con su barbarie tecnológica y, paradójicamente, ultrarracionalizada, así como los procesos de modernización unilaterales, que desprecian toda tradición cultural y sentido de la trascendencia, son muestras de tal disociación. No obstante, dicha unilateralidad también se muestra en el caso de activismos fanáticos y autorreferentes en favor de “lo ancestral”, o en la llamada permisología, que ha recurrido a la arqueología y la ecología como excusas para obstaculizar o detener importantes obras que serían un aporte al desarrollo del país.

Hay momentos y casos en que sí es posible, si no determinar, al menos aproximarse al estado actual de la sociedad, a partir de la conciencia individual y sus posibilidades de elaboración simbólica, cuya principal fuente son los sueños y la imaginación. Así, la conciencia puede elaborar contenidos del inconsciente colectivo a través del arte, o de alguna otra obra significativa, como un proyecto de vida constructivo. Sin esas mediaciones y transformaciones, corre el riesgo de ser absorbida por el inconsciente colectivo, con consecuencias fatales (cuadro psicótico, locura, barbarie). La posibilidad de un diálogo fructífero entre conciencia e inconsciente, cuando llega a darse, fortalece la capacidad de autoconciencia, tornándola más lúcida y sabia.

— **Si tuviésemos que mencionar fenómenos en Chile que demuestren esa disociación que describe Jung, entre conciencia e inconsciente colectivo, ¿cuáles podrían ser?**

— La posesión por el arquetipo de la madre terrible, que se manifiesta a través de una voluntad individual y colectiva de disolución y hundimiento en lo indiferenciado. Por ejemplo, el creciente consumo de drogas y el avance sin límites del crimen organizado, son muestras de tal voluntad.

Esa disociación también se observa en el llamado proyecto modernizador, que avanzó pretendiendo dejar atrás los sistemáticos crímenes de la

dictadura, como si tal práctica no hubiese dejado ninguna huella en el inconsciente colectivo chileno, o en el alma de Chile. Asimismo, se observa en la sociedad de consumo y su degeneración como *lumpenconsumismo*, al mismo tiempo que la educación pública se degrada e inutiliza.

Además, existe una tendencia a proyectar contenidos inconscientes en terceras personas, así como una incapacidad generalizada de hacerse cargo de las propias responsabilidades, malas acciones y vicios: todo es culpa del resto, o todo es culpa del sistema. Salvo excepciones, no veo un interés por el autoconocimiento, que es una tarea muy exigente. A fin de hacer consciente una proyección, es necesario examinar hasta sus últimas consecuencias los elementos afectivos, muchas veces dolorosos, vinculados a la propia experiencia, ya que esto no se puede simplemente racionalizar.

Tal disociación se mostró con claridad, a partir de la asonada de octubre de 2019. Ahí emergieron estos elementos inconscientes, aunque es difícil saber a qué época pudieran remontarse. La quema de iglesias, en particular, involucra varios aspectos: desprecio por la cultura cristiana occidental desarrollada en el curso de siglos, la cual dio lugar a una larga tradición filosófica y teológica, así como a una forma de vida; negación de todo sentido de la trascendencia y sentido histórico; revuelta satánica contra el Espíritu; total desprecio por los creyentes (ancianos, sobre todo); impostura insurreccional.

Nunca creí la versión de que se trataba de un levantamiento popular, debido a las injusticias del sistema, no. En mi opinión, siempre fue una protesta motivada por la oscura frustración de no poder acceder a los supuestos bienes de la sociedad de consumo. Sin duda, existen grandes injusticias. Pero quienes aparecen protestando cometen mayoritariamente la misma clase de abusos e injusticias en privado, para después victimizarse. Por lo demás, no me parece que el gran ideal de civilización sea que la familia miserable pueda visitar el mall el fin de semana. Es una catástrofe, en

términos antropológicos: una forma de alienación, y una renuncia a la propia capacidad de conciencia, por muy precarias que sean las condiciones de vida.

— **Cuando hablaste de la disociación que plantea Jung y de esta falta en cuanto a asumir responsabilidades, ¿crees que el victimismo es una de sus expresiones? Parece ser una patología social.**

— El victimismo es, más bien, un vicio, un mal hábito inaceptable, que ahora se reitera permanentemente. Y, peor aún, en detrimento de las víctimas de verdad, que sí existen y sufren. Además, se banaliza el término “víctima” para manipular al entorno, a la opinión pública, como una forma de autovalidación espuria. En efecto, el victimismo es una expresión de tal disociación, y sigue siendo un aspecto de la barbarie, ya que esa supuesta víctima —la que surge como producto del victimismo— ambiciona el poder para destruir a otros, prolongando así un círculo de sucesivas venganzas.

— **¿Crees que en Chile se ha superpuesto la idea del mérito?**

— Más bien, parece haber un malentendido en torno a dicho concepto. “Mérito” significa, principalmente, una “acción o conducta que hace a una persona digna de premio o alabanza”, lo cual implica un sentido de justicia. Esto debiera fomentarse desde muy temprano, con una buena educación de base, ya que cualquier actividad humana valiosa —el trabajo, en especial—, requiere aprendizaje, esfuerzo y disciplina.

Asimismo, es necesario considerar las disposiciones internas de cada cual. Sin embargo, ya se han ido degradando, y hasta patologizando, facultades como la autoexigencia, la perseverancia, y otras virtudes fundamentales para el trabajo creativo y constructivo —sobre todo bajo condiciones hostiles—, como la capacidad de sobreponerse al fracaso y volver a empezar.

En esa medida, se van dando los méritos y su dignidad, así como el respeto por el esfuerzo y el ejemplo ajenos. No es algo que surja así, sin más, al margen de toda exigencia. El problema es anterior al mérito: tiene que ver con la educación, el desarrollo de las disposiciones internas de los individuos, y la estimulación temprana de capacidades que no debieran ser descalificadas, ni desperdiciadas.

— **¿Es posible una promoción social del mérito en contextos —como has dicho en otras instancias— con fuerte crisis moral, familias debilitadas, vulnerables, etc.?**

— Sin duda, aquellos que logran superar realidades tan duras, y que, excepcionalmente, han logrado hacerse a sí mismos, a pesar de sus limitaciones, ya tienen un mérito, en virtud de ese enorme esfuerzo interno y espiritual, siempre amenazado de naufragar ante la corrupción reinante. En ese sentido, el mérito es expresión de un orden moral, de enorme exigencia, que incide en el fortalecimiento de un país, en términos espirituales y materiales.

Tengo la impresión de que el mérito ha quedado reducido a la capacidad de ganar dinero, incluso con independencia de cómo se obtenga, profundizando así la crisis moral. En consecuencia, si tal es el significado unívoco y absoluto de “mérito”, exigirlo en contextos de pobreza, desintegración familiar y desamparo, revela inconsciencia e incompreensión del peso de la realidad, lo cual contribuye aún más a la mezquindad y degradación de su entendimiento, despojándolo de todo valor. Encuentro extraño que haya terminado restringido sólo a la llamada movilidad social, entendida en función del consumo. Una cosa es buscar tener mejores condiciones materiales de vida, lo cual es muy necesario. Pero otra, suponer que toda actividad humana se dirige a ese fin. Hay quienes han alcanzado grandes logros en esa línea, pero siguen siendo seres humanos miserables e ignorantes en un sentido profundo. En fin, estos conceptos se han ido viciando, como casi todo en Chile. Hay un

desfondamiento del lenguaje: los términos se tergiversan, se banalizan.

— **Algunos autores plantean que uno de los problemas que presentan actualmente tanto la izquierda como la derecha es la concepción de la libertad como mera ausencia de coacción, y que, en el fondo, la despojan de la virtud. ¿Compartes dicha premisa?**

— Claro, actualmente la libertad y la virtud están separadas. Virtud, entendida en todas sus acepciones, en cuanto facultad, potencia, integridad moral y excelencia, entre otras. En el fondo, el interés de muchos es dar rienda suelta a su voluntad de disolución, y eso no es libertad, sino lo contrario, ya que tal situación revela una incapacidad tanto de autogobierno como de gobernar un país. Toda posición extrema expresa una voluntad encubierta de disolución y autodisolución, cuyo único destino es la destrucción y la muerte. Sospecho que algo así puede ocurrir con Milei.

Cuando tenía 17 años, leí *La edad de la razón* (1945), de la trilogía *Los caminos de la libertad*, de Jean-Paul Sartre. Hay dos pasajes que nunca he olvidado: “Estaba solo, en medio de un monstruoso silencio, libre y solo, sin ayuda y sin excusa, condenado a decidir sin apelación posible, **condenado para siempre a ser libre**”. Y: “Podría abandonarse a esa languidez viviente, bañarse en ella como en el seno de una gran fatiga dichosa. Pero no era un animal”. El primero parece contradictorio, pero es, más bien, paradójico: significa que el ser humano está constitutivamente determinado y obligado a tomar decisiones por sí mismo, y que es responsable ante sí siempre y de modo ineludible, conforme a su libre albedrío (aunque sin Dios, en este caso). El segundo, parece distinguir entre la vida y la conciencia, apuntando a lo mismo.

Con frecuencia, las decisiones son dilemáticas: sea cual sea, habrá pérdida e incertidumbre. El problema no se cierra. Se decide por la opción en apariencia menos mala, no pocas veces bajo presión.

— **Ya que mencionaste a Milei, ¿qué piensas de los libertarios?**

— En el fondo, exigen una libertad hasta sus últimas consecuencias, pero en que nadie se hace cargo de nada: una libertad sin conciencia, ni sentido de las distinciones, ni de las proporciones, que son capacidades fundamentales para el conocimiento, en cualquier orden de cosas, y que cuesta mucho ejercer a edades tempranas o en medio de estados de crisis. Además, los libertarios promueven un activismo que, en cuanto tal, me resulta lejano y antifilosófico de suyo.

El horizonte reflexivo de los activistas, en general, es muy limitado. Sólo giran en torno a sus intereses particulares y sus consignas vulgares. Las grandes discusiones de política pública no deberían quedar en manos suyas, sino estar a cargo de los que saben, actuando de buena fe por el bien del país.

— **¿Poseen un horizonte limitado nuestros actuales dirigentes políticos? ¿Crees que hay mucho activismo?**

— Dudo que el actual gobierno haya abandonado sus planes originales. Más bien, se ha ido adaptando camaleónicamente al cambio de las circunstancias. Nunca he creído en el gobierno de Boric, lo he declarado varias veces. Me pregunto qué va a pasar cuando ellos se vayan, en qué estado va a quedar el país. Ojalá el próximo gobierno sea más cuerdo. Porque estamos en un círculo vicioso, donde nadie se hace responsable de nada, lo cual tiene directamente que ver con el desarrollo de la capacidad de conciencia. Pero esto no se da de un día para otro: requiere fuerza y valor para enfrentar el descarnado peso de la realidad, la cual parece resistirse a ser pensada y comprendida. En efecto, el horizonte de los actuales dirigentes políticos es muy limitado: su activismo, sus intereses y sus fórmulas niveladoras, son todo.

— **Retomando el tema libertario ¿Crees que tienen puntos ciegos que sus representantes no lo gran comprender, o que derechamente no quieren comprender?**

— En Chile pasamos por algo similar, durante la dictadura y la postdictadura, cuando la economía —una esfera fundamental en cualquier sociedad, desde siempre— se transformó en el pilar de todo, unilateralmente, al punto de que hasta las personas se transformaron en objetos de consumo.

Octubre de 2019 tiene que ver con eso. ¿Por qué se destruyó el país, invocando esa fórmula populachera: “No importa, total lo material se recupera”? Porque se da por sentado que todo lo material es desechable. Ahí hay otra disociación, entre el espíritu y la materia: las cosas no valen nada, no significan nada. Sólo se acumulan desperdicios, abarcando incluso a las personas.

Al parecer, tales movimientos y activismos quieren ya, abiertamente, un sistema así. Pero eso no tiene destino. Terminará en pura destrucción, como una manifestación más de esa disociación y unilateralidad que Jung había observado en su época.

La condición humana no debiera quedar reducida a decisiones económicas en tanto único pilar fundamental, sino que también es necesario considerar otras dimensiones esenciales del ser humano, como la virtud, la buena fe, el trabajo esforzado, la vida interior, el espíritu, entre otras. Lo contrario es una forma de depredación y mutilación. Milei y sus variantes en Chile serían un desastre, debido a su unilateralidad.

Jung sostuvo algo muy significativo: **la unilateralidad es un signo de barbarie**. De ahí, también, la consideración del problema del mal en el ser humano, y cómo hay circunstancias que lo fomentan desde dentro. Por mi parte, veo una psicopatía en progreso. Llevo un registro de las noticias. Los crímenes son cada vez más atroces y, al parecer, no hay ya un gran escándalo debido a esto. Los últimos más impactantes, que causaron conmoción

nacional, fueron el asesinato de la niña Ámbar y el de los tres carabineros en Cañete, por la forma atroz en que murieron: esa alevosía, esa especie de puesta en escena. Algo absolutamente aterrador.

— **¿Qué problemática representa lo que tú denominas como “unilateralidad”?**

— La unilateralidad obstaculiza la comprensión y el conocimiento. Tal desconexión impide apreciar una realidad en sus varias facetas, no pocas veces contradictorias y difíciles de descifrar e integrar, sobre todo en cuanto a los asuntos humanos. Por lo mismo, revela pereza mental, ceguera, mezquindad y, peor aún, clausura anticipada de toda necesidad de búsqueda; arrogancia y desprecio por el conocimiento. Se manifiesta, entre otros ámbitos, en activismos y militancias de cualquier signo; en discusiones cuyo único objetivo es ganar, sin importar cómo; y en fanatismos que pueden, incluso, conducir a la violencia y el exterminio. De ahí que la unilateralidad sea una forma de barbarie, en oposición a la cultura, entendida en un sentido elevado y espiritual, y no en el sentido nivelador, vulgar y disolvente que ha ido adquiriendo en esta época.

— **¿Crees que el fenómeno libertario resulta una contracara del autonomismo progresista?**

— No sé si se puedan homologar así. Existe el riesgo de reducir ambos fenómenos a una caricatura. Habría que estudiarlo. No obstante, sí coinciden en un punto importante: su tendencia a la disolución como sistema, como proposición para el desarrollo de una sociedad. Evidentemente, es contradictorio, ya que un sistema pensado en esos términos es inconducente, debido a su carácter extremo. Sus representantes no miden las consecuencias. No dudan. No tienen sentido de los límites, ni visiones a largo plazo. Pareciera tratarse de la entronización de una forma de disolución colectiva y personal autolegitimada, deseable incluso,

“Actualmente la libertad y la virtud están separadas. Virtud, entendida en todas sus acepciones, en cuanto facultad, potencia, integridad moral y excelencia, entre otras. En el fondo, el interés de muchos es dar rienda suelta a su voluntad de disolución, y eso no es libertad, sino lo contrario, ya que tal situación revela una incapacidad tanto de autogobierno como de gobernar un país. Toda posición extrema expresa una voluntad encubierta de disolución y autodisolución, cuyo único destino es la destrucción y la muerte. Sospecho que algo así puede ocurrir con Milei.”

notoriamente entre los más jóvenes, que acusa una voluntad de autodestrucción. Sobre esa base, es imposible gobernar.

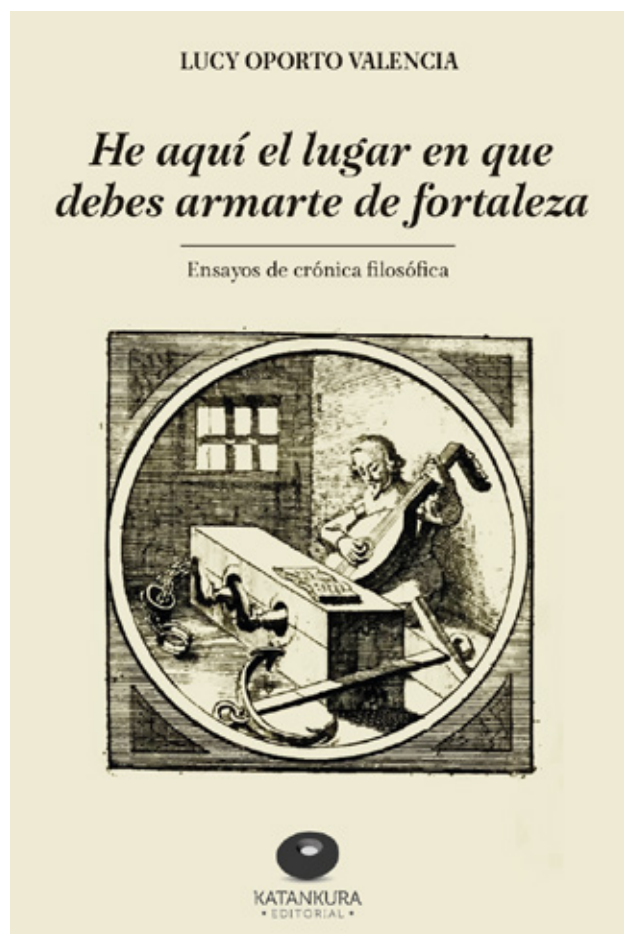
— **¿Hay rasgos nihilistas en estas concepciones políticas?**

— Sí, totalmente. Dada su carencia de todo referente y sentido de la trascendencia, lo que proponen terminaría en una sola cosa: la destrucción de la sociedad y la muerte. El anarcocapitalismo pretende privatizar todo y hacer desaparecer el Estado por completo. La libertad económica a ultranza de los libertarios es autodestructiva, dado su carácter anómico. Por otro lado, la propuesta de la primera Convención Constitucional tendía a lo mismo: no planteaba una libertad económica extrema, pero sí un Estado controlador de todas las esferas de la vida, lo cual habría tenido efectos similares, dada su impronta totalitaria, sectaria y niveladora. En suma, ambos sistemas tendrían un resultado catastrófico similar: la destrucción del individuo consciente, imposibilitado de desarrollar sus capacidades constructivas y de alcanzar su plena realización para, desde ahí, aportar al desarrollo espiritual y material del país.

— **¿Crees que se alcanzó la tan prometida libertad democrática?**

— No. Pinochet continuó siendo comandante en jefe del Ejército, hasta marzo de 1998, jurando enseguida como senador vitalicio, hasta que, en octubre, fue arrestado en Londres. También recuerdo que, tras el término oficial de la dictadura, siguió habiendo mucha pobreza y otro tipo de discriminaciones opresivas, además de comportamientos viles, heredados de la dictadura, como los que Armando Uribe describió en sus ensayos.

Por otro lado, siempre me costó creer lo relativo a las exitosas cifras macroeconómicas, pues nunca vi ese progreso. Valparaíso, esta ciudad decadente, siempre ha sido más o menos así. Aunque, desde



He aquí el lugar en que debes armarte de fortaleza.
Ensayos de crónica filosófica
 Lucy Oporto Valencia
 Editorial Katankura, 2021
 302 páginas

2019, la situación ha empeorado mucho. Además, tal progreso económico no fue acompañado de una formación valorativa y cultural profunda, en que se apreciara lo esencial. Por ejemplo, que, aunque indispensable, el dinero es un medio y no un fin. El éxito y el mérito quedaron reducidos al talento para ganar dinero como valor absoluto, a escalar posición, al arribismo depredador, que es lo peor: personas que llegan a tener mucho dinero, pero siguen siendo ignorantes, arrogantes, e incapaces de una auténtica transformación. A ellos, faltaría decirles: “edúquese de verdad, cultívese”, “haga algo constructivo y significativo con su dinero”, “envíe a sus hijos a buenos colegios, para que se formen como personas”. Ése es uno de los aspectos que incubaron la asonada de octubre 2019, pero como manifestación de un envilecimiento ya generalizado, y no de ansias de purificación y auténtica libertad de crear. Y, mucho menos, de alcanzar un nivel más elevado de conciencia.


— **¿Superamos ese envilecimiento? ¿O sólo se durmió?**

— No. Ha empeorado, desde la barbarie desplegada en 2019. Se ve en los altos niveles de criminalidad y su alevosía. Se diversificó. En términos sociales, es infinitamente peor. Durante el gobierno de Borric, se incrementó el crimen organizado, y eso no es una casualidad, si se considera la violencia que lo condujo al poder. Por lo demás, los gobiernos anteriores no se preocuparon de prevenirlo como hubiesen debido. Ya en 2017 y 2018, Douglas Farah había advertido sobre esto, con ocasión de una visita a Chile. Pero no le creyeron. Todo lo que rodea al dinero, unido a la ambición, la codicia y el exitismo, termina produciendo un obnubilamiento de la conciencia. Así ocurrió durante los gobiernos anteriores, como lo muestra la repetida frase: “Estás cosas no pasan en Chile”. Y así continúa ocurriendo durante el actual, cuya autocomplacencia no coincide con los duros hechos de la realidad.


Por mi parte, lo que he visto desarrollarse con fuerza, desde hace décadas, es la instrumentalización de las personas, llegando a ser consideradas como moneda de cambio: “te transo, te traiciono y te abandono, pues estás sujeto a mis intereses”. Este fenómeno se ha masificado, y no es un problema de una clase social determinada. Mucho se habla de las “élites”. Pero no. Son todos. Es cosa de escarbar un poco y observar cómo se comportan los pobres. El envilecimiento es un problema de la condición humana.

— **¿Podríamos presumir que esto se explica por el debilitamiento o crisis de la educación pública?**

— Así es, en gran medida. Por eso, el Estado es tan importante: la educación pública tiene que ser del más alto nivel y exigencia, para todos, especialmente los niños y jóvenes más pobres, y estar a cargo de los mejores maestros. Son procesos de formación que toman mucho tiempo, no exentos de dificultades en la actualidad, tales como el reclutamiento de jóvenes por facciones políticas oportunistas, o seducidos por las drogas y el crimen organizado, que ofrece todo a la niñez y la juventud abandonadas y cosificadas.

Ahí tienes el estado actual del Instituto Nacional y el INBA, entre otros, sumidos en la autodestrucción, debido a intereses políticos unilaterales, en que la juventud es usada como carne de cañón desechable y sacrificable. La explosión en el INBA, que derivó en varios estudiantes quemados, es significativa al respecto. Son manifestaciones de un desmoronamiento progresivo de la sociedad y la cultura en Chile, cuyos efectos fatales aún no han sido dimensionados en toda su envergadura, a largo plazo. 

“El éxito y el mérito quedaron reducidos al talento para ganar dinero como valor absoluto, a escalar posición, al arribismo depredador.”



Leonidas Montes:
“La derecha ha sido gran defensora del progreso económico, pero no tan defensora de los principios liberales”

En su carrera académica, Leonidas Montes (1966), ha visto las diversas interpretaciones que le han dado a la libertad, sobre la cual examina el actual peligro en su variante poscolonial que ve claramente en el proyecto progresista de la nueva izquierda, donde priman las preferencias o derechos individuales por sobre los derechos universales. El director del Centro de Estudios Públicos, además, advierte sobre la mezcla entre dinero y poder, lo cual ve en el binomio que se está dando en Estados Unidos, puesto que “maximización de la utilidad es un motor muy fuerte.” Junto con dicho ascenso plutocrático reafirma la defensa de la libertad individual frente a la Inteligencia Artificial, pero –aun así– dice no ser pesimista y confiar en los “seres humanos y en la sociedad”.

JOSÉ MANUEL CUADRO

Coordinador editorial IdeaPaís.

— En mayo se cumplen 80 años del fin de la Segunda Guerra Mundial, y luego de eso en Occidente se promueve un modelo basado en la libertad democrática y la libertad de mercado. ¿Cuánta vitalidad hoy en día conserva ese binomio?

Fue una batalla importante entre un modelo socialista que colapsó con la caída del muro de Berlín — socialismo real, comunismo, llámalo como quieras — y lo que fue la democracia liberal en Occidente. Y yo creo que los principios del liberalismo están siempre vivos y vigentes. En cuanto a la libertad es un concepto complejo y difícil de definir, pero que siempre está ahí, nos ha acompañado en toda la historia de la humanidad. Pero la verdad es que solo valoramos la libertad cuando la perdemos

— En paralelo a esto viene todo el proceso de formulación de los derechos humanos, que vienen a proteger la libertad y la dignidad humana. ¿Cree que actualmente están siendo relativizados o siendo dotados de un nuevo contenido? Pienso, sobre todo, en consignas antropológicas, como mi cuerpo, mi decisión.

El concepto de libertad obviamente va unido al concepto de dignidad y los derechos humanos, que tienen una larga tradición que se consolida en el siglo XVIII. En los albores del liberalismo clásico surge el concepto de la dignidad humana vinculado a lo que es nuestra propia esencia. Ahora bien, cuando tú hablas de la relativización, evidentemente hay diferencias para saber hasta dónde llega tu libertad.

¿Mi libertad termina donde empieza la tuya, o va más allá? Y ahí hay debates muy profundos que tienen que ver con lo más valórico que tú mencionas, con el aborto o el alquiler de vientre.

Hablar de la libertad, un concepto que se entiende de distintas maneras nos lleva a esa trilogía que mencionó John Locke, a finales del siglo XVII, para definir lo propio, que es la vida, la libertad, y la propiedad material. Porque lo propio no es solo lo material, sino que tiene que ver también con la libertad, lo tuyo, con tu familia, con tus cercanos. En cuanto al aborto, por ejemplo, hay algunos que consideran que la libertad implica que tú eres dueño o dueña de tu cuerpo y puedes hacer lo que quieras. Otros consideran que la vida del que está por nacer es lo fundamental. Como ves, hay distintas concepciones y discusiones sobre esa gran palabra que es la libertad.

— Siguiendo con el tema de derechos humanos, ¿cree que ha habido últimamente, —tanto en Chile como en este lado del mundo—, una utilización de parte del progresismo de apropiarse de los derechos humanos, de una sola interpretación de esto?

Sin duda. Los derechos humanos son universales y la dignidad de las personas es intransable. Evidentemente, la izquierda más radical confundió lo que son los derechos humanos universales con los derechos individuales, e incluso con las preferencias, y ahí emergió todo el *neowokismo* unido a la cuestión identitaria y al poscolonialismo. Para ellos lo

que yo prefiero, o lo que yo quiero, o lo que yo creo, pasa a convertirse en algo universal, cuando es simplemente algo particular. Hay cierto individualismo solipsista en esa izquierda *woke*.

Y eso ha generado un tremendo conflicto que hoy lo estamos viviendo: el feminismo radical, la confusión sobre los pueblos originarios, el poscolonialismo, que también es una corriente que viene desde las grandes universidades americanas, todo eso tendió a confundir lo que son principios o derechos humanos con deseos o motivaciones individuales. Y yo creo que hay que distinguir. La libertad es un principio universal, puede haber distintas formas de ver hasta dónde llega la libertad, pero es un principio, la dignidad también; el considerar al hombre o a la persona como un fin en sí mismo y no un medio, es un principio universal en la tradición liberal. La izquierda más radical tendió primero a apropiarse de los derechos humanos como si fuera una bandera propia olvidando que los derechos humanos no tienen domicilio. Nadie es dueño de los derechos humanos y menos de la dignidad.

— **Mencionó recientemente que este *neowokismo* es poscolonial, muy en línea con una columna suya en el Mercurio sobre el tema ¿hay también un cierto abandono de la modernidad de dichos grupos?**

Absolutamente, porque la modernidad se sienta sobre principios universales. Y todo esto, que estuvo tan en boga durante la discusión de la primera convención constitucional, fue una confusión tremenda entre lo que es la modernidad y esa posmodernidad que está más relacionada a cuestiones meramente particulares. En cierto sentido la invitación era a deconstruir la realidad.

Y la crítica que yo hago al Frente Amplio la hizo precisamente Gabriel Palma, que es un economista de izquierda tradicional. Él evidentemente cree en ciertas cuestiones universales y dice en su entrevista que todo eso se ha confundido con un feminismo extremo, con un énfasis excesivo por

los animales, y una serie de cosas que son completamente identitarias. Además, acusa de individualismo a esta nueva izquierda. Que alguien de izquierda te acuse de individualista, es como decirle a alguien de derecha que no entiende cómo funciona el mercado o no cree en la propiedad privada. Es una acusación muy grave.

— **Hablamos de abandonar la modernidad de parte de la izquierda. ¿Cree que hay una derecha que abandona la modernidad o que tiene como cierto aire de abandonar la modernidad como sistema, como modelo de sociedad?**

El concepto de derecha e izquierda es más difuso en el siglo XXI, pero la derecha, al menos, siempre ha sido muy defensora del crecimiento y del progreso económico. Ahora bien, si nosotros vemos lo que pasó con la influencia de los Chicago Boys, la derecha promovió un movimiento liberal económico, pero no fue tan defensora de otros principios liberales. Por ejemplo, Chile legalizó el divorcio recién el 2004. Entonces eso te muestra el peso que tenían ciertos dogmas incluso dentro del liberalismo.

Chile ha sido muy liberal en lo económico, pero no tan liberal en lo valórico. El matrimonio seguía siendo una institución que dependía del Estado que prohibía el divorcio. Este es un ejemplo de la influencia tan fuerte que tenía la Iglesia católica en la derecha. La derecha ha sido gran defensora del progreso económico, pero no tan defensora de otros principios liberales. Y cuando hablo de los principios liberales, me refiero a la libertad, la justicia e incluso la igualdad entendida como igualdad de oportunidades. Es un tema complejo. Sin embargo, la derecha abraza la modernidad con mucha más fuerza que la izquierda, que ahora ha tendido a refugiarse en cuestiones más identitarias.

— **¿Puede superar la izquierda esa pulsión identitaria, podrán abandonar esta idea *wokista*? ¿O va a ser siempre como un fantasma que me rodea en la izquierda, ese individualismo autonomista?**

La nueva izquierda es muy distinta a la izquierda tradicional, que le tocó vivir bajo la dictadura, le tocó sufrir y ser víctima de los atropellos a los derechos humanos. Luego surgió esta nueva generación milenial, que comenzaron a sentirse protagonistas de una nueva revolución, tal como lo fue en el año 68, pero fue una revolución más posmodernista, más de cartón. Durante la Guerra Fría había armas para combatir al imperialismo. Para los nuevos héroes del Frente Amplio fue una cuestión más posmodernista donde se inventaron nuevas realidades. Recordemos los supuestos abusos contra los derechos humanos en una estación del metro en medio del estallido social. Tuvieron que convertir a Piñera en Pinochet. Una locura, no. Se trató de reemplazar esa épica que hubo a fines de los 60 y a comienzos de los 70 por una nueva reinterpretación de la realidad, pero en condiciones muy diferentes. Esa pretensión era casi infantil. Y la izquierda se subió sin pensarlo mucho a ese delirio octubrista.

— **Usualmente se suelen contraponer conceptos como libertad e igualdad, ¿Cómo se deberían relacionar ambas ideas en una sociedad democrática como la nuestra?**

Claro, en una democracia liberal pareciera que están contrapuestos, que la libertad no dice relación con la igualdad, pero en una democracia liberal yo creo que ambas ideas pueden coexistir. Nosotros no hablamos solamente de libertad en el sentido de mi propia autonomía, ser dueño o señor de mi propio proyecto de vida, hacer lo que yo estime es lo mejor para mí sin hacerle daño a otro. Esta libertad negativa que es tan importante en la tradición liberal, esto es, cumplir con las leyes, con las reglas del juego, es perfectamente compatible con esa igualdad donde todos somos iguales ante la ley, donde no hay privilegios. Esta es una palabra que la izquierda utilizó con mucho énfasis para inspirar un sentimiento de culpa ya que tiene una pesada carga etimológica. Literalmente es una ley

para uno. Pasó a ser como un arma de ataque casi religioso. Los afortunados, los que tenían mejores condiciones para desarrollar sus proyectos de vida, eran tildados de privilegiados y se sentían culpables. Yo creo que este abuso semántico causó bastante daño en los jóvenes universitarios.

En fin, es compatible una sociedad donde haya libertad e igualdad entendida como igualdad ante la ley y entendida también en sintonía con el concepto de la dignidad, donde cada persona es un fin en sí misma y no un medio instrumental. Esto tiene que ver con la autonomía de cada uno de nosotros y nuestro derecho a ser libres. Ese derecho también implica deberes. Por eso no podemos separar la libertad de la responsabilidad.

— **¿Puede el Estado otorgar o promover igualdad de oportunidades? A propósito de lo semántico...**

La igualdad de oportunidades es un concepto ante el cual los libertarios tienen bastante desconfianza. No hablan de igualdad de oportunidades, creen que es una ficción, que en el fondo la justicia social también es un invento. Pero si uno toma en consideración, y en esto voy a volver al gran Adam Smith, de que el hombre vive en sociedad y que a nosotros nos interesan los demás, es importante también que existan ciertas condiciones. Al final yo no vivo solo en una isla. Podría vivir en un archipiélago, donde al menos se ven otras personas...

El hombre como un animal social vive y evoluciona en sociedad. Por tanto, el destino de los demás de alguna manera también nos importa. Creo que en ese sentido tratar de promover que el Estado promueva igualdad de oportunidades, o más oportunidades para todos, es positivo. Los grandes logros de la modernidad han sido traer la educación universal, mejoras de salud, derechos humanos, dignidad de las personas. Estos grandes logros han tomado tiempo, nos han costado, pero nos ha permitido alcanzar una sociedad donde podemos convivir y desenvolvernos en un ambiente garantizado por la seguridad. Esto es lo más básico y a partir del

estallido se desató la violencia y la delincuencia. A nosotros nos falta recuperar esa seguridad.

— ¿Cree que en Chile tuvimos o tenemos mucho Milton Friedman y poco Adam Smith?

Es posible, porque hay dos corrientes. Una corriente más libertaria que influyó mucho en Chile a través de Milton Friedman, y una corriente más liberal clásica que es la de Hayek. Y más atrás está Adam Smith que yo me atrevo a clasificar más cerca de la tradición Hayekiana, aunque en economía tiene muchas cosas muy parecidas a Milton Friedman.

Creo que en Chile hubo una tremenda influencia de la economía neoclásica de la maximización de la utilidad que entiende al ser humano como un *homo economicus*, y a la sociedad bajo el marco de la racionalidad económica. Pero también está esa otra corriente liberal que considera que los problemas no son solo económicos, sino también sociales y políticos. Esto último se acerca más a la tradición liberal clásica.

Los libertarios y los liberales clásicos, aunque son primos y amigos, tienen algunas diferencias en torno al concepto de libertad y del rol del Estado. También hay diferencias entre el pensamiento de Adam Smith, Hayek y Friedman. Desde el punto de vista liberal clásico la naturaleza humana es mucho más compleja. Adam Smith, en su “Teoría de los Sentimientos Morales”, no defiende el utilitarismo que sustenta la racionalidad económica y la economía neoclásica.

— Ya han pasado casi seis años de lo que fue la crisis de octubre. Cree que octubre 2019 fue un efecto, del llamado “modelo neoliberal”, o fue como lo han llamado otros autores, una revuelta, en contra del modelo neoliberal. Ahora ya con cierta perspectiva de tiempo.

Se ha abusado mucho del concepto neoliberal que se ha convertido en una etiqueta instrumental fácil de usar y difícil de definir. Es un concepto que

usa la izquierda para atacar al individualismo, al imperialismo, la propiedad o a la derecha. Tiene una connotación peyorativa y yo no he visto a nadie de izquierda hablar de neo-socialismo, pero conocemos las consecuencias del socialismo del siglo XXI que implementó y gozó Chávez, y después consolidó y terminó capturando Maduro. Venezuela es otro de los tremendos fracasos del socialismo en el siglo XXI.

Entonces todas esas promesas de “matar al neoliberalismo”, o esa famosa frase de campaña “Chile fue la cuna y será la tumba neoliberalismo”, no tiene mucho sentido más allá de lo político. Lo curioso es que esa famosa frase terminó siendo justamente al revés. Creo que hoy en día el liberalismo sigue vigente en Chile y el neoliberalismo está de vuelta. Si entendemos el respeto a los principios liberales, la libertad, la justicia, las reglas del juego, el estado de derecho y la propiedad, hay un anhelo para recuperar la seguridad entendida en términos generales. De hecho, habría que ser algo ingenuo para no darnos cuenta de que el estallido social abrió las puertas a la delincuencia. Sin lugar a duda, estamos viviendo las consecuencias de lo que fue tolerar el terror impuesto por unos pocos, tolerar ese indigno “el que no baila, no pasa”, tolerar el mal uso del concepto de dignidad que se proyectaba en el cielo mientras pisoteaban la dignidad con todos esos actos bárbaros de violencia, de quemar iglesias, de no permitir pasar a la gente si no bailaba, de destruir propiedad privada. El estallido fue de una barbaridad tremenda.

— Hablamos del tema de seguridad que es un tema que crece día a día, que también va en paralelo con los fenómenos migratorios. ¿Cree que hay una responsabilidad de parte del liberalismo sobre todo de este primer cuarto de siglo de fenómenos actuales como son los flujos migratorios y encuentros o choques multiculturales?

No creo que eso sea responsabilidad del liberalismo, no me parece tan claro. Yo creo que los

fenómenos migratorios, las dificultades que está viviendo el mundo respecto a esto no solo en Chile, –donde hemos recibido más de un millón de migrantes– sino que también en Estados Unidos y en Europa. Es una preocupación mundial. El punto es que uno tiene que valorar cuando llegan personas de otras nacionalidades con ganas de trabajar, con ganas de integrarse a la sociedad, pero cuando entra el narcotráfico, cuando entra la delincuencia, cuando entra el Tren de Aragua, cuando entra el crimen organizado evidentemente esto genera una reacción social que es comprensible. La gente valora el concepto de seguridad, el concepto de lo propio en su sentido más amplio. Lo que cada uno más valora el espacio íntimo, el hogar y la familia. Por eso el asalto, el portonazo y que entren a tu casa es una violación, un ultraje que afecta lo más íntimo y deja secuelas.

Nosotros hemos vivido en Chile, desde el estallido social, la impotencia del Estado, que es el que tiene el monopolio de la fuerza, para garantizarnos la seguridad. Ese monopolio de la fuerza se le entregó el estado precisamente para mantener una sana convivencia entre distintas personas en una sociedad. En ese sentido el clamor de la ciudadanía por mayor seguridad no solo es legítimo, sino que es moralmente comprensible. Nosotros necesitamos vivir en paz para llevar adelante nuestros propios proyectos de vida. La seguridad es lo más fundamental.

— ¿Cree que hay un ascenso al poder de un sistema “plutocrático” pienso sobre todo en control de grandes empresas, todo lo que hemos visto especialmente lo que rodeó la campaña de Trump?

A Trump yo no lo definiría como liberal. Una persona nacionalista que promueve una guerra comercial, jugando con las tarifas es todo lo contrario. Desde la mano invisible de Adam Smith, o las ventajas comparativas de David Ricardo, sabemos que el libre intercambio es lo que nos beneficia a todos. Si dos personas intercambian de manera libre,

la teoría económica nos dice que una vez que se alcance ese precio de equilibrio va a haber un excedente para el consumidor y otro para el productor. La gran intuición de Adam Smith con la mano invisible fue darse cuenta de que también era importante que los países intercambiaran. Trump destruye ese libre comercio y las consecuencias para todo el mundo serán muy perjudiciales, y tal vez más dañinas para los propios americanos. Sobre la plutocracia, me imagino a Elon Musk. A mí nunca me ha gustado ese nombramiento, creo que mezclar la política con el poder económico no es sano, son cosas distintas y los conflictos de interés, evidentes. El empresario evidentemente puede participar del debate público, pero cuando es tal el nivel de riqueza, como es el caso de Elon Musk, es preocupante. Combinar esas dos esferas de tanto poder a mí me genera un poco de temor. La maximización de las utilidades es un motor muy fuerte que puede conducir a la plutocracia, sobre todo si la utilidad pasa a ser no solo el poder económico sino también político.

— Y estas personas, además de Musk, tales como Jeff Bezos, Mark Zuckerberg, etc. llegan a tener un control o poder de la individualidad y libertad de las personas...

Bueno, hoy de hecho la tienen. La tecnología lo permite. Saben lo que estás haciendo, cuáles son tus preferencias. La inteligencia artificial va a avanzar mucho más en esa dirección y parece aterrador todo lo que viene, donde se puede replicar tu voz, tu rostro e incluso tu pensamiento. Pero tampoco soy tan pesimista como algunos que creen en una especie de implosión, donde todos vamos a desaparecer frente a esto. Yo confío mucho más en la capacidad de los seres humanos y de la sociedad. Creo que al final va a haber un proceso de adaptación, que espero nos termine beneficiando a todos y no caigamos en esas aterradoras teorías. Al final, todavía confío en Smith y Darwin. [®]



JAVIERA
CORVALÁN

62

Infancia: un abandono disfrazado de libertad



JAVIERA CORVALÁN

Abogada Universidad Católica e investigadora legislativa IdeaPaís.

Durante las últimas décadas, el modo en que buena parte de Occidente —Chile incluido— ha deliberado acerca del problema de los derechos de los niños, adolece de algunos problemas en la raíz. Y como bien advertía santo Tomás de Aquino, “un pequeño error en el principio es un gran error en el final.”

Partamos, entonces, por el final. En España, la ex ministra de Igualdad afirmó hace un par de años que los niños “tienen derecho a tener relaciones sexuales con quien les dé la gana, basadas eso sí en el consentimiento”¹. Poco tiempo después, en el mismo país, una campaña oficial contra el abuso infantil señaló que “*si el niño dice que no, no es sexo; es agresión*”². En Países Bajos, se ha discutido públicamente si la pedofilia debe ser considerada una orientación sexual. En Alemania, se ha propuesto reducir la edad de consentimiento sexual bajo ciertos criterios de “madurez individual”. En nuestro país, algunos avalan que los niños puedan decidir si someterse o no a intervenciones de “reassignación de sexo”; y existen padres que han perdido la custodia de sus hijos menores de edad, por no autorizar en ellos la llamada “transición de género”³. La Universidad de Chile, en un hecho que es-

candalizó a la opinión pública, aprobó dos tesis que legitimaban la pedofilia⁴. Y así, podríamos seguir.

Todas estas escenas distópicas se resumen en una sola gran distopía: la ficción de que los niños tienen *libertad sexual* (y no sólo indemnidad sexual). Es decir, que estarían en condiciones de prestar o denegar libremente su *consentimiento* para mantener (o no) relaciones sexuales, y para tomar (o no) decisiones que impactan de forma irreversible en su desarrollo psico-sexual. Este escenario, que provoca un rechazo casi unánime y que incluso ruboriza a sectores progresistas, no surgió de la nada. Es el desenlace lógico —y, por tanto, previsible— de ciertos supuestos conceptuales adoptados por casi todo el espectro político con sorprendente liviandad. Mencionemos al menos dos de esos supuestos.

La autonomía como dignidad; la dependencia como humillación

Una de las raíces de este extravío es la exaltación contemporánea de la autonomía como valor supremo. En muchas teorías éticas modernas y posmodernas, la dignidad parece depender del grado de autodeterminación individual. En este marco, la dependencia interpersonal comienza a ser vista como una forma de sumisión y como un estado que debe superarse. No es de extrañar, por tanto,

1 Irene Montero, Comisión de Igualdad, Congreso de los Diputados (Madrid, 21 de septiembre de 2022).

2 Los anuncios callejeros de dicha campaña fueron retirados de circulación el 15 de mayo de 2024, luego de una ola de críticas de la ciudadanía española.

3 Cfr. Nicolás Raveau, *Problemáticas de salud y acompañamiento social género-afirmativo orientado a menores de edad: conceptos, prácticas y alternativas* (Academia.edu: Modelo Afirmativo en Chile, 2024).

4 *El deseo negado del pedagogo: ser pedófilo* (2020), realizada para obtener el título de Profesor en Educación Media con mención en Filosofía. *Pedófilos e infantes: pliegues y repliegues del deseo* (2016), presentada para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina.

que resulte hoy normalizado cierto desprecio de la autoridad, que se diluyan las estructuras de conducción sociopolítica y que, en último término, las jerarquías políticas e incluso familiares terminen subvertidas.

Tal desprecio de los vínculos de dependencia alcanza hoy prácticamente todas las formas de dependencia humana: entre gobernados y gobernantes, entre alumnos y maestros, entre enfermos y cuidadores, entre hijos y padres. La dependencia se ha vuelto sospechosa. Según esta lógica, sólo es digno quien es autónomo; sólo es respetable quien no necesita ser guiado. Toda forma de conducción empieza a sonar a manipulación, todo ejercicio de autoridad se vuelve opresivo, y todo cuidado prolongado se interpreta como una agresión contra la libertad del otro.

Este giro cultural no es casual: hunde sus raíces en el proyecto moderno de construcción del sujeto. Como bien ha explicado Charles Taylor, la modernidad ha producido una “hipertrofia de la noción de autonomía”, en la que el sujeto es concebido como completamente desvinculado, auto-originado y autorreferente⁵. Este tipo de ideal antropológico excluye la idea de que la identidad se forme en el entrecruce con otros. Genera, así, una visión empobrecida de la libertad y dignidad humana, las cuales quedan reducidas casi a la mera posibilidad de elecciones individuales sin interferencia de terceros. El sujeto moderno —añade Taylor— queda atrapado en una suerte de “individualismo instrumental” que mina los lazos de pertenencia y las obligaciones morales que nacen de la interdependencia.

Con lo anterior a la vista, no debería sorprender, por ejemplo, que en Chile el propio Presidente de la República haya instado a los niños y adolescentes a desafiar a los adultos y a rebelarse⁶, como si la rebeldía sin causa fuese un signo de maduración

y dignidad. Este tipo de discurso parece ser uno de los tantos que abrazan la idea de la oposición a la autoridad como ejercicio liberador: la idea de la autonomía como dignidad; y de la dependencia, como humillación.

La igualdad como condición para el respeto: hacia un nuevo adultocentrismo

La exaltación contemporánea de la autonomía como valor supremo, según hemos dicho, lleva a muchos a pensar que la dignidad personal depende del grado de autodeterminación individual. En este marco, es común que la dependencia termine siendo vista como una condición indeseable que debe superarse, *incluso en la infancia*. Aunque a riesgo de simplificar propuestas complejas, en las próximas líneas llamaremos “teorías autonomistas de la infancia” a las posiciones que —con más o menos matices— promueven una cierta forma de comprender a los niños, según la cual estos han de ser emancipados de dinámicas culturales, jurídicas y educativas esencialmente “adultocéntricas”⁷.

En Chile, estas teorías autonomistas de la infancia han terminado institucionalizadas, con más o menos fuerza, en diversas leyes. Una de ellas es la Ley de Garantías de la Niñez, que enfatiza la supuesta capacidad de autodeterminación de los niños por sobre la necesidad de protección y conducción propia de su edad. Lo mismo puede decirse del proyecto de ley de Cuidados —que diluye las responsabilidades específicas de los padres en cuanto adultos protectores de sus hijos—; la Ley de Entrevistas Videograbadas —que, en nombre de proteger al niño víctima, lo somete a procedimientos jurídicos para los que no siempre está prepara-

5 Cfr. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994), 38.

6 Discurso en el Salón de Honor del Ex Congreso Nacional, Santiago, 8 de agosto de 2024.

7 El término “adultocentrismo” fue acuñado dentro del ámbito de las ciencias sociales y de la educación. Aunque no hay una única persona a quien se le atribuya el concepto, se asocia principalmente al trabajo de académicos norteamericanos y latinoamericanos que comenzaron a desarrollar una **crítica sistemática a las jerarquías etarias en la sociedad**. Lo que sostienen autores como Paulo Freire, Jack Flasher, Christopher G. Petr y Manuel Saravia, es que el error adultocentrista consistiría en **imponer la perspectiva del adulto como la norma**, centro de autoridad y racionalidad, invalidando las voces y capacidades de los niños y adolescentes.

do emocionalmente—; y el proyecto de ley de Educación Sexual Integral —que parece desconocer la inocencia y vulnerabilidad de la mente infantil—. Todas estas normas y propuestas descansan en un mismo supuesto erróneo: que los niños no sólo son titulares de derechos, sino que tienen también una *capacidad de libre ejercicio* de esos derechos, casi equivalente a la de los adultos.

Paradójicamente, tal visión autonomista de la niñez cae, tarde o temprano, en la más descarnada versión del “adultocentrismo” al que pretende oponerse: atribuye a los niños la autonomía y capacidad de consentimiento de los adultos, so pretexto de que describirlos como carentes de esas capacidades sería tratarlos como indignos. Pareciera, entonces, que según esta teoría lo que vuelve digno a un niño no es el hecho de pertenecer a la especie humana, sino el (supuesto) hecho de ser prácticamente indistinguible de un adulto. Esta forma de velado adultocentrismo plantea a tal punto al adulto como único referente —casi como “único ejemplar estético” de la especie humana—, que concibe como única vía para tratar con dignidad a quienes no son iguales a sí mismo (y a la propia adultez) el asemejarlos a sí mismo. ¿Hay alguna forma de autorreferencia más explícita que esa?

Estos dos errores —el identificar dignidad personal con autonomía, y el desdibujar las diferencias entre niños y adultos— han dado pie para que la historia de la infancia sea reescrita en clave de opresión. Desde los análisis de Philippe Ariès hasta las elaboraciones pedagógicas de Paulo Freire o Manuel Saravia, se ha cultivado la idea de que durante siglos el niño ha sido un sujeto oprimido por estructuras adultas que deben ser desmontadas. Algunos en Chile han contribuido a esta narrativa desde la psicología y la pedagogía; otros, desde el derecho⁸. Esta lectura ha terminado volviéndose hegemónica en la discusión académica.

Abrazar acríticamente dicha relectura de la historia de la niñez se ha traducido, a su vez, en la implantación de una retórica falaz que permea también nuestras deliberaciones políticas. Durante los últimos años, en efecto, se escucha con frecuencia en nuestro país la idea según la cual hemos estado avanzando en un “cambio de paradigma”⁹ en lo que respecta al trato —cultural y jurídico— de la infancia. Se dice, concretamente, que nuestras leyes y nuestra cultura han ido transitando desde el paradigma de “los niños comprendidos como objetos de protección” hacia el paradigma de “los niños comprendidos como sujetos de derechos”; desde el “paradigma tutelar” hacia el paradigma de la “autonomía progresiva”.

Confrontar un relato como ese nunca ha sido tan urgente; y, sin embargo, existen hoy pocas tareas más olvidadas que esa entre nuestros políticos y académicos. Si bien excede las posibilidades de este ensayo desarmar punto por punto dicha narrativa, sí podemos permitirnos decir tres cosas. La primera, que nuestro ordenamiento jurídico jamás ha tratado a los niños como *objeto* de protección, sino como *sujetos* de protección. Segundo, que el tratarlos como sujetos de *protección* siempre ha sido plenamente compatible con tratarlos como sujetos de *derechos*, como de hecho los trata. Y tercero, que el principio de autonomía progresiva —en su interpretación hoy dominante— carece de la pretendida fundamentación jurídica que se le suele atribuir en los círculos progresistas¹⁰.

sociedad y en el Estado en los procesos de toma de decisiones que impactan sus derechos”. Isaac Ravetllat Ballesté, *Familias, Infancia y Constitución* (Santiago: Thomson Reuters, 2022).

9 “[Existió una] fase inicial de **desconocimiento y negación absoluta de sus derechos**; evolucionó, posteriormente, hacia una etapa protagonizada por los tradicionales **ordenamientos paternalistas**, portadores de un modelo **proteccionista de seres considerados débiles, frágiles y dependientes**; para transformarse, finalmente, en un sistema jurídico valedor de una percepción del niño, niña y adolescente como **verdadero protagonista de su propia existencia**”. Isaac Ravetllat, *Aproximación histórica a la construcción sociojurídica de la categoría infancia* (Valencia: Editorial Universidad Politécnica de Valencia, 2015).

10 Cfr. Gonzalo Letelier y Simona Canepa, “Autonomía progresiva y evolución de las facultades del niño: una lectura crítica de la interpretación dominante”, en Raúl Madrid y María Paz Madrid, *La regulación de la educación escolar y la protección de la autonomía de los pro-*

8 Isaac Ravetllat y Miguel Cillero son exponentes chilenos relevantes de esta narrativa: “Aún se requieren cambios profundos para una plena transición para que niños, niñas y adolescentes sean sujetos de derechos conforme a la Convención sobre los Derechos del Niño, y **abandonar el adultocentrismo que ha existido en nuestra**

Reivindicar la diferencia

“Valorar lo distinto” suele ser la consigna de un progresismo que, sin embargo, termina por negar la diferencia allí donde más importa: en la vulnerabilidad. Tal negación, al tratar al niño como adulto, no lo empodera: lo abandona. Porque pasa por alto sus singularidades y especiales necesidades; y desconoce el hecho de que la autonomía no es lo que da valor a una persona. Lo que hace digno a alguien es el solo hecho —irrenunciable y anterior a cualquier capacidad— de ser un *individuo humano, cualquiera sea su edad, sexo, estirpe o condición*.


Sin embargo, según hemos dicho, uno de los errores más notorios de las teorías autonomistas es creer que para respetar al otro es necesario igualarlo al propio yo: que enfatizar la diferencia entre adultos y niños sería una forma velada de desprecio hacia estos últimos. Así —matices más, matices menos— acaba por imponerse la imagen de una infancia adulta, competente, autónoma, con capacidad de consentimiento libre, con agencia plena... como única vía para salvar al niño del supuesto desprecio adultocéntrico. Pero lo cierto es que no hay forma más profunda de desprecio que negar lo que hace único a alguien.

En este sentido, lo que sostenemos es que respetar al niño no es igualarlo al adulto, sino atender su diferencia con responsabilidad. Esto implica reconocer que necesita más cuidado, más estructura, más guía. Y una educación que lo *ayude en la formación de su autonomía*; no que asuma esa autonomía como un dato dado o como una condición ya poseída¹¹. Es precisamente porque los niños son distintos de los adultos, que debemos tratarlos de forma distinta: el trato igualitario, en cambio, no hace sino volverlos invisibles en su condición concreta.

Así las cosas, proteger y respetar no se excluyen mutuamente ni se encuentran en tensión. Por regla general, en lo que concierne al trato hacia los

niños, protección y respeto no son dos bienes inversamente proporcionales, sino directamente proporcionales. Es por ello que no existe tampoco una tensión entre reconocer a los niños como *sujetos de derechos* y reconocerlos como *sujetos de protección*. De hecho, esta no contradicción es así a tal punto, que uno de los principales derechos de los que es titular un niño es, justamente, el *derecho a ser protegido*. Ese derecho hoy está siendo sistemáticamente vulnerado por buena parte de nuestra institucionalidad. Así, en nombre de una libertad que los niños aún no pueden ejercer, los hemos dejado solos: porque no quisimos reconocerlos vulnerables, los hemos vulnerado. Tal es el “gran error-horror del final”, al que hemos llegado por causa de los errores conceptuales del principio.

Resulta, entonces, inoficioso —y algo impostado— poner el grito en el cielo sólo ante los escenarios más extremos de institucionalización del abuso y abandono de la niñez: la pedofilia, la pederastia, el matrimonio infantil (que es también pederastia), las cirugías de reasignación sexual en menores. Esas escenas son apenas la punta visible de un iceberg teórico que hemos aceptado con demasiada docilidad: la autonomía como única expresión de la dignidad personal, la igualación de lo distinto, la oposición entre respeto y protección, la desprotección disfrazada de empoderamiento, la falsa equivalencia entre indemnidad sexual y libertad sexual, la confusión entre el goce y el ejercicio de los derechos.

Los niños —esos *libros en los que escribimos sin saber*, en palabras de Mistral— merecen de nosotros algo mejor. Cuestionar las falacias teóricas que hoy legitiman su abandono y abuso institucionalizados puede ser un primer paso para empezar a mejorar sus vidas. 

yectos educativos (Valencia: Tirant Lo Blanch, 2024).

11 Cfr. *Ibid.*, 350.



MICHAEL
COMBER

Liberación y Libertad



MICHAEL COMBER

Director de Formación IdeaPaís.

68

¿Se es libre porque se nos ha liberado, o se es libre porque somos potencialmente libres y, por tanto, nos liberamos a nosotros mismos? La pregunta a si la libertad es un bien potencial del alma humana como principio originario o si se nos ha dado de manera externa podría verse como un ejercicio inútil, dada la constatación del ejercicio palpable y cotidiano de nuestra libertad. Puede ser dada esta misma constatación que la teoría política ha discutido largamente respecto de las diversas formas de aplicar la libertad -con o sin límites, sobre la necesidad de un mínimo material, de los sistemas que la facilitan o entorpecen-, sin embargo, pareciera ser que esta reflexión sobre la operatividad del principio de libertad no permite dilucidar las contradicciones que hoy se entreven al expresar el concepto.

Pareciera vano intentar iluminar si una situación específica procede de una concepción “verdadera” de libertad o si es más bien una muestra de libertinaje. Si bien el destino de las acciones humanas contemplan un amplio arco que va desde lo despreciable hasta la santidad, al entrar a distinguir en este plano se suele realizar una serie de disquisiciones morales que se acercan más a trazar un manual que a dilucidar una respuesta en torno a las preguntas fundamentales sobre la libertad.

Es por esto que proponemos ensayar una aproximación al hecho de la libertad a través de la pregunta antes mencionada.

1. En un primer escenario la libertad se identifica como una potencia del ser y, dada esa potencialidad, soy capaz de desplegar una serie de acciones

que permiten construir un camino hacia la consecución de mi libertad. Como todo bien en potencia que se despliega a través del actuar humano, ese bien nunca se alcanza del todo, por lo cual la libertad se ve como un continuo avanzar sin nunca alcanzar la meta. Bajo esta concepción, mi voluntad y esfuerzo constituyen la razón misma por la cual yo puedo comprenderme como ser libre -soy yo mismo quien me libero-, al mismo tiempo que la razón de su limitación.

Este proceso de liberación como despliegue de una potencialidad supone una búsqueda interior donde se encuentran todas las respuestas, o dicho de otra manera, es autosuficiente. Mediante un ejercicio de la pura voluntad es posible extraer la máxima expresión de la persona dado que en ella se encuentra potencialmente toda ella misma, al menos en lo que a la libertad respecta. La libertad se concibe fundamentalmente como “expresión” que debe ser develada para lograr su autenticidad. En ese sentido, toda moderación de aquella expresión sería vista como una traición a esta autenticidad.

Siguiendo esta lógica, la única manera con la cual sería posible manifestar la libertad potencial sería mediante el conocimiento de esta realidad oculta, orientando las acciones hacia la consecución más perfecta posible de esta libertad. De esta manera, se sigue que los mayores esfuerzos humanos se destinen a este “conocer” que le permitiría manifestar su propio ser.

Es importante notar cómo este conocimiento no repara en concepciones respecto del bien o el mal

que provengan de acepciones externas, sino de una manifestación no mediada del yo. De esta manera, toda noción moral se ordena hacia el supremo bien de la autenticidad de la libertad humana propia.

2. En un segundo escenario, la libertad se entendería como una liberación de un estado previo por un ser externo. Que se me haya liberado, implica comprender la libertad como un don, el cual incluso siendo externo, pasa a ser parte constitutiva de mi ser.

La réplica queda a disposición del lector: el don que se nos ha dado es la libertad en potencia, por lo cual no habría diferencia entre ambos escenarios. Frente a esto se pueden reforzar dos puntos relevantes, i) ambos escenarios implican voluntad para orientar las acciones hacia la consecución de un bien y ii) el hecho de la libertad como don y no como desarrollo de una potencia originaria es relevante para distinguir la manera en que comprendemos su completitud y restitución.

Bajo el supuesto de la libertad como liberación podemos asumir, que no se puede liberar a alguien a medias; es en ese liberar por completo en que se da efectivamente la libertad. Es por esto que los seres humanos somos íntegramente libres y actuamos dentro de tal condición, no la construimos mediante el avance de nuestras acciones.

Además, si se me ha dado la libertad como un todo íntegro, la incompletitud o imperfección de ella en mi ser no implica una falta de “gnosis” introspectiva, sino más bien un distanciamiento de mis acciones respecto de un bien que ya se poseía. Ante esto vemos cómo mi esfuerzo y voluntad no

estaría enfocado en la expresión auténtica, sino que en una agradecida fidelidad.

A su vez, una vez se pierde lo regalado -algo que en principio no brota de lo propio-, quedaría solamente volver a pedirlo. Esta diferencia marca el núcleo de la diferencia entre ambas concepciones: en la primera la persona se percibe como la principal limitación para ser ella misma, en la segunda se percibe como la razón de haber perdido algo valioso y que no le pertenecía por derecho propio. En la primera se requiere un impulso de la voluntad hacia lo que se podría tener, pero que no se tiene; en la segunda se dispone esa voluntad para recuperar aquello que se tuvo, pero que se ha perdido. En la primera el liberador soy yo, por lo que cabe solamente mi esfuerzo, en la segunda he sido liberado, por lo que bien cabría solicitar la ayuda para ser liberado nuevamente.

Este hilo que hemos trazado logra esgrimir una última pregunta fundamental ¿Puede haber libertad sin redención? A todas luces no. Este bien -la libertad- es un bien dado y perdido por mi propia acción desordenada -dígase pecado-, por lo cual solamente puedo ser libre en plenitud mediante la acción redentora de quien donó tal bien en un primer lugar. Esta disposición de quien es liberado y puede ser liberado nuevamente mediante el arrepentimiento y el perdón es con seguridad una noción central de la noción cristiana de la libertad. La noción de libertad y de redención -la reconstitución de la libertad perdida- no pueden ser separadas. [®]



FRANCISCA
FIGUEROA

Expresión y cancelación

70



FRANCISCA FIGUEROA

- Abogada Universidad Católica, magíster
en Estudios Políticos Universidad de los Andes.
Coordinadora legislativa y de contenidos IdeaPaís.

A pesar de vivir en una sociedad cada vez más compleja y diversa, en muchos ámbitos predomina una cultura de la cancelación que contradice el pluralismo que debería definirla. Aunque el término “cultura de la cancelación” es relativamente reciente, puede entenderse como una evolución de la noción de lo “políticamente correcto”.

El sociólogo Musa Al-Gharbi¹, rastrea el surgimiento del término hasta los movimientos comunistas en Estados Unidos en la década de 1930, aunque sostiene que su uso más extendido comenzó en los años 80, cuando la corrección política se asoció con una facción de la “izquierda cultural”. Sus críticos, incluso dentro de la propia izquierda, la veían como una postura innecesariamente alienante y abstracta, más preocupada por los símbolos que por la sustancia de las cuestiones. Sin embargo, en la década de 1990, cuando los sectores conservadores y sus aliados transformaron el término en un insulto, lo “políticamente incorrecto” ganó popularidad, transcurriendo algunos años antes de que lo políticamente correcto encontrara la forma de manifestarse nuevamente, esta vez recurriendo, según señala Al Gharbi, a lo *woke*.

El movimiento *woke* del cual no profundizaré en este artículo, es actualmente el principal promotor de una cultura de la tolerancia que, usando la justi-

cia social y sus reivindicaciones como excusa, exige cancelar determinadas expresiones, que no se ajustan a sus visiones políticas. En el más profundo afán moralista, se exige de parte de la sociedad, moderar o incluso limitar la libertad de expresión, con tal de que no se manifiesten en público ciertas nociones individuales o comunitarias ajenas a sus objetivos sociales o políticos, llegando al extremo en ciertas instituciones públicas y privadas de imponer cierto tipo de lenguaje, por razones de empatía y no discriminación.

Sin embargo, en oposición a este movimiento, han surgido voces que sólo atacan determinada cancelación, creyendo que se trata sólo de una batalla cultural que la izquierda *woke* está ganando por debilidad o cobardía de quienes no alzaron las voces a tiempo para oponerse. Y aunque la derecha podría haber sido más fuerte en lidiar con la imposición política y cultural de ciertas nociones, y la izquierda social demócrata podría no haber cedido el proyecto tradicional del sector, no se trata sólo de una batalla cultural, sino del respeto a poder expresarse libremente.

La libertad de expresión es un derecho fundamental y una manifestación de la libertad de pensamiento o conciencia, es decir, de las convicciones más profundas del ser humano. De ahí, que restringirla atenta contra la dignidad misma de la

¹ Musa Al Gharbi, *We have never been woke*, (Ed. Kindle: Princeton University Press, 2024), p.646.

persona, por no poder manifestar lo que cree. En palabras de John Stuart Mill:

“[L]a libertad de conciencia (implica) la libertad de pensar y de sentir, la libertad absoluta de opiniones y de sentimientos, sobre cualquier asunto práctico, especulativo, científico, moral o teológico. La libertad de expresar y de publicar opiniones puede parecer sometida a un principio diferente, ya que pertenece a aquella parte de la conducta de un individuo que se refiere a sus semejantes; pero como es de casi tanta importancia como la libertad de pensamiento y reposa en gran parte sobre las mismas razones, estas dos libertades son inseparables en la práctica”.²

Los últimos años, el exceso de expositores y académicos cancelados en las universidades, el repetitivo lenguaje inclusivo, las obras de literatura clásica censuradas, las *funas* a personajes públicos, los boicots y protestas a eventos, entre otros tipos de manifestaciones; han logrado generar cierto consenso –entre quienes siguen creyendo en la democracia y los derechos humanos– sobre el impacto negativo en la libertad de expresión.

Aun así, no podemos pasar por alto que la libertad de expresión a lo largo de la historia ha generado una serie de conflictos desde guerras religiosas hasta la degradación de personas en especial situación de vulnerabilidad, pasando por incitación al odio y la violencia, entre otras formas.

De ahí surge el desafío de intentar lograr un justo medio entre la protección de este derecho y la promoción de relaciones interpersonales pacíficas y armónicas ¿Es posible convivir en sociedad, garantizando plenamente la libertad de expresión?

En este sentido, resulta especialmente relevante el concepto de “mera civilidad” propuesto por Teresa Bejan, quien rescata la visión de la tolerancia formulada por Roger Williams. Aunque Williams es más conocido por haber fundado Rhode Island

y acuñado el concepto de “muro de separación” entre la Iglesia y el Estado –posteriormente popularizado por Thomas Jefferson– su aporte a la teoría de la tolerancia es, según el trabajo de Bejan, igualmente significativo. Así, destaca que Williams no sólo concebía la tolerancia como un auténtico respeto por la diferencia, sino que también la implementó como un principio fundamental en su gobierno provincial³.

Bejan identifica que muchas interpretaciones contemporáneas de la tolerancia imponen restricciones indebidas al discurso público con el fin de evitar el conflicto y mantener la civilidad, lo que puede derivar en una “cultura de la censura”, donde las opiniones impopulares son eliminadas del debate en nombre de la armonía social, implicando ello a su vez que determinadas miradas sobre el mundo son silenciadas. En cambio, la “mera civilidad” de Williams plantea una alternativa porque, en lugar de suprimir la expresión de opiniones controvertidas, permite la franqueza en el discurso público, en la medida que se mantenga un nivel básico de respeto. Ello implica reconocer que las discusiones acaloradas son inevitables, e incluso deseables, pero deben desarrollarse dentro de límites que permitan la comunicación efectiva y eviten la deshumanización del otro.

La teoría de Williams que rescata Bejan es escéptica de la concordia como un estado social ideal, pues considera que la mejor forma de mantener el vínculo societal es poder liberar las lenguas de los seres humanos, y permitirles expresar sus convicciones. La “mera civilidad” permitiría generar un vínculo entre los ciudadanos más fuerte que un afán de concordia que impide a parte de la comunidad a expresar lo que realmente piensan.

A su vez, desafía la idea de que el pluralismo solo puede mantenerse si se alcanzan acuerdos fundamentales sobre ciertos valores. Si bien algunas normas de convivencia son necesarias, insistir en un consenso sustantivo puede ser contraproducente,

2 John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Ed. Kindle, 2019), pos 517.

3 Teresa Bejan, *Mere Civility*, (Ed. Kindle, Harvard University Press, 2017), pos 1191.

“Si bien algunas normas de convivencia son necesarias, insistir en un consenso sustantivo puede ser contraproducente, ya que excluye del debate a quienes no comparten esos valores. La “mera civilidad” ofrece un modelo de coexistencia que no requiere homogeneidad ideológica, sino solo un compromiso con la comunicación no violenta.”

ya que excluye del debate a quienes no comparten esos valores. La “mera civilidad” ofrece un modelo de coexistencia que no requiere homogeneidad ideológica, sino solo un compromiso con la comunicación no violenta.

Por último, la “mera civilidad” favorece la inclusión y la diversidad. En lugar de buscar la uniformidad en el discurso público, este enfoque fomenta una mayor diversidad de expresiones, reconociendo que la verdadera inclusión implica la capacidad de lidiar con el desacuerdo sin recurrir a la censura ni a la coerción. De esta forma, la tolerancia basada en la mera civilidad refuerza la autonomía de los individuos y la vitalidad del espacio público.

En definitiva, la cultura de la cancelación y las restricciones al discurso público en nombre de la armonía social plantean un dilema fundamental entre la protección de la libertad de expresión y la promoción de una convivencia pacífica. La propuesta de la “mera civilidad” de Roger Williams, rescatada por Teresa Bejan, ofrece un camino pragmático entre la censura y la convivencia en sociedad. En lugar de imponer consensos forzados que limitan la pluralidad de ideas, este enfoque permite el disenso dentro de un marco de respeto mínimo, garantizando así la coexistencia de distintas perspectivas sin necesidad de eliminar la confrontación. Más que evitar el conflicto, la verdadera tolerancia radica en la capacidad de enfrentar la diversidad de opiniones sin recurrir a la censura, fortaleciendo con ello la protección de lo más íntimo de cada persona y la riqueza del debate, fundamental para las democracias modernas. [®]



FELIPE
SOZA

74

El concepto de lo basado



FELIPE SOZA

Abogado asociado de Baker McKenzie Chile.

Como *Sumisión* de Michel Houellebecq (Francia, 1956) cumple diez años desde su publicación, se me había comisionado discutir acerca de alguno de sus temas. El hecho de que se le considere especialmente para esta edición no es menor. Diría, tentando al futuro, que la tradición occidental tiene su “coro de Casandras”, al que Houellebecq se ha incorporado –por obra y gracia de este trabajo–. En efecto, éste es un clásico en ciernes del *pesimismo cultural*, grupo de agoreros que vaticinan toda clase de males civilizacionales, y lo que es peor, a veces suelen salir victoriosos en sus presagios.

Lo malo es que *Sumisión* tiene coordenadas de lugar y época. Al día de la fecha, han transcurrido tres años desde la elección del Presidente Mohammed Ben Abbas. Si bien las instituciones francesas se han islamizado en forma progresiva, todo ello se ha hecho con todo escrúpulo democrático y constitucional. La Francia de los Hermanos Musulmanes no ha pasado por la cimitarra: ha ido de la ley a la ley. Todo esto, por cierto, con el auspicio del progresismo –la Francia mahometana es el vivo reflejo de la política de las identidades– y de la bienpensante

centroderecha, en ardiente esperanza de diálogo y acuerdos.

Francia, por cierto, sigue a la fecha de hoy más o menos igual. Los liberales gobernantes han podido salir airoso de las varias huelgas, deporte nacional del país. Marine Le Pen está a dos alegatos de ser llevada a la cárcel pública y su padre, enterrado. En cuanto a la islamización, avanza no menos que en otros lugares de Europa.

Resulta injusto juzgar las ucronías; y más aún, imputarle los sentimientos de los narradores a sus autores. Pero con Houellebecq –en quien ambas fronteras se difuminan– parece un juego más provechoso. Particularmente, pues todo en *Sumisión* es una apuesta por la rendición y la falta de reacción.

Bien podría decirse que en el tiempo intermedio han pasado cosas. Sus pronósticos contrastan con un movimiento inusitado. Tanto es así que ya sería difícil calificarlo de mero margen o minoría: está a la orden del día, grita, se impone, gobierna los países. No es posible hacer de cuentas que no ha pasado nada.

A partir de esta reacción inusitada, hay ciertas fechorías que ya no resultan impunes.

El término *cultura woke* –bolsillo de payaso en que cabe todo lo que tiene cara de izquierdista– es moneda corriente. Cualquier hijo de vecino profita del forado atroz que hay entre el pueblo y sus representantes, para lo cual adquiere un micrófono y un aro de luz en cómodas cuotas. Las posiciones autoritarias ya no están tan proscritas. La confianza en la democracia disminuye –a la vez que, paradójicamente, todo este movimiento no es más que la radicalización de la misma–.

Pero ante todo, una actitud confrontacional es hoy valorada y celebrada. Ametrallar con verdades a quemarropa, restaurar con la nostalgia, celebrar la masculinidad, desconfiar del proyecto humanista del siglo XX. Tras décadas de marasmo cultural y condescendencia, parece que hoy –sí que sí– la rebeldía está del otro lado. Que hablar de guerra cultural ya no parece un tópico estrambótico. Es como si, de pronto, hubiese una generación con ánimo de pararse a repartir combos. Esta reacción, por cierto, tiene su propio lenguaje. Y hay una noción que sobresale y parece condensar todo lo anterior.

Sobre el concepto de lo *basado* podría escribirse mucho más que este exiguo artículo. No tanto por sus orígenes, que remiten al rap de comienzos de la década pasada¹, sino más bien por su contenido presente. Sorprende que respecto de este término clave de las subculturas de internet² se diga poco y nada a nivel académico. Algunos sitios sin pretensiones hacen una interesante línea de tiempo sobre la palabra y sus usos³. A pesar de que sus límites son borrosos y es, en principio, un concepto ecuménico, se le suele ligar al espíritu reaccionario y en general, a su uso por las nuevas derechas.

Algunos estudios que realizaron análisis de datos demuestran que su uso explota definitivamente en 2020. No sólo es un concepto más maleable, sino que también se le puede usar en conjunción con otras palabras o en oposición a otras⁴.

Pues bien, es *basado* aquel que rompe con la corrección política, que provoca escándalo por manifestar lo que hasta ayer estaba proscrito. *Basarse* no es pura irreverencia gratuita, sino que correr a la vez con las consecuencias peligrosas de enfrentarse al discurso hegemónico. Una actitud *basada* es pasional, es sanguínea; y aunque con ella se pretendan defender “las verdades”, en realidad su uso no depende de la verificación ni de los juicios de verdad. El basado no necesita apoyarse en cifras, no necesita de comprobaciones abstractas, en la medida en que busque imperar con afirmaciones hechas *por sí y ante sí*. Esto, en sí mismo, parecería como una actitud admirable y replicable.

En “*Based and confused*”, uno de los pocos artículos científicos sobre el tema, Sal Hagen y Daniël de Zeeuw califican el uso del concepto *basado* como “ideología semiótica”. Se trataría de un concepto metalingüístico que produce efectos en el mundo real. Particularmente, de “*canalizar diferentes significados para seleccionar audiencias, o reducir el umbral inconsciente de aceptación de ciertas ideas, respectivamente*”⁵. Un juego de lenguaje codificado, que permitiría que ciertas prácticas subculturales fomenten la radicalización de la política.

El *basadismo* encierra, si se quiere, una actitud romántica y voluntarista; que apela a la potencia de sí misma, sin necesaria referencia al objeto que

1 Su origen sería de un rapero norteamericano para quien ser basado “significa ser tú mismo, no estar asustado de lo que la gente piense de ti [...] empecé a abrazarlo y a decir, ‘sí, soy basado’, haciéndolo propio”. En: “Lil B Talks Getting Sucker Punched, Gay Rumors, & Drake Envy”. *Complex* (9 de junio de 2010). Traducción libre.

2 Nos referimos a sitios como 4chan.

3 Se puede visitar en <https://knowyourmeme.com/memes/based#fn1>

4 Como destacan Hagen y de Zeeuw, *based* es usado conjuntamente con *redpilled*, en referencia a la película *Matrix*. Así, alguien ‘*based and redpilled*’ es alguien que se ha desengañado y, por tanto, puede decir verdades sin ambages. Al mismo tiempo, quien es *basado* no puede –por antonomasia– ser *cringe*, porque este último provoca vergüenza ajena por lo cándida e ingenua de sus posiciones o comportamientos [Hagen y de Zeeuw (2023): “Based and confused: Tracing the political connotations of a memetic phrase across the web”. En: *Big Data and Society*. DOI: 10.1177/20539517231163175, p. 7].

5 Hagen y de Zeeuw (2023): “Based and confused: Tracing the political connotations of a memetic phrase across the web”. En: *Big Data and Society*. DOI: 10.1177/20539517231163175, p. 4.

dice defender. Dicho de otra manera: lo basado es la actitud desenfadada, no necesariamente el fenómeno que exalta. Salvar Occidente, exaltar el Imperio Romano, volver a la familia tradicional y defender la monogamia son todos tópicos *basadísimos*. Internet se llenó de *tradwives*, de paladines de la ortodoxia, de nuevos referentes de la masculinidad⁶ y hasta de cultores de la estética *yuppie* de los años ochenta.

Al contrario de lo que pueda pensarse, el *basadismo* no es garantía de que exista subterráneamente una contrarrevolución cultural. Porque es posible señalar que el *basadismo* nace de los entresijos de la misma posmodernidad. Nace en su contexto: no le puede escapar. Hasta cierto punto, esta resistencia también bebe de las mismas tácticas y estrategias; y por tanto, puede verse constreñida por los mismos problemas y limitaciones.

Primero, y como ya hemos advertido, una resistencia *basada* puede consistir en un ejercicio posfundacional (paradojalmente, pues “basado” significa literalmente reposar sobre algún fundamento). Si lo basado consiste en la experiencia y exaltación de la audacia –en sí misma, en forma inmanente–, la apelación al fundamento último se hace secundaria o incluso prescindible. Y en tal sentido es también un giro nihilista. De allí que no sorprenda que el *basadismo* apele a la subjetividad radical en un sentido semejante al de la política identitaria, como único soporte ante el mundo.

Segundo, en este mismo orden de ideas, es como si las temáticas agrupables en lo basado aprovecharan también el paraguas de los *saberes sometidos*. El posestructuralismo, que bregó por la abrogación de los binarios y la deconstrucción de los grandes relatos, produjo a nivel práctico la emergencia de una nueva abundancia de discurso. Cuando las mismas copan y saturan todos los espacios, se invierten entonces margen y norma. Lo que algún día fue subordinado, hoy es hegemónico y se sirve de las herramientas del poder. Es *basado*, entonces,

querer situarse del lado del nuevo margen y explotar todas las contradicciones y contrariedades de ese nuevo gran metarrelato universalista. Pero ello no hace más que legitimar lo primero.

Tercero, lo *basado* es fruto de un ejercicio performático. Se es basado por el hecho de serlo, y el hecho de ser *basado* es un desafío o provocación en sí misma, sin referencia a aquello en lo que se basa o justifica. Y es justamente el meme como soporte el que posibilita mejor la repetición de conceptos simples a lo largo del tiempo.

Lo *basado* no es un concepto propio de la ultraderecha, como podría pensarse –basados hay de izquierda y derecha. Es, sin embargo, un término síntesis de una determinada estructura de reacción y resistencia donde antes no la había. Por ello, el hecho de que hoy se hable de una “restauración” o “regresión” conservadora a secas debe ser tomado con el mayor beneficio de inventario. Cuánto haya en ella de *performance* y cuánto de sustancia es algo que el tiempo dirá.

Tampoco sabemos cuánto de esta reacción Houellebecq asume como propia y hasta qué punto pueda achacársele haber sido uno de los adalides de la misma. Su prosa, sin embargo, sigue siendo igual de radicalizante como lo era entonces.

De hecho, a Houellebecq la cultura oficial lo tiene cancelado. En 2023, el periodista François Krug publicó *Reacciones Francesas*, una especie de *Index librorum prohibitorum* que declara anatema a los intelectuales supuestamente proclives a la reacción contemporánea. En rigor, es una investigación que ahonda en los vínculos de estos con movimientos sospechosos. En una entrevista del año pasado⁷, Krug denunció a Michel Houellebecq por codearse con la Acción Francesa. Dijo de éste, entre otras cosas, que era católico, monarquista, que lo seducía la misa en latín, la flor de lis y el folclor.

Basado. 

6 Este es un asunto que, en sí mismo, debe ser analizado con el mayor celo posible, en este foro y en otros (N. del A.)

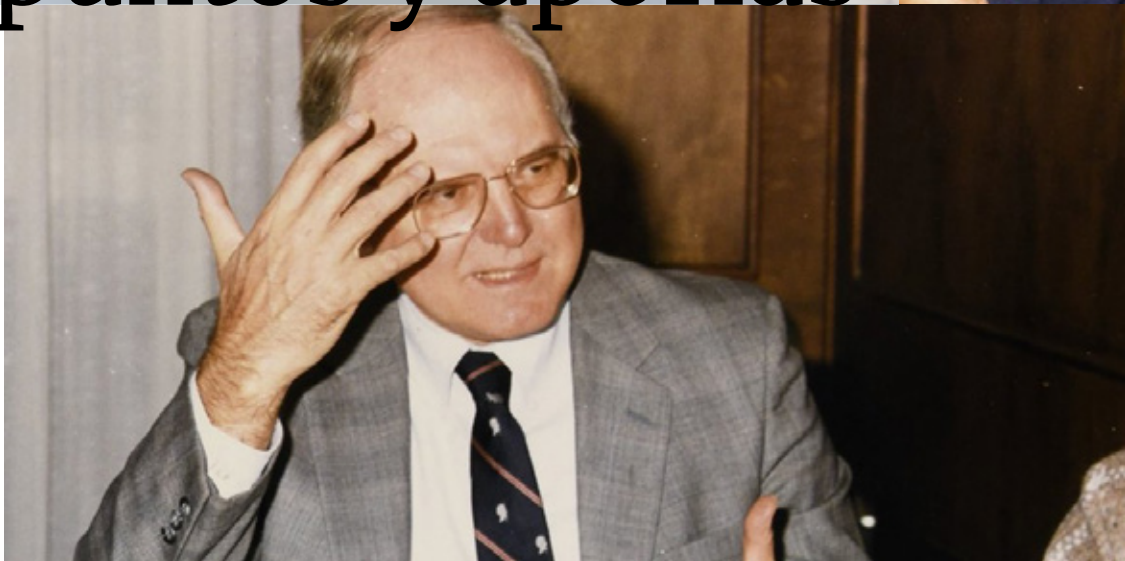
7 François Krug : “La guerre culturelle est au centre de la stratégie de l’extrême droite”. *Les Inrockuptibles* (12 de junio de 2024).



VICENTE
HARGOUS



Liberalconservadurismo: contrapuntos y aporías



VICENTE HARGOUS

Abogado del área de investigación de la Corporación
Comunidad y Justicia.

Algunos intelectuales públicos chilenos han señalado que en la derecha existen diversas “almas”, marcos conceptuales desde los cuales se realiza la comprensión política, y una particularmente relevante en el caso chileno desde la transición es la liberal-conservadora. En el contexto del triunfo de Estados Unidos en la guerra fría, se quiso dar legitimidad al nuevo modelo de desarrollo importando referentes del norte, dejando en cierta medida de lado a las figuras que en nuestra tradición estaban llamadas a inspirar la política de quienes se opusieron a la izquierda (tales como Eyzaguirre, Góngora y Edwards). Lo vemos claramente en la identidad de la UDI de fines de los noventa: el “chicago-gremialismo”, como dijo Novoa. El propio Jaime Guzmán tenía, según se cuenta de él en el ocaso de su vida, una verdadera fijación por la difusión de la obra *El espíritu del capitalismo democrático*, del autor católico Michael Novak. Y hoy la fusión de “conservadurismo moral” y “liberalismo económico” todavía está presente: varias figuras en la centro-derecha chilena que defienden posturas llamadas “conservadoras” dicen

defender las “ideas de la libertad”, y esta retórica parece incluso haberse potenciado en el Partido Republicano: una derecha que mira a Estados Unidos, que aboga por una liberalización económica fuerte y, a la vez, que defiende ciertas costumbres e instituciones sociales –especialmente la familia fundada en el matrimonio– que garantizarían las condiciones de posibilidad para lo que el liberalismo llama “sociedad libre” (aunque dudo que exista consenso dentro del mundo liberal acerca de qué significa eso).

Se podrían tomar muchos puntos de partida para una reflexión crítica sobre qué significa ser liberalconservador. Para efectos de esta columna, quizás baste con referirnos al libro *Una defensa del liberalismo conservador* (Unión Editorial, 2018), de Francisco José Contreras. Él es un reconocido catedrático de Filosofía del Derecho, que además ha entrado en la arena política, como diputado de Vox en las Cortes Generales. Para quien quiera comprender la *forma mentis* de esta perspectiva, el libro constituye una síntesis notable de sus postulados: en breves páginas retrata claramente



Una defensa del liberalismo conservador
Francisco José Contreras
Unión Editorial, 2018
170 páginas

cómo el liberalismo conservador se entiende a sí mismo, mencionando a prácticamente todos los referentes intelectuales relevantes para esta corriente (también a los que no se dicen conservadores), con citas que la retratan —desde Hayek, pasando por los llamados “padres fundadores” de Estados Unidos, hasta Novak—, llegando además a sostener que esta sería el liberalismo en su estado puro original. Contreras muestra a autores como Locke, Montesquieu o Smith afirmando ideas que hoy consideraríamos “conservadoras”, y así muestra cómo los liberalconservadores interpretan a los clásicos del liberalismo. Aunque el tono y los supuestos del libro parecen hablarle a un público muy acotado, que ni es crítico de la tradición liberal ni de las posturas conservadoras (en ocasiones parece más un manual de formación que una defensa), justamente por eso es útil para efectos de esta columna. Es verdad que es un poco reduccionista pretender abordar el liberalismo conservador únicamente desde un libro determinado: nuestra intención no es abarcarlo todo, sino únicamente mostrar la deficiencia del uso de etiquetas sin matices y, por otro lado, dar cuenta de las incoherencias que se pueden ver en la ideología liberal conservadora.

Pareciera que en ciertas órbitas liberales existe una suerte de obsesión por las etiquetas, donde parece tener prioridad el *ser llamado* “liberal” por sobre las premisas afirmadas y su conveniencia en la política concreta. Este libro cae en este problema: está marcado por un tono ligeramente apologético que parece tener cierto complejo por *ser catalogado* como no liberal. En ese sentido, hay un énfasis muy claro en la descripción de las etiquetas, con definiciones dadas por el propio autor o tomadas de otros, acerca de qué significa ser “liberal” (o “libertario”, o “conservador”) y qué no. No obstante, la

selección de tales definiciones hasta cierto punto parece algo antojadiza, al igual que la de las citas que el autor hace de textos liberales, y pareciera que esto suele ocurrir a quienes pretenden a la vez defender el capitalismo y una antropología cristiana. En efecto, el autor revela así uno de los puntos ciegos del liberalconservadurismo: omite la evolución que ha tenido la tradición liberal –o más bien, prefiere catalogar como “libertaria” dicha evolución–, y por ende le resta importancia a las premisas individualistas ya incoadas en el liberalismo primigenio, buscando separarse de las consecuencias progresistas que hoy vemos allí donde el liberalismo ha calado hondo. Como dijera Cristóbal Bellolio en un debate similar en Chile: quien busca imponer al mundo liberal las premisas puritanas del liberalismo clásico parece creer “que el liberalismo se quedó pegado en las pelucas que reconoce añorar”¹.

Volviendo al problema de la defensa irrestricta de la etiqueta del liberalismo, pareciera que el autor construye una suerte de hombre de paja al revés, donde ser liberal (clásico) significa ser conservador, ser (neo)conservador significa ser un liberal razonable, y esta sería la única alternativa política decente. Todos los liberales y los no progresistas deberían, así, reconocerse liberalconservadores, pues Contreras opone esta visión por un lado al “libertarianismo” (progresista), y por otro lado a “una sociedad pétreamente tradicionalista”². En ocasiones, en el libro no se explicitan las diferencias entre un “conservador” y un postliberal, como ocurre con su propuesta de un “liberalismo perfeccionista”, que en abstracto no parece muy diferente de

los postulados de un Vermeule³, un Pappin⁴ o un Deneen⁵, al reconocer que no existe la neutralidad del Estado en materias morales, tesis en clara contradicción con la premisa enunciada por Kukathas en *El archipiélago liberal*: “la esfera política tiene prioridad sobre la esfera moral”⁶. Si ese es el tronco del liberalismo, entonces un conservador no tendría nada que hacer allí. Y sin embargo, Contreras a la vez parece mirar con desprecio las posturas propias de una derecha que se considere no liberal o no economicista. Algo similar podría decirse respecto del modo en que pasa por encima de las diferencias entre un liberal clásico como Locke, un liberal contemporáneo como Hayek y un conservador como Novak. Lo mismo ocurre con la forzada semejanza que pretende con Hayek, en un curioso intento de atacarlo para defenderlo, criticando su obra *Por qué no soy conservador*, donde le resta importancia a las omisiones de Hayek respecto de materiales de moral sexual y le da importancia a ciertas afirmaciones que en su época eran sentido común compartido incluso por muchos socialistas. Más allá de los términos, ¿no sería razonable cuestionar ciertos relatos economicistas del mundo liberal?, ¿no es verdad que en ocasiones en materias económicas es precisamente donde es más urgente evaluar la moralidad de ciertas conductas humanas?, ¿no es cierto acaso que cada acto libre en el mercado es susceptible de ser juzgado como justo o injusto? El asunto, desde ese punto de vista, no se encuentra en ser “conservador en lo moral” y “liberal en lo económico”, sino en lo cuestionable

1 Bellolio, Cristóbal: “El derecho a morir”, *The Clinic*, 09-03-2018.

2 Contreras, Francisco José: *Una defensa del liberalismo conservador*. Unión Editorial. 2018. p. 118.

3 Cfr. Vermeule, Adrian: *Common Good Constitutionalism*. Polity Press. 2022. *Passim*.

4 Cfr. Pappin, Gladden: “From Conservatism to Postliberalism: The Right after 2020”. *American Affairs*, vol. 4, N°3. 189-206. 2020. *Passim*.

5 Cfr. Deneen, Patrick: *Regime Change*. Forum. 2023. *Passim*.

6 Kukathas, Chandran: *El archipiélago liberal*. FPP. 2022.

que es la premisa de que la economía es amoral, o que la moral no tiene nada que ver con la política.

Desde este punto de vista, habría que preguntarse por las tesis fundacionales del liberalismo clásico (que los que se autodenominan liberal conservadores buscan aceptar), para ver si han sobrevivido al paso de los siglos. Parece al menos defendible sostener que no han permanecido incólumes. La reducción de la esfera política a la meramente económica, la atomización derivada de una comprensión individualista del orden social, la promoción de un sistema cuyos engranajes son la codicia y el egoísmo (al despuntar el pensamiento capitalista se sostenía que los vicios privados serían públicamente convenientes⁷)... Todo esto parece que ha traído algo más que riqueza. ¿No tendrá todo eso algo que ver con el debilitamiento del principio de autoridad, con la ausencia de una sociedad armónicamente articulada, con la pérdida de sentido en occidente denunciada por Aleksandr Solzhenitsyn⁸? Si vamos a los autores liberales que el mundo “conservador” busca rescatar, aunque afirmaban ciertas tesis básicas para un cristiano (como la creencia en Dios en el caso de Locke o en cierto orden moral en el caso de Hayek), varios de ellos ya sostenían posturas que para un conservador probablemente podrían ser incómodas (algunas de esas tesis problemáticas sí las reconoce el ex parlamentario español), como el materialismo de Hobbes, la autonomía sobre la propia vida de Montesquieu (que incluso defendía la legitimidad del suicidio: un matiz no menor cara al debate sobre la eutanasia) o la reducción

del problema de la pobreza únicamente a la falta de laboriosidad en Locke (en su *Essay on the Poor Law* atribuye este fenómeno únicamente a la corrupción de las costumbres y la falta de disciplina). Tenían puntos en común con el mundo conservador de hoy, como señala Contreras, pero están lejos de haber defendido sistemas coherentes para un cristiano.


A esto se suma el hecho de que la mayoría de los liberales de hoy probablemente rechazarían posturas hoy polémicas de los liberales clásicos, y tal vez no tanto por razones sustantivas, sino sobre todo porque en esa época no eran temas en debate: eran asuntos que no eran políticamente relevantes, y por eso resulta anacrónico o improcedente trasladar así nada más las discusiones a otra época, como si no se dieran en un contexto histórico, como si en la política no fuese relevante la ubicación topográfica dentro de un espectro político y, sobre todo, como si las premisas que legitiman hoy las posturas que el autor llama “libertarias” no fuesen en el fondo las mismas que ya sostenían los liberales clásicos, sólo que ellos no las habrían llevado hasta las últimas consecuencias.

Uno de los posibles puntos ciegos de este “liberalismo conservador” es el del liberalismo económico. El libro de Contreras también sirve de ejemplo en esta materia. Es frecuente que los liberalconservadores asuman –como parece ocurrir con el autor– que “capitalismo” es equivalente a “libre mercado”, como si la propiedad y la circulación de los bienes no hubiesen existido antes de la emergencia social del capitalismo. El libro omite todos los matices respecto de razonables equilibrios que se han planteado en materias de intervención estatal en la economía –por ejemplo, mediante una regulación que permita la coordinación

7 Vid. Hirschman, Albert: *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Capitán Swing. 2014. Passim.

8 Cfr. Solzhenitsyn, Aleksandr: “A World Split Apart”. Commencement Address, Harvard University. June 8. 1978. Disponible en <https://www.solzhenitsyncenter.org/a-world-split-apart> (consultado el 28 de marzo de 2025).

desde abajo al estilo de Ostrom⁹—, como si la única alternativa al capitalismo puro fuese el socialismo, o como si el capitalismo salvaje no hubiese recibido ninguna crítica que no sea la marxista.

Más allá de las simplificaciones que se ven en la obra (muchas de las cuales podrían atribuirse a la extensión), quizás lo relevante sería preguntarse qué es lo que realmente se busca: ¿una respuesta frente a los socialismos reales del siglo XX?, ¿un relato político para nuestra época?, ¿una tesis filosófico-política sólida? Asumiendo premisas propias de un creyente, en ocasiones el libro parece insinuar ciertos argumentos que apoyarían las tesis conservadoras de modo utilitario. Pero la familia no es importante porque el mercado no funciona sin ella, sino que es la economía la que debería estar al servicio de la familia. La religión no es importante porque con ella los ciudadanos son honestos en los negocios, sino que la verdad trascendente debe iluminar todos los aspectos de la vida. El bien común no es un mero instrumento al servicio del individuo, sino que cada uno está llamado a alcanzar su plenitud terrena en la vida comunitaria por y para los demás... y ciertamente, a realizar más allá de esta vida y de los bienes materiales su propia vocación como persona creada desde y para el don. 

“¿No sería razonable cuestionar ciertos relatos economicistas del mundo liberal?, ¿no es verdad que en ocasiones en materias económicas es precisamente donde es más urgente evaluar la moralidad de ciertas conductas humanas?, ¿no es cierto acaso que cada acto libre en el mercado es susceptible de ser juzgado como justo o injusto? El asunto, desde ese punto de vista, no se encuentra en ser “conservador en lo moral” y “liberal en lo económico”, sino en lo cuestionable que es la premisa de que la economía es amoral, o que la moral no tiene nada que ver con la política.”

9 Cfr. Ostrom, Elinor: *Governing the Commons*. Cambridge. 2015. *Pas-sim*.



MACARENA
BRITO



Dignitas Infinita: Una Forma de Libertad Fundada en la Dignidad Humana

Dignitas Infinita es una actualización enmarcada en un contexto histórico y cultural particular, caracterizado por las fuerzas de la globalización, la secularización y la fragmentación cultural. Desde esta perspectiva, es imperativo para la Iglesia reiterar principios éticos fundamentales que propicien una convivencia equitativa y pacífica. La dignidad humana es el punto de referencia común, el principio guía, para conducir todos los sistemas políticos, económicos y sociales.

Dignitas infinita ha tenido un largo período de maduración. Sin embargo, tras el revuelo provocado por *Fiducia Supplicans*, el texto sobre las bendiciones publicado por este mismo dicasterio en diciembre de 2023¹, esta síntesis teológica y pastoral sobre la noción de la dignidad común de toda persona debería más bien unir a la comunidad católica.

Desde el Concilio Vaticano II, pasando por todos los Papas hasta Francisco, la defensa de este principio antropológico del magisterio es una guía del catolicismo. En su momento, iniciativas como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, marcaron un reconocimiento global de la dignidad humana que se fue debilitando con el paso del tiempo. Aunque ha sido un largo proceso que surja claramente en el discurso teológico, y que ha sido especialmente mal definida desde un punto de vista jurídico, es de urgencia inmediata articular su significado para un tiempo en el que ha llegado a ser amenazada por una forma de disolución intelectual dentro de sociedades materiales cada vez más individualistas y relativistas. Desde una perspectiva pastoral, *Dignitas Infinita* es también un llamado doctrinal a todas las personas que, por experiencia, saben que defender como principio la dignidad de cada ser humano es indispensable para garantizar que una sociedad siga siendo justa y acogedora.

¹ “*Fiducia Supplicans*” generó un impacto mediático al ser publicado, dado que aborda una temática altamente sensible para la Iglesia y la sociedad; la bendición de parejas en situación irregular y del mismo sexo. Esto trajo consigo diversas reacciones tanto positivas en ciertos grupos como negativas en otros.

Su proceso de elaboración comenzó a raíz de un congreso que tuvo lugar en Roma en marzo de 2019, varias versiones de un texto han sido trabajadas, evaluadas y actualizadas. Sin duda, la pandemia de COVID-19 retrasó el movimiento general. A principios de 2023 el texto estaba casi terminado, sin embargo, el Papa Francisco señaló que debían incluirse temas concretos para mostrar todos los retos de la defensa de la dignidad humana hoy. Se entiende que los cinco años de elaboración de *Dignitas infinita*, en el que hubo un trabajo de ida y vuelta entre diferentes instancias “nos permite comprender que estamos ante un documento que, debido a la seriedad y centralidad de la cuestión de la dignidad en el pensamiento cristiano, necesitó un considerable proceso de maduración para llegar a la redacción final”.²

A lo largo del documento, se ilumina la comprensión profunda de la dignidad humana, la cual es el núcleo esencial del documento como una perspectiva para entender la libertad y su ejercicio en el mundo actual. Partiendo de la base de la Doctrina Social de la Iglesia, entra en diálogo con la visión contemporánea dominante de la libertad cimentada en la comprensión del individuo como un sujeto que ejerce su autonomía sin restricciones, enfatizando la importancia del respeto intrínseco por la dignidad de cada persona humana como el motor detrás de la verdadera libertad.

La idea de la dignidad humana tiene su fundamento en la frase bíblica, que todos los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios (Gén 1:27). La implicación de este fundamento teológico es que la dignidad no es otorgada por la sociedad ni depende de las capacidades individuales; es una cualidad intrínseca que cada ser humano posee en razón de ser alguien y no algo. La Iglesia enseña que esta dignidad es “bondad infinita”, porque no solo refleja el valor intrínseco del ser humano, sino también su destino eterno: participar en la vida divina.

Desde esta perspectiva, el significado de la dignidad humana se mueve más allá de las cajas monetarias o utilitaristas en las que intenta colocarlo la sociedad moderna. En oposición a un discurso que con demasiada frecuencia pesa el valor de las personas según su eficacia, su poder, su utilidad, el documento afirma que toda vida humana tiene un valor, sin importar la situación social, económica o biológica de alguien. Este es un mensaje que es especialmente pertinente hoy, ya que la ciencia y la tecnología nos han superado y planteado cuestiones éticas sobre lo que se debería o no hacer tanto al comienzo como al final de la vida.

Desde esta base, el documento elabora una visión de libertad según la enseñanza cristiana, que sostiene que no es hacer lo que uno quiere sin restricciones, sino vivir según la verdad del ser humano. Esta verdad, que puede conocerse a través de la razón e iluminarse a través de la fe, lleva a la persona hacia el bien y hace posibles relaciones de justicia y solidaridad.

En este marco, la libertad no es un fin en sí mismo ni un derecho absoluto, sino un medio para responder a la vocación última del ser humano: amar. De esta manera, el ejercicio de la libertad debe estar intrínsecamente ligado al respeto y la promoción de la dignidad de todas las personas, rechazando cualquier forma de opresión, discriminación o explotación. Este enfoque ético tiene implicaciones significativas tanto en el plano individual como en el social, desde la defensa de los derechos fundamentales hasta la construcción de una cultura que valore la vida en todas sus etapas.

Dignitas infinita termina con un llamado a la acción para los gobiernos, instituciones y ciudadanos. Primero, enfatizando el papel de la educación en el reconocimiento de la dignidad; fomentando una educación más allá de los prejuicios y estereotipos. Segundo, suspiros para sistemas sociales y políticos que den voz y motive a los derechos básicos de cada persona, asegurando el acceso a bienes básicos. También destaca un compromiso con la

2 Víctor Manuel Card. Fernández, “Dignitas Infinita” (2024) pág. 2

“El significado de la dignidad humana se mueve más allá de las cajas monetarias o utilitaristas en las que intenta colocarlo la sociedad moderna. En oposición a un discurso que con demasiada frecuencia pesa el valor de las personas según su eficacia, su poder, su utilidad, el documento afirma que toda vida humana tiene un valor, sin importar la situación social, económica o biológica de alguien.”

vida desde la concepción hasta la muerte natural, rechazando el aborto, la eutanasia o la trata de personas. Por último, promueve el diálogo interreligioso e intercultural como una forma fundamental para construir la coexistencia pacífica fundada en la base del respeto mutuo.

Este documento sostiene la noción de la dignidad humana como un principio moral indispensable y ofrece una concepción de la libertad que reconcilia la justicia con el amor y la verdad. En la actualidad donde a menudo la justicia puede percibirse como un ejercicio frío y meramente normativo, y el amor como un sentimiento desligado de las exigencias de la verdad, la propuesta de la Iglesia busca armonizar estos valores esenciales. La justicia, para ser auténtica, no puede reducirse a la aplicación impersonal de normas; debe estar iluminada por la verdad sobre la persona y animada por el amor, que humaniza y da sentido a las relaciones sociales. Del mismo modo, el amor sin justicia corre el riesgo de volverse sentimentalismo vacío, y la verdad sin amor puede transformarse en rigidez implacable. Al articular esta visión, la Iglesia invita a todos los actores sociales a construir espacios donde cada persona pueda vivir plenamente conforme a su dignidad, promoviendo estructuras y culturas que reflejen esta integración armónica de justicia, amor y verdad. ⁸⁷



IGNACIA
ARZE



Diálogo, Libertad y Misión: El Legado de *Gaudium et Spes* a 60 Años

El 7 de diciembre de 1965, al cierre del Concilio Vaticano II, se promulgó la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, un documento que revolucionó la relación entre la Iglesia y el mundo contemporáneo. En sus páginas, la Iglesia no solo expresa su cercanía con las alegrías y dificultades de la humanidad, sino que también reafirma su propia misión evangelizadora en un contexto de profundas transformaciones sociales y culturales. Sesenta años después, la vigencia de *Gaudium et Spes* sigue siendo innegable, especialmente en su comprensión de la libertad y su llamado a la Iglesia a responder a las mociones del Espíritu, discerniendo con responsabilidad los acontecimientos de cada época (GS 11). Su enfoque dialogante y dinámico permite que sus enseñanzas continúen siendo una guía relevante para la acción eclesial en el mundo actual.

Uno de los elementos más significativos de *Gaudium et Spes* es su reconocimiento del dinamismo del mundo y de la necesidad de que la Iglesia dialogue con él desde una perspectiva siempre renovada (GS 40). En lugar de situarse en una posición de condena o rechazo, la Iglesia se presenta como

un interlocutor comprometido con la historia y la realidad de los pueblos (GS 44).

Además, el documento no propone medidas evangelizadoras estáticas e incompatibles con el devenir de la sociedad, sino que promueve una aproximación dialógica que permite responder tanto a los desafíos de su tiempo como a los contemporáneos. Este enfoque dinámico favorece una interpretación de la misión de la Iglesia que en sus formas se adapta a las realidades cambiantes de cada contexto histórico, sin perder su fidelidad al Evangelio. En este sentido, es clave el discernimiento eclesial, permitiendo que mediante la escucha activa a todos los hombres y por sobre todo al Espíritu, la Iglesia responda atinentemente a los problemas contemporáneos, en lugar de aferrarse a modelos inmutables que podrían quedar obsoletos.

En este contexto, la Iglesia es llamada a ser un signo de esperanza, promoviendo la libertad y la solidaridad, y denunciando aquellas estructuras que atentan contra la dignidad de las personas. A través de este compromiso, el documento reafirma que la evangelización no es un acto aislado,

sino que es parte del ser de la Iglesia que se realiza en estrecha relación con la historia y la cultura de cada persona.

Efectivamente, un segundo elemento significativo dentro del documento es el concepto de libertad, entendido no solo como una facultad individual, sino como una dimensión esencial que se despliega y se plenifica en la relación con otros (GS 12). La constitución pastoral sostiene que la libertad es un don de Dios que debe ser promovido y defendido, tanto en el ámbito religioso como en el político y económico. Sin embargo, advierte sobre los peligros del relativismo y del abuso de la libertad cuando esta se desvincula de la verdad y pretende el hombre mediante ella “alcanzar su propio fin al margen de Dios” (GS 12).

Mientras actualmente la libertad es muchas veces interpretada desde una perspectiva individualista, *Gaudium et Spes* ofrece una visión consoladora de ella, ya que propone la libertad como algo que va más allá de una mera elección entre dos alternativas, mostrando la verdadera libertad como una adhesión total y libre al Creador que luego se manifestará en elecciones concretas (GS 17). Es por esto que la Iglesia, fiel a su misión y desde su carácter dialogante, está llamada a recordar que la verdadera libertad no puede desvincularse de la verdad ni del compromiso con los demás, y que su promoción debe ser un ejercicio dinámico de discernimiento que permita responder a los cambios sociales desde esta íntima unión con Dios.


El contexto chileno presenta diversos desafíos que permiten constatar la actualidad de *Gaudium et Spes*; la creciente crisis de representatividad,

la desconfianza en las instituciones, la pérdida de sentido, entre muchos otros interpelan a nuestra Iglesia. En este sentido, el llamado del documento a una presencia activa en el mundo se vuelve urgente: la Iglesia no puede limitarse a un discurso interno, sino que debe ser un agente de transformación y reconciliación. Para ello, su enfoque dialógico y de salida es crucial, ya que le permite construir puentes y ofrecer respuestas que no sean impuestas, sino fruto del encuentro con la sociedad. Algunas claves como la defensa de la dignidad de cada persona, el llamado a un redescubrimiento de la libertad y la escucha atenta a las necesidades de

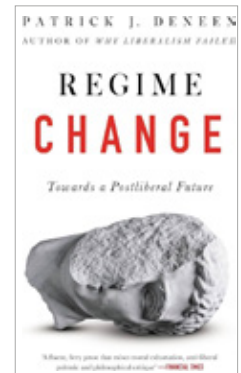
cada contexto son elementos esenciales para responder a los desafíos actuales.

Finalmente, a sesenta años de su publicación, podemos afirmar que *Gaudium et Spes* sigue siendo un faro que ilumina la misión de la Iglesia en el mundo. Su llamado a la verdadera libertad, el diálogo y el redescubrimiento de las formas evangelizadoras resuena con

“La Iglesia es llamada a ser un signo de esperanza, promoviendo la libertad y la solidaridad, y denunciando aquellas estructuras que atentan contra la dignidad de las personas. A través de este compromiso, el documento reafirma que la evangelización no es un acto aislado, sino que es parte del ser de la Iglesia que se realiza en estrecha relación con la historia y la cultura de cada persona.”

fuerza en el Chile de hoy, donde la sociedad busca nuevas formas de convivencia y justicia social. La Iglesia, lejos de aislarse, está invitada a ser parte activa de este proceso, testimoniando con su acción y palabra el mensaje evangélico en medio de los desafíos contemporáneos. No obstante, este compromiso debe realizarse siempre desde su misión específica, es decir, como testigo del Evangelio y servidora del Reino de Dios. En este sentido la vigencia de *Gaudium et Spes* radica en su capacidad de seguir iluminando en el mundo actual a través de un discernimiento constante y un diálogo abierto que permitan encarnar el Evangelio en cada tiempo y realidad. 

Conservadurismo del bien común: una alternativa posliberal



FELIPE TORREALBA

Profesor de inglés y magíster en lingüística inglesa.
Editor y traductor en Editorial Katankura

Regime Change: Toward a Postliberal Future

Patrick J. Deneen

(Sentinel, 2023)

288 páginas

Dividido en tres partes que abarcan en total siete capítulos, *Cambio de régimen* (2023) del estadounidense Patrick J. Deneen es, en primerísimo lugar, una extensión de la perspicaz crítica a *la prioridad del progreso* del orden liberal que impresionó en su anterior ensayo *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* (2018). En dicho libro, el académico de ciencia política de la Universidad de Notre Dame entendió el liberalismo en un sentido filosófico como una tradición que piensa a los seres humanos como células autónomas, sin trabas ni ataduras, que no están limitadas de modo alguno por formas de identidad no elegidas, y cuyo éxito explicaba su fracaso. Ahora, en 2023, el autor además traza una teoría política y aboga por una solución, a la que responde el provocativo título completo *Cambio de régimen: Hacia un futuro posliberal*: la creación de un orden posliberal en el cual se supere la división entre “los muchos” y “los pocos”, inherente al mundo moderno, mediante la recuperación de la tradición clásica de la “constitución mixta”, en la cual ambas clases se mezclarían.

En la primera parte del libro, de dos capítulos, Deneen aborda la situación actual que denomina “guerra civil fría”, describiendo el fin del liberalismo, por un lado, y la élite del poder, por el otro. Tras la aprobación del Brexit, la elección de Donald

Trump y —aunque sin enumerarlos— el auge de los partidos populistas en toda Europa, el estadounidense diagnostica que el liberalismo está en crisis, lo cual puede resumirse en la fórmula: “las élites contra el pueblo; los populistas contra la nueva aristocracia” (p. 11). En cuanto a las características de esta nueva clase gobernante, la *laptop class*, el autor menciona su “gerencialismo”, anticipado por el teórico político estadounidense James Burnham en *The Managerial Revolution* (1941); el autoengaño en su oposición al principio de jerarquía y la herencia del estatus; su invocación de la política de la identidad; y el ejercicio del poder gracias al “capital *woke*” en instituciones privadas o semiprivadas tales como universidades, empresas como Amazon, Apple, Google, Meta, Microsoft y Netflix, organizaciones no gubernamentales, medios de comunicación como *The New York Times*, y centros de poder artístico como Hollywood.

En la segunda parte de *Cambio de régimen*, nos hallamos con la tradición que Deneen reivindica, esto es, el conservadurismo del bien común. Eso sí, primero, en el capítulo tres, el autor denuncia que lo que llegó a entenderse como “conservadurismo” en Estados Unidos a partir de la Guerra Fría no era sino una forma de liberalismo clásico combinado con un militarismo anticomunista, que nada te-

nía que ver con la tradición del bien común, y que tomó aspiraciones globales en busca de la creación de mercados globalizados y la extensión del poder de Estados Unidos alrededor del mundo en materias militares, financieras y culturales, al adherir a un excepcionalismo nacional, al progreso, y a un destino manifiesto. En este capítulo además Deneen hace una tipología de las tres principales tradiciones políticas progresistas en oposición al conservadurismo del bien común: el liberalismo clásico (de “derechas”), el liberalismo progresista (de “izquierdas”) y el marxismo, tradiciones que, si bien se desavienen entre sí, a la vez se traslapan porque fomentan formas de *progreso transformativo*, ya sea a través de “los pocos” o “los muchos”. Por ejemplo, el liberalismo clásico, que asocia paradigmáticamente a John Locke, promueve que una nueva élite fomente el progreso económico, mientras que teme a “los muchos” porque los concibe como una fuerza “revolucionaria”. En segundo lugar, en el caso del liberalismo progresista, cuyo progenitor él identifica a John Stuart Mill, y que se entiende primero como una iniciativa nacional, luego internacional y finalmente global, éste fomenta el progreso desde las “élites” en búsqueda de la transformación moral de la humanidad a la vez que ve “al pueblo” como una fuerza conservadora. En lo que respecta al marxismo, Deneen asevera que esta tradición no liberal es el progreso del pueblo; específicamente, la crítica del supuesto progreso del capitalismo en nombre del comunismo, el que a su vez se propone como un mejor progreso. Interesante aquí es el diagnósti-

co común que reconoce Deneen de Marx y Engels y el conservadurismo en cuanto a las condiciones inestables del capitalismo. Con todo, frente a estas tres tradiciones se opone el conservadurismo del bien común, la alternativa no progresista moderna, según la cual la élite trabaja en representación de las preferencias conservadoras de los muchos, y que acentúa la estabilidad, la continuidad generacional y una economía y condiciones sociales que respalden modos de vida tradicionales. Aquí los referentes son, por un lado, británicos: Edmund Burke, Benjamin Disraeli, el “socialismo *tory*”, el distributismo de G. K. Chesterton y Hilaire Belloc, y las filosofías y programas políticos de los *Red Tory* y *Blue Labour*. Por otro lado, estadounidenses: los antifederalistas que escribieron los *Anti-Federalist Papers*, adversarios de la Constitución de los Estados Unidos de 1787, y los movimientos populistas de los siglos XIX y XX rescatados por el historiador social Christopher Lasch.

Aún en la segunda parte, el capítulo cuarto trata de la sabiduría del pueblo, a propósito de la pandemia de COVID-19 que resucitó la brecha entre la experticia y el “sentido común”, y que para el autor deben ser integrados. El quinto aboga por revivir el “régimen mixto” o “constitución mixta”, en la cual “un pueblo virtuoso sólo puede ser mantenido a través de las energías y esfuerzos de una élite virtuosa, y una élite virtuosa debe estar orientada a respaldar las decencias básicas de las personas comunes y corrientes” (p. 124). Dicho de otro modo, el estadounidense aspira a que la *laptop class* re-

nuncie a su *ethos* y se identifique con los valores y necesidades de la clase trabajadora. Asimismo, dicha tradición, nos enseña Deneen, tiene su crédito en pensadores clásicos tales como Aristóteles, Polibio, Santo Tomás de Aquino, Nicolás Maquiavelo, el segundo presidente de los EE.UU. John Adams, y Alexis de Tocqueville.

En la tercera parte y final del ensayo, Deneen responde globalmente a la pregunta leninista sobre qué hay que hacer, dibujando su propuesta “aristopopulista” y un camino hacia la integración posliberal. La fórmula a aplicar es enunciada en el capítulo seis por el autor: *medios maquiavélicos para lograr fines aristotélicos*; a saber, la coerción por parte de la clase trabajadora a las élites para que éstas asuman cualidades genuinas de *aristoi* (“los excelentes”, “los mejores”), cualidades que reflejen el bien común, y por medio de las cuales el pueblo se vea enaltecido. El último capítulo bosqueja una hoja de ruta en cinco esferas críticas para dichos “fines aristotélicos”: (1) la superación del *ethos* individualista y orientado al logro de la “meritocracia”, la cual rechaza la solidaridad; (2) el combate del racismo, producto del “liberalismo sistémico”, mediante una forma beligerante de “aristopopulismo” multirracial; (3) ir más allá del progreso por medio de la integración del *tiempo* en la noción de *continuidad*, que entreteje pasado, presente y futuro; (4) el escepticismo frente a la idea de nación y nacionalismo, por su origen liberal, promoviendo, en su lugar, una nueva forma de integración de lo local, nacional e internacional, es decir, desde las familias y las comunidades a la nación, y de ahí al

mundo; y (5) frente al “wokeísmo” o “liberalismo iliberal”, la integración de la religión entendiendo la política como lugar para la oración; en otras palabras, la superación de la mera oferta de libertad para dar lugar al fortalecimiento de la familia, la comunidad, la iglesia y la herencia cultural desde la política, proveyendo de un horizonte vital de esperanza a las personas comunes y corrientes.

En suma, con 288 páginas, *Cambio de régimen* puede leerse como tres libros en uno. El primero, descollante; el segundo, atractivo; el tercero, exiguo. Empero, al diagnosticar brillantemente la situación actual y reivindicar desde la tradición anglo-estadounidense el *ethos* de la *noblesse oblige* en un conservadurismo del bien común, la secuela de ¿Por qué ha fracasado el liberalismo? debe leerse como contraveneno del mismo: esencialmente, ante las “ideas de la libertad” se opone la enseñanza de que “la libertad no basta”, como escribiera el chileno Juan Enrique Concha en *Cuestiones obreras* (1899). [®]

¿El fin del neoliberalismo en Chile?



MARÍA PAZ GARRIDO

Investigadora del Área Internacional de IdeaPaís



El Proyecto Chile. La historia de los Chicago Boys y el futuro del neoliberalismo
Sebastián Edwards

(Ediciones Universidad Diego Portales, 2024)

376 páginas

94

Todos hemos escuchado sobre los Chicago Boys. Sin importar el nivel de comprensión económica que alguien tenga, inevitablemente habrá escuchado sobre ellos o sobre alguno de sus miembros más destacados como Ernesto o Juan Andrés Fontaine, Sergio de Castro o Cristián Larroulet, por mencionar algunos.

Indiscutiblemente fueron un grupo que marcó un antes y un después en la economía chilena, y si alguien tuviera como objetivo entender en profundidad las raíces y repercusiones del neoliberalismo en nuestro país, *El Proyecto Chile* sería sin duda un excelente punto de inicio.

En 376 páginas, el destacado economista y académico Sebastián Edwards, ofrece un minucioso recorrido por la historia económica chilena a partir de la segunda mitad del siglo XX. Comparte experiencias personales, ofrece su propia definición del neoliberalismo, explica cómo los Chicago Boys llegaron a tener la influencia que tuvieron en nuestro país, y especula sobre el futuro del neoliberalismo en Chile.

El libro sigue una narración cronológica de los hechos, la cual facilita su comprensión y hace

que la lectura de un libro repleto de distintos personajes, hechos y fechas se vuelva amena en lugar de abrumadora. Otros elementos favorables para el lector son, que al inicio del libro, Edwards nos ofrece una línea de tiempo además de *dramatis personae*, lo cual permite entrar a la lectura ya con una idea de qué pasa y cuándo, además de quiénes son las personas que se mencionan. El Proyecto Chile se divide en tres grandes partes: los inicios de los Chicago Boys, los Chicago Boys durante la dictadura de Augusto Pinochet, y los Chicago Boys en el retorno a la democracia.

En la primera parte del libro, Edwards es particularmente detallista al narrar cada hecho relevante para el nacimiento de los Chicago Boys y el desarrollo del neoliberalismo en Chile, centrándose particularmente en el rol de Milton Friedman, Arnold Harberger, y la primera generación de jóvenes que estudiaron sus teorías.

En la segunda parte Edwards continúa con la historia, pero también comienza a ofrecer tablas de información, gráficos e imágenes para compactar información extensa; metodología que personalmente agradecí. En cuanto al contenido,

se narra la gradual entrada de los Chicago Boys a puestos de influencia durante el régimen de Pinochet, la rocosa adopción de la primera versión de un sistema neoliberal, la crisis de 1982, y el excelente crecimiento económico de Chile después de la segunda ola de reformas de apertura económica. En la tercera y última parte, el autor nos cuenta brevemente sobre la supervivencia del neoliberalismo durante el retorno a la democracia, pero luego se enfoca en describir –y por cierto criticar– el descuido del neoliberalismo en y de sus impulsores con respecto a la desigualdad. Edwards afirma que esto es lo que ha dado pie a innumerables promesas sin cumplir, un fallido sistema de pensiones, reformas incompetentes, casos de colusión y corrupción, y varios otros factores que alimentaron el enorme descontento social que terminó en el estallido social de 2019.

Escrito a fines de septiembre de 2022 –después del triunfo del rechazo en el primer plebiscito constitucional–, el libro da por hecho que para 2023 habría una nueva Constitución y que en Chile el neoliberalismo sería reemplazado por un sistema socialdemócrata como el de países europeos, en particular como el de los países nórdicos.


Con respecto a un tercer ciclo constitucional, Edwards dice “Al momento de escribir esto, la única pregunta abierta era el procedimiento mediante el cual se escribiría la nueva Constitución: la extrema derecha quería que lo hiciera el Congreso, mientras que un vasto arco de partidos desde la centroderecha a la izquierda radical estaban de acuerdo con que el único modo de satisfacer a la gente era tener una nueva Convención.” Sin embargo, en 2025 sabemos que esto no fue así.

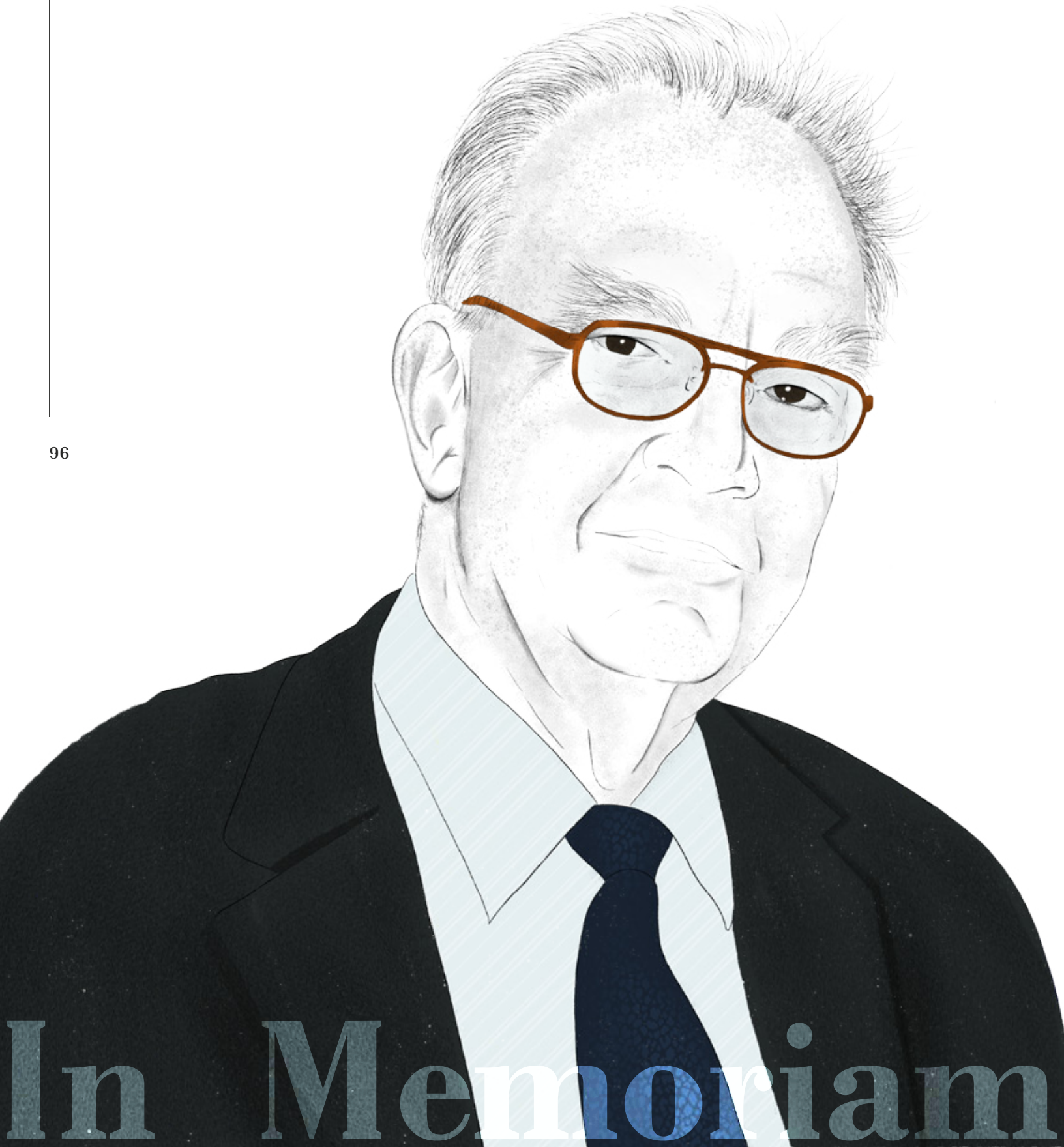
Edwards se apresuró en sacar conclusiones respecto al futuro del neoliberalismo en Chile, de hecho el título original del libro –el cual fue publicado en inglés un año antes que en español– es “The Chile Project. The story of the Chicago Boys and the downfall of neoliberalism”. La traducción literal de *downfall* es caída, implicando que los hechos ocurridos entre 2019 y 2022 serían indudablemente el

fin –o al menos un punto importante de inflexión hacia la baja– del neoliberalismo en nuestro país.

Si bien el contexto en el que fue escrito el libro, a mi parecer, justificaba las opiniones de Edwards en 2022, hubiera sido preferible esperar un tiempo más y así poder realizar un análisis más completo y menos especulativo en torno a una de las principales tesis del libro: el estallido social, las propuestas de nuevas constituciones y el triunfo de Boric significarían el fin del neoliberalismo en Chile.

Sin duda, *El Proyecto Chile* es una lectura muy valiosa para quienes buscan comprender en detalle el sistema neoliberalista en Chile y el determinante rol que jugaron los Chicago Boys en su diseño e implementación. Sebastián Edwards, si bien a veces reiterativo, tiene un estilo de escritura claro y bien documentado que permite seguir sus ideas sin problema, haciéndolo ideal para un libro que busca transmitir una enorme cantidad de información.

Aun con sus limitaciones, el libro logra abrir una conversación necesaria sobre los logros, omisiones y contradicciones del neoliberalismo chileno, e invita a reflexionar sobre si el crecimiento económico es suficiente para justificar las carencias sociales que este sistema creó en nuestro país. 



In Memoriam

MATÍAS PETERSEN

Decano facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los
Andes e investigador senior de IdeaPaís.

Juan Antonio Widow Antoncich

(1935-2024)

Nació en Valparaíso, estudió filosofía en la Universidad Católica de dicha ciudad y se doctoró en la Universidad Complutense de Madrid, bajo la dirección del reconocido tomista español Antonio Millán-Puelles. Fue uno de los discípulos más destacados del filósofo y sacerdote Osvaldo Lira, quien lo introdujo en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y de quien heredó una convicción profunda sobre la relevancia del estudio de la metafísica para una recta comprensión de los fenómenos políticos. En 1978 fundó la revista *Philosophica* de la Universidad Católica de Valparaíso, la que dirigió por más de una década. Fue un gran lector, prueba de lo cual son las numerosas reseñas de libros que publicó en *Philosophica*. En esto último, como en otras cosas, su labor se asemeja a la del tomista argentino Guido Soaje Ramos, amigo suyo, y director de la revista *Ethos*.

El profesor Widow publicó decenas de artículos y 4 libros, entre los que destacan *El hombre, animal político* (1984) y *La libertad y sus servidumbres* (2014). El primer libro es fruto de décadas de docen-

cia. Si bien se trata de un manual redactado para estudiantes de pregrado, es un libro que ha servido de estímulo intelectual para muchos de sus discípulos. En él, el profesor Widow abre una serie de preguntas que, él mismo lo reconocerá una y otra vez, requieren de un tratamiento más acabado. Así, por ejemplo, en el prólogo a la tercera edición del libro en cuestión, Widow señala que la sección dedicada a la filosofía de la economía es la que requiere de mayor profundización. Pensó escribir un libro dedicado íntegramente al tema, pero su salud le fue impidiendo progresivamente llevar a término dicho proyecto. No deja de ser interesante el modo en que Widow fomentó en varios de quienes lo conocimos el estudio de la filosofía de la economía. Nadie hubiera dado un peso por este campo de investigación a comienzos de los 2000. Hoy es una disciplina pujante, con revistas especializadas y programas de postgrado dedicados precisamente al tipo de cuestiones que se tratan en la parte tercera de *El hombre, animal político*.


Las horas dedicadas al estudio y la escritura no impidieron que el profesor Widow empleara parte importante de su tiempo en la formación de personas. Dedicaba largos ratos a conversar con sus alumnos, tiempo que las exigencias de la vida universitaria han vuelto cada vez más escaso. Era hombre de poco hablar, lo que llevó a muchos a ver en él una persona grave, excesivamente seria, incluso lejana. Quienes lo conocimos, fuimos poco a poco descubriendo que estábamos ante una persona reservada, incluso tímida, y que se tomaba muy en serio la idea de que uno no debe hablar más de la cuenta. Esta dimensión de su personalidad indica que las muchas horas dedicadas a sus alumnos eran, principalmente, horas dedicadas a la escucha atenta de quienes recurrían a él. Cuando en el año 2008 su edad le permitió descansar de la vida universitaria activa, su labor formativa se intensificó aún más. Decenas de universitarios desfilaron por su casa, asistiendo a seminarios sobre metafísica, teoría del conocimiento y filosofía política.

Si bien no es tarea fácil identificar las preocupaciones centrales en la vida intelectual del profesor Widow, cualquiera que intente comprender tanto su obra escrita como su magisterio deberá otorgar un papel importante al concepto de ideología, así como a la relevancia de este para comprender las grandes ideologías políticas modernas. Quienes asistimos a sus clases, nunca olvidaremos su definición de ideología, aunque solo sea porque era esencial memorizarla para aprobar el curso. Una ideología, decía el profesor Widow, es un sistema cerrado de ideas que se constituye en fuente de toda verdad y de toda rectitud moral. Parte importante de la obra escrita de Widow está orientada a mostrar cómo el pensamiento ideológico es fruto directo de la secularización de dos ideas propias de la Reforma protestante: la negación del libre albedrío y la tesis según la cual quien ha sido justificado por Dios es, de algún modo, y por este mismo hecho, eximido de toda ley o norma. La tesis del profesor Widow no es que dichas ideas, por sí solas, den origen a las grandes ideologías modernas, sino

que sería la secularización de estas la que está en el origen de toda ideología moderna.

Otro elemento central de la reflexión política de Juan Antonio Widow dice relación con la tesis según la cual las grandes ideologías modernas, y sobre todo aquellas que han tejido parte importante de la historia del siglo XX, tienen un tronco común. Así, para Widow, el nacionalsocialismo, el marxismo y lo que hoy se conoce como neoliberalismo son una y la misma expresión de la actitud o mentalidad ideológica.

Una tercera dimensión relevante de la reflexión del profesor Widow sobre las ideologías radica en la idea según la cual el pensamiento ideológico es indefectiblemente tecnocrático. A modo de ejemplo, y tal como solía formularlo él mismo, el primado otorgado a la economía, tanto en el socialismo marxista como en parte importante de la tradición liberal, no implicaría otra cosa que una creciente racionalización cuantitativa de toda conducta humana. Si bien uno podría matizar esta afirmación de varios modos, ciertas controversias contemporáneas al interior de la tradición liberal, como aquella relativa al “paternalismo libertario”, vuelven sumamente actuales algunas tesis del profesor Widow. En la misma línea, las ideas de Mario Góngora sobre las planificaciones globales en la historia de Chile, o el análisis sobre los procesos de modernización latinoamericanos de Pedro Morandé, parecen resonar con fuerza en algunos textos de Widow.

Hay muchas otras ideas relevantes en el trabajo intelectual del profesor Widow, y todas ellas merecen ser estudiadas en su propio mérito. Sea como fuere, don Juan Antonio será recordado por muchos como un verdadero maestro cristiano. Quienes tuvimos la gracia de conocerlo, hemos adquirido una deuda enorme tanto con él como con su familia, una deuda que nunca podremos saldar como corresponde. 



RAICES

“La mayor urgencia de hoy para nosotros es ésta: conquistar y *salvaguardar* nuestra libertad, y en el orden externo, social, abrirle camino a su capacidad creadora. La plena realización de nuestra libertad interior es el camino de nuestra salvación individual y la de nuestra libertad exterior es la realización de nuestra cultura.”

Juan de Dios Vial Larraín.