

AGOSTO 2012 - AÑO XXX - Nº 83

Cultura Económica



*Estados fuertes,
populismo y libertad*

CENTRO DE ESTUDIOS EN ECONOMÍA Y CULTURA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Revista **CULTURA ECONÓMICA**

AGOSTO 2012 • AÑO XXX • N° 83

Contenido

- Editorial* 5
Estados fuertes, populismo y libertad
Strong States, Populism and Freedom
- Democracias republicanas y Estados fuertes después de la crisis* 11
ERNESTO O'CONNOR

El artículo analiza el desarrollo económico mundial actual a partir de la crisis de las hipotecas de 2008, que perfila el fin del paradigma neoliberal. Frente a la debilidad de las democracias republicanas, los Estados fuertes propios de países emergentes y BRIC se convirtieron en el motor económico mundial. El autor examina el caso puntual de China y Rusia, los modelos centrales de los Estados fuertes, y luego estudia las estrategias desarrollistas de Brasil y Argentina. Estos casos ilustran que las nuevas formas de organización económica tienen por eje a un Estado fuerte. Observando esta realidad a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, se señala el riesgo que esto implica en detrimento del sistema democrático, donde el centro de la economía es el hombre.

Palabras clave: Estados fuertes – BRIC – países emergentes – desarrollo endógeno – crisis global – democracia republicana – globalización

Republican Democracies and Strong States after the Crisis

The article analyzes the current global economic development since the crisis of the mortgages of 2008, which outlines the end of the neoliberal paradigm. Facing weak republican democracies, the strong States of the emerging countries and BRIC have become the global economic driving force. The author examines the precise case of China and Russia, central models of the strong States, and then studies the developmental strategies of Brazil and Argentina. These cases illustrate that in the new forms of economic organization, strong States are the main core. Observing this fact in the light of the Social Doctrine of the Church, the author indicates the risk that this implies to the detriment of the democratic system, where the center of the economy is the human being.

Keywords: Strong States – BRIC – emerging countries – endogenous development– global crisis – republican democracy – globalization

Racionalidad populista versus democracia representativa

GONZALO BUSTAMANTE KUSCHEL

20

El populismo ha sido considerado comúnmente, en oposición al liberalismo, como un fenómeno contrario a la institucionalidad y la democracia. Esta visión peyorativa del populismo es redefinida por Laclau y Mouffe, quienes sostienen que la participación del pueblo en este tipo de sistemas políticos es lo que garantiza el valor democrático del mismo, pese a que dicha participación no se produzca por medios convencionales. En este trabajo se presentarán brevemente los principios en los cuales se basan la democracia liberal y el populismo, para poder así observar las críticas que Laclau y Mouffe realizan sobre ambos sistemas, estudiando su viabilidad y el alcance de sus propuestas.

Palabras clave: populismo – liberalismo – Ernesto Laclau – Chantal Mouffe – democracia

Populist Rationality versus Representative Democracy

Populism has been commonly considered opposed to liberalism, as a contrary phenomenon to institutionalism and democracy. This pejorative view of populism is redefined by Laclau and Mouffe, who argue that the participation of the people in this type of political systems is what ensures its democratic value, despite the fact that such participation is not done by conventional means. In this paper the principles upon which liberal democracy and populism are based, are presented briefly, in order to observe the criticisms Laclau and Mouffe made on both systems, studying its feasibility and the scope of their proposals.

Keywords: populism – liberalism – Ernesto Laclau – Chantal Mouffe – democracy

La herejía democrática. El impacto de Maritain en el Magisterio social

ROBERTO BOSCA

36

El artículo estudia la importancia de la filosofía maritainiana en la configuración del pensamiento humanista cristiano. El autor realiza un recorrido histórico, comenzando en la década de 1930 en Argentina, época en que se consolida la influencia del catolicismo en la vida social del país; y describe el modo en que los filósofos argentinos recibieron la filosofía de Jacques Maritain, para quienes la

democracia liberal era una herejía que amenazaba el orden autoritario que ellos defendían. Sin embargo, la historia acabaría por confirmar las ideas del filósofo francés, a partir del pontificado de Pío XII, y más tarde en las encíclicas del Papa Pablo VI. Finalmente, se transforma en uno de los pilares del personalismo cristiano en el pontificado de Juan Pablo II, quien nota la profunda consonancia del pensamiento maritainiano con el gran proyecto del Magisterio de la Iglesia.

Palabras clave: Jacques Maritain – Magisterio social – humanismo cristiano – Cursos de Cultura Católica – democracia liberal

The Democratic Heresy. Maritain's Impact on Social Magisterium

The article studies the importance of Jacques Maritain's philosophy in shaping the humanist Christian thinking. The author draws a historical overview, starting in the 1930s in Argentina, when the influence of Catholicism in the country's social life became consolidated. Bosca also describes how Argentine philosophers, for whom liberal democracy was a heresy threatening the authoritarian order they advocated, received Maritain's philosophy. However, history would eventually confirm the ideas of the French philosopher, during the pontificate of Pius XII, and later in Pope Paul VI's encyclicals. Ultimately, it became one of the foundations of Christian personalism in the pontificate of John Paul II, who notes the profound accord of the Maritainian thinking with the great project of the Magisterium of the Church.

Keywords: Jacques Maritain – social Magisterium – Christian humanism – Catholic Culture Courses – liberal democracy

Augusto Del Noce: católicos y liberales. Maritain en el pensamiento filosófico-político italiano 45

RICARDO DELBOSCO

El pensamiento filosófico-político de Jacques Maritain tuvo una enorme influencia en Italia durante la segunda mitad del siglo XX, especialmente entre los dirigentes políticos de la democracia cristiana gobernante. En el plano más estrictamente teórico, fue Augusto Del Noce el encargado de introducir las ideas de Maritain en el mundo filosófico italiano. En este artículo el autor recorre las diferentes etapas por las que atravesó Del Noce en su interpretación del pensamiento del filósofo francés, subrayando la continuidad de una coincidencia de fondo en la visión de ambos acerca de la relación entre el Cristianismo y la cultura en la modernidad.

Palabras clave: Augusto Del Noce – Jacques Maritain – filosofía política – democracia cristiana – modernidad

Augusto Del Noce: Catholics and Liberals. Maritain in Italian's philosophical and political thinking

The philosophical-political thought of Jacques Maritain had a significant influence in Italy during the second half of the XX century, especially among the political leaders of the ruling Christian democracy. In a strictly theoretical field it was Augusto Del Noce who introduced Maritain's ideas into the Italian philosophical world. In the present study the different stages of Del Noce's interpretation of Maritain's thought will be analyzed. The underlying continuity and coincidence between both authors' approach to Christianity and modern culture will be stressed.

Keywords: Augusto Del Noce – Jacques Maritain – political philosophy – Christian democracy – modernity

Seminario abierto 2012	54
<i>Fukuyama, la Argentina y el problema institucional</i>	
CARLOS HOEVEL, MARTÍN GONZÁLEZ Y GERARDO SANCHIS MUÑOZ	
Documentos	
<i>Documents</i>	
<i>Homilía por la libertad</i>	59
<i>Fortnight for freedom</i>	
S.E.R. WILLIAM E. LORI	
<i>Reseñas de libros</i>	
<i>Books' Reviews</i>	
<i>Después de la democracia</i>	69
de Emmanuel Todd	
Carlos Hoevel	
<i>Corporate citizenship and new governance</i>	72
de Ingo Pies y Peter Koslowski	
Alvaro Perpere Viñuales	

Estados fuertes, populismo y libertad

Francis Fukuyama sostiene que la capacidad de un pueblo para desarrollar un Estado fuerte resulta una virtud en la medida en que viene acompañado por el respeto del derecho y las libertades y un buen sistema de rendición de cuentas ante la sociedad. En ese caso, los gobernantes y funcionarios tienen en sus manos un instrumento poderoso capaz de contribuir en una medida importante a lograr un orden justo y útil para todos.

En su último libro *Los orígenes del orden político*, Fukuyama recorre la historia de las grandes naciones desde la China antigua hasta la Francia revolucionaria. A través de este vasto panorama histórico revela el complejo proceso por el cual los pueblos alcanzan lo que Fukuyama denomina el “desarrollo político.” En su opinión, un país obtiene dicho desarrollo cuando éste cumple simultáneamente con tres características fundamentales: un Estado fuerte, el respeto del derecho y de las libertades (*rule of law*) y un sistema de rendición de cuentas de sus autoridades ante la sociedad (*accountability*). En caso de que se den por separado, estas características tienden a adquirir proporciones exageradas o a deformarse, produciendo consecuencias negativas. En efecto, cuando un Estado es fuerte en una sociedad donde no se respeta el derecho y la rendición de cuentas ante los ciudadanos no está inculturada, existe el riesgo del absolutismo por el cual gobernantes y funcionarios se convierten en dueños del Estado, sometiendo a la sociedad a un régimen injusto y perjudicial para su bienestar. De hecho, en opinión de Fukuyama, la historia de las naciones muestra casi siempre una combinación desproporcionada de estos tres elementos y, por lo tanto, son escasos los ejemplos históricos de un equilibrado desarrollo político.

Siguiendo esta línea argumental, Fukuyama ha publicado junto con autores como Tulio Halperin Donghi, Enrique Krauze y Natalio Botana, otro libro cuya tesis analiza el problema político de América Latina comparándolo con el existente en Europa, especialmente en Francia, antes de la gran Revolución de 1789. En aquella época Francia consiguió formar un Estado aparentemente fuerte, que incluso quedó en la memoria colectiva como el mayor Estado de la historia, encarnado en el poderoso Luis XIV. Sin embargo, a pesar de su ampulosidad externa, el Estado prerrevolucionario tenía un defecto que luego continuaría en el Estado colonial español y en los actuales Estados latinoamericanos, herederos directos de éste último. Según Fukuyama, el defecto de los Estados latinoamericanos radicaría, por un lado, en que, a pesar de su gran tamaño y estructura, no son lo suficientemente fuertes como para imponer un orden justo sobre los intereses particulares. No obstante, este defecto deviene en una virtud, ya que si fuesen verdaderos Estados fuertes, considerando la falta de una cultura de respeto del derecho y la inexistencia de un sistema de rendición de cuentas en nuestras sociedades, los Estados latinoamericanos se convertirían fácilmente en regímenes absolutistas de tipo asiático. En tal sentido, los Estados latinoamericanos se caracterizarían por una suerte de absolutismo débil que, incapaz tanto de imponer la ley con igualdad y justicia o de someter a su población por la fuerza, va incorporando al Estado a distintos grupos de la sociedad para sostenerse en el poder.

Así, el Estado latinoamericano sería de tradición patrimonialista, donde gobernantes y funcionarios, lejos de regirse por el derecho y por un sistema de rendición de cuentas transparente, se sienten dueños de sus cargos e incluso de la *res* pública, al mismo tiempo que incluyen a ciertos grupos particulares haciéndolos gozar de estos privilegios para perpetuarse en el poder. Los gobiernos de las elites conservadoras del siglo XIX y principios del siglo XX, e incluso las dictaduras militares, tal vez con la excepción de Cuba, han llegado y permanecido en el poder gracias a esta metodología. La forma renovada de este multiseccular patrimonialismo latinoamericano sería la de los actuales Estados populistas que rigen en varios países de la región, los cuales, al modo del sistema clientelar existente alrededor de la Corte Real del Antiguo Régimen, obtienen y conservan el poder, ofreciendo parte del patrimonio público a algunos sectores particulares a cambio del apoyo electoral, sistema notablemente perjudicial para el desarrollo político y económico de esos pueblos.

Si analizamos la situación actual del resto de los países del mundo tomando como referencia el planteo de Fukuyama, pareciera que en casi todos ellos se han dado configuraciones distintas a las que caracterizan el patrimonialismo y el populismo latinoamericanos. En China siempre ha predominado la tendencia hacia un Estado fuerte, burocrático y meritocrático y por tanto sólo parcialmente patrimonialista, aunque sin la compensación del respeto de las libertades: de allí la presencia de un absolutismo liso y llano. En la India, en cambio, el Estado es más débil y menos eficiente pero al menos está limitado por el respeto a las diversas identidades culturales locales. Por otra parte, en Rusia el Estado absorbió en su seno cualquier resistencia de la sociedad civil, acentuándose su tendencia absolutista pero sin las características de una burocracia eficiente y meritocrática al modo chino. En la Europa occidental de la posguerra, el Estado ha sido fuerte, burocrático y relativamente eficaz pero también lo ha sido el creciente respeto por el derecho y la rendición de cuentas, tradición que viene del mundo anglosajón, con origen en Inglaterra y en Estados Unidos. Fue en estas últimas naciones donde mejor se mantuvo el Estado fuerte en los últimos siglos, alcanzando un notable equilibrio con los otros dos elementos. Esto permitió que ambos países se convirtiesen en modelos universales del desarrollo político moderno. Sin embargo, ellos no son los creadores del *rule of law*, sino que éste tiene origen en la tradición europea del respeto al *derecho de gentes*, al *derecho natural* y, en última instancia, a la idea cristiana de un *derecho divino* que está por encima de todo poder político.

Sin embargo, no sólo en América Latina y Asia sino incluso en Europa y Estados Unidos, el equilibrio entre un Estado fuerte capaz de imponer un orden justo, el respeto de un derecho y unas libertades supraestatales y la rendición de cuentas, es siempre inestable y representa hoy un desafío permanente. De hecho, no es pequeña la preocupación actual en los países desarrollados por el crecimiento desmedido de las atribuciones de los Estados por razones de seguridad antiterrorista, en detrimento de los derechos naturales individuales y la rendición de cuentas. Lo mismo podría decirse de la expansión de las atribuciones estatales en temas tan delicados como la biotecnología en donde el derecho natural y la libertad de conciencia se subordinan a los diseños tecnocráticos o utilitaristas de las legislaciones positivas dictadas desde el Estado. En el campo económico, este desequilibrio apareció con claridad a partir de la crisis financiera global, provocada en gran medida por una suerte de asociación patrimonialista entre los reguladores estatales y los intereses privados en desmedro del derecho y la rendición de cuentas. Esta última situación no parece haberse modificado después de la crisis, sino que incluso se ha incrementado con los rescates financieros y la expansión de las tendencias proteccionistas, en algunos casos agresivas, por parte de muchos Estados, lo cual supone una profundización de este desequilibrio.

Los artículos de este número de *Cultura Económica* recorren algunas facetas de este complejo problema. El primero de ellos, del miembro de nuestro Consejo de Redacción, el economista Ernesto O'Connor, muestra los riesgos del resurgimiento de los Estados

fuertes en un contexto de retroceso del libre comercio y de debilidad o ausencia de las instituciones republicanas, especialmente en el caso de China, Rusia y algunos países latinoamericanos. Un segundo artículo del investigador de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibañez de Chile, Gonzalo Bustamante Kuschel, analiza los orígenes ideológicos del actual neopopulismo latinoamericano, especialmente en la versión de Ernesto Laclau. En tercer lugar, presentamos el artículo de Roberto Bosca, profesor de la Universidad Austral y reconocido especialista en política y religión, quien estudia el origen cristiano del *rule of law* contemporáneo, representado en buena parte por la doctrina de los derechos humanos, declarada formalmente en 1948 y promovida especialmente por el filósofo católico Jacques Maritain. En último término, el artículo del profesor de Filosofía de la UCA Ricardo Delbosco revela los fundamentos cristianos de la democracia contemporánea, esta vez en el pensamiento del filósofo católico italiano Augusto Del Noce, el cual, en su opinión, tiene en este punto un profundo acuerdo con Maritain.

En nuestra sección *Documentos* presentamos la homilía del Obispo de Baltimore, Josef Lori, que tuvo lugar en la catedral de dicha diócesis en junio de este año, en el marco de lo que se denominó *Fortnight for Freedom*, evento en el que participaron no sólo católicos sino también miembros de otras confesiones cristianas y de las comunidades musulmana y judía. Allí se reveló con gran dramatismo, y evocando las figuras emblemáticas de John Fisher y de Tomás Moro, la protesta frente el avance del Estado en detrimento de la libertad de conciencia y de la libertad de la Iglesia y otras instituciones religiosas, a raíz de la legislación en temas bioéticos aprobada por el presidente Barack Obama.

C. H.

Strong States, Populism and Freedom

Francis Fukuyama believes that the ability of a nation to develop a strong State is a virtue in so far as it is accompanied by the respect for the rights and freedoms and by a good system of accountability before the society. In that case, the governors and civil servants have in their hands a powerful tool capable of contributing to an important extent to achieve a just and useful order for everyone.

In his latest book *The Origins of Political Order*, Fukuyama traces the great nations' history from ancient China to revolutionary France. Through this vast historical outlook, he reveals the complex process by which peoples reach what Fukuyama calls “political development.” In his opinion, a country achieves this development when it fulfills simultaneously three fundamental characteristics: a strong State, respect for the rights and freedoms (rule of law) and a system of accountability before society. In the case that each of these characteristics arises separately, they tend to acquire exaggerated proportions, and they become distorted, producing negative consequences. Indeed, when there is a strong State in a society where the law is not respected and accountability is not enulturated, there is a risk of absolutism, by which governors and civil servants become masters of the State, subjecting society to an unjust regime, detrimental to its welfare. In fact, according to Fukuyama, the history of nations shows almost always a disproportionate combination of these three elements and, therefore, there are few historical examples of a balanced political development.

Following this line of thinking, Fukuyama has published alongside authors like Tulio Halperin Donghi, Enrique Krauze and Natalio Botana, another book whose thesis analyzes the political problem in Latin America by comparing it to the existing problem in Europe, especially in France, before the great Revolution of 1789. At that time, France succeeded in forming a seemingly strong State, so that it even remained in the collective memory as the greatest State in history, embodied in the powerful Louis XIV. However, despite its external bombast, the prerevolutionary State had a defect that would continue in the Spanish colonial State and in the current Latin American States, direct heirs of the latter. According to Fukuyama, the defect of Latin-American States would lie, first, in that, despite their great size and structure, they are not strong enough to impose a just order on individual interests. However, this defect becomes a virtue, because if these were indeed strong States, considering the lack of a culture of rule of law and the lack of accountability in our societies, the Latin-American States would turn into absolutist regimes of Asian kind. In this sense, Latin American States are characterized by a kind of weak absolutism which, unable either to enforce the law with equality and justice fairly or to subject its people by force, incorporates different social groups to the State to sustain itself in power.

Thus, the Latin American State would be of patrimonialist tradition, where governors and civil servants, far from being bounded by the law and by transparent accountability,

feel themselves as owners of their positions and even of public affairs, while including some particular social groups by making them enjoy these privileges to perpetuate themselves in power. The governments of the conservative elites of the nineteenth and early twentieth century and even military dictatorships, perhaps with the exception of Cuba, have come and remained in power thanks to this methodology. The renewed way of this Latin American multiseccular patrimonialism would be that of the current populist States governing in several countries of the region which, in the manner of the existing patronage system around the Royal Court of the Old Regime, obtain and preserve power by offering part of the public patrimony to private sectors in exchange for electoral support, a significantly detrimental system to the political and economic development of these peoples.

If we analyze the current situation of the rest of the countries in the world taking as a reference Fukuyama's thesis, it seems that in nearly all of them there are different configurations from those that characterize patrimonialism and populism in Latin America. China has always been dominated by the tendency towards a strong State, bureaucratic and meritocratic, and therefore only partially patrimonialist, albeit without the compensation of respect for freedoms: hence the presence of an outright absolutism. In India, however, the State is weaker and less efficient but at least it is limited by the respect for the diverse local cultural identities. In Russia the State absorbed in its midst any resistance from civil society, accentuating its absolutist tendency but without the characteristics of an efficient and meritocratic bureaucracy as in the Chinese model. In the post-war Western Europe, the State has been strong, bureaucratic, and relatively efficient, but so has been the growing respect for the law and accountability, a tradition that comes from the Anglo-Saxon world with origin in England and in the United States. It was in the latter nations where the strong State was best kept over the recent centuries, reaching a remarkable balance with the other two elements. That allowed both countries to become universal models of modern political development. However, they are not the creators of the rule of law, for this is rooted in the European tradition of respect for the *law of nations*, *natural law* and, ultimately, for the Christian idea of a *divine right* that is above any political power.

However, not only in Latin America and Asia but also in Europe and the U.S., the balance between a strong State able to impose a just order, respect rights and suprastate freedoms and accountability is always unstable and represents today an ongoing challenge. In fact, there is a current concern in the developed countries about the uncontrolled growth of State powers for security reasons against terrorism, to the detriment of individual natural rights and accountability. The same thing could be said about the expansion of State's powers in sensitive subjects such as biotechnology where natural law and freedom of conscience are subordinated to the technocratic or utilitarian designs of positive legislation enacted from the State. In the economic field, this imbalance appeared clearly from the global financial crisis onwards, largely caused by a kind of patrimonialist association between State regulators and private interests at the expense of law and accountability. The latter situation does not seem to have been modified after the crisis but it has been even increased with bailouts and the expansion of protectionist tendencies, in some cases aggressive, by many States, which imply a deepening of this imbalance.

The articles in this issue of *Cultura Económica* roam some aspects of this complex problem. The first of them, by a member of our Editorial Board, the economist Ernesto O'Connor, shows the risks of the resurgence of strong States in a context of free trade decline and weakness or absence of republican institutions, especially in the case of China, Russia and some Latin American countries. A second article by a researcher of the School of Government at the University Adolfo Ibañez of Chile, Gonzalo Bustamante Kuschel, analyzes the ideological origins of the current Latin American neopopulism, especially in Ernesto Laclau's version. Thirdly, we present an article by Roberto Bosca, professor at the Austral University and renowned specialist in politics and religion, who studies the Christian

origin of the contemporary rule of law, largely represented by the doctrine of Human Rights formally declared in 1948, and promoted especially by the Catholic philosopher Jacques Maritain. Ultimately, the article by the Professor of Philosophy at UCA Ricardo Delbosco, reveals the Christian foundations of contemporary democracy, this time in the thinking of the Italian Catholic philosopher Augusto Del Noce, which, in his opinion, has at this point a deep accordance with Maritain.

In our Documents section we present the homily of the Bishop of Baltimore, Josef Lori, held at the Cathedral of that diocese in June of this year in the context of what became known as *Fortnight for Freedom*, an event with the participation not only of Catholics but also of members of other Christian confessions, and of Muslim and Jewish communities. This homily, which evokes the emblematic figures of John Fisher and Thomas More, expresses the protest against the advance of the State at the expense of freedom of conscience and of the Church's and other religious institutions' freedom, before the bioethical legislation approved by President Barak Obama.

C. H.

Democracias republicanas y Estados fuertes: estrategia económica después de la crisis

ERNESTO O'CONNOR

Revista Cultura Económica
Año XXX • N° 83
Agosto 2012: 11-19

I. Introducción

La crisis de las hipotecas de 2008 ha significado, definitivamente, el fin de un orden económico global establecido desde comienzos de los años '80, dominado por el capitalismo de mercado occidental, también llamado neoliberalismo, bajo la impronta del pensamiento del *mainstream* neoliberal-neokeynesiano. Este sistema sucedió al keynesianismo por casi treinta años, hasta setiembre de 2008, con la quiebra del banco de inversión Lehman Brothers, si se puede citar una fecha simbólica. Lideró el desarrollo mundial con grandes avances tecnológicos, bajo el entorno de una organización socio-política generalmente republicana y democrática, con la primacía del individuo como motor de la empresariedad y la innovación. La expansión del capitalismo comercial, financiero y tecnológico fue simultánea, y permitió el crecimiento global.

Con todo, la inequidad en el mundo no se redujo, y salvo en la región de Asia Pacífico, los avances en la lucha contra la pobreza no fueron los esperados. La globalización financiera fue fatal para países que también se insertaron intensivamente de esta manera, como Irlanda, Grecia y Portugal, más recientemente Italia y España en la Unión Europea, tal como había ocurrido una década atrás con países como la Argentina y Turquía, entre otras naciones emergentes. Cabe la reflexión de Helpman, Itskhoki y Redding (2008), en el sentido de que la inequidad y el desempleo no

necesariamente han cedido en los países emergentes con la globalización, pues las mejoras de competitividad no se han extendido a todos los sectores productivos y sociales de la misma manera.

Desde setiembre de 2008, la lenta recuperación de la endeudada economía norteamericana, y la prolongada crisis de las economías de baja productividad relativa de la zona del euro, junto al estancamiento de largo plazo de Japón, vienen implicando un límite a la expansión global de los enfoques de organización económica y social basados en el mercado y en los sistemas de gobierno de democracias republicanas.

En cambio, desde 2009 hasta 2012, las locomotoras de la economía mundial han sido los BRIC, junto a varios otros países emergentes. Estas naciones, mayormente, no se caracterizan por una gobernanza republicana. En algunos casos se trata de democracias “débiles” en términos de repúblicas, en otras instancias de democracias “sociales” –donde el poder reside en la consulta o la movilización popular como mayores expresiones– y en otros casos, de gobiernos hegemónicos en la práctica bajo la forma tanto democrática como dictatorial. Con todo, la economía suele ser mixta, con la presencia de “Estados fuertes”, que conviven con el mercado, o con un mercado sectorialmente más o menos intervenido. Se destacan al respecto China y Rusia.

En este contexto, Brasil y la Argentina, dos emergentes con algunas características similares, han venido creciendo de manera

diferente, debido a dos estrategias de desarrollo distintas. En el caso de Brasil, un aggiornado desarrollismo, denominado *Neodesarrollismo*; por el lado de la Argentina, un esquema que podría denominarse, con más fuerza desde 2012, como de *Nacionalismo Proteccionista*.

Esta aparente nueva oportunidad de desarrollo para los países emergentes, iniciada en muchos casos hace un par de décadas, se ha profundizado en nuestros días, imponiendo a la par una revisión acerca de los fundamentos del desarrollo económico y social de largo plazo. La teoría del desarrollo económico sigue siendo, como en los comienzos formales de la ciencia económica, un tema no resuelto. De aquella preocupación de los economistas clásicos, como Adam Smith, por explicar las causas de la riqueza de las naciones hace más de dos siglos, a los interrogantes de la actualidad, no existe una brecha tan grande como suele pensarse. Pero sí existe un campo de la Economía con más interrogantes que leyes de comportamiento definitivamente identificadas: el ámbito del desarrollo económico.

En este trabajo se revisan algunas tendencias alternativas entre los países emergentes en los últimos años, en especial en lo relativo a su estrategia frente a la crisis de las hipotecas. Si bien el fin de la historia aún no está escrito, parece perfilarse el fin de la hegemonía del modelo *mainstream* neoliberal-neokeynesiano, y su reemplazo por una acotada constelación de alternativas algo heterodoxas que lideran, con buena diferencia con respecto a EE.UU. y la Unión Europea, el crecimiento de la economía mundial.

Del mercado al Estado –en este recorrido pre y post-crisis de las hipotecas– como “centro” de la economía, surge la pregunta acerca del rol del hombre como mero engranaje del sistema, o como protagonista central de su destino económico y social, tal como ilustra la Doctrina Social de la Iglesia.

II. Los modelos centrales de Estados fuertes: China y Rusia

El modelo chino se desarrolló desde los años ‘80 en un contexto de desarrollo productivo en la región de Asia Pacífico. Esta es la única región del mundo donde efectivamente se redujo la pobreza de manera estructural en los

últimos cuarenta años. En este lugar del planeta las economías optaron por un *export-led growth model* y se fueron organizando, con matices, en torno a los siguientes parámetros.

- Gobiernos dictatoriales o democracias “débiles”
- Alta acumulación de ahorro nacional de largo plazo, bajo consumo privado y alta inversión
- Innovación en el sentido de réplica de tecnología y desarrollo posterior
- Modelo mixto, con fuerte intervención estatal y de corporaciones nacionales, creando capitalismo nacional
- Sin distribución del ingreso en las primeras –largas– etapas del desarrollo
- Población “no demandante” de equidad, por cuestiones culturales, y con alta propensión al trabajo
- Posterior formación de capital humano
- Conquista de mercados de importación de manufacturas de EE.UU y la Unión Europea, como así también del resto del mundo

Los países del Este de Asia, originalmente los cuatro tigres: Corea, Taiwán, Singapur, Hong Kong, y desde los años ‘80 casi todos los países de la ASEAN (*Association of Southeast Asian Nations*), priorizaron un modelo de inversión orientado a la demanda internacional, y no al consumo interno, en base al excedente de mano de obra, en el sentido de A.W. Lewis (Knight, 2007). Es decir, sacrificaron consumo presente por futuro, siendo esta la razón central de su éxito según Krugman (1994). Por caso, las tasas de ahorro iniciales del 45%, del 35,1% entre 1987 y 1994; y del 30% desde la década del 2000.

Si bien todos los países asiáticos de desarrollo reciente realizaron reformas profundas en sus economías, tuvieron una estrategia nacional, impulsada por el Estado. En todos los casos se verificaron equilibrios macroeconómicos básicos así como también políticas públicas activas, mayormente de carácter vertical, con la promoción deliberada de sectores definidos como estratégicos. Los *chaebols* coreanos son uno de los mejores ejemplos, con empresas multinacionales líderes globales en la actualidad, pero las corporaciones nacionales chinas también lo son, surgidas de una estrategia diferente.

El Estado ha realizado una intensa planificación estratégica en países como China, en el sentido de Vietor (2007). La estrategia implica objetivos, y para lograrlos, se deben adoptar ciertas políticas macroeconómicas y microeconómicas de ordenamiento de los incentivos.

Los países compiten por *market share* en la economía mundial, por la inversión extranjera y por las exportaciones, a través de sus negocios. En una economía global de U\$S 44 trillones, el objetivo de la competencia es el crecimiento y el desarrollo para reducir la pobreza, mejorar la calidad de vida, crear nuevos empleos. Esta competencia está liderada por los gobiernos de varias maneras. Estos proveen seguridad jurídica, asumen los riesgos, administran la macroeconomía, hacen políticas sectoriales. Los gobiernos plantean estrategias hacia el futuro, para competir. Las estrategias de los gobiernos importan, ya que son responsables por la buena política gubernamental en sus países. Cada país tiene una estrategia para el desarrollo económico que puede ser explícita y cuidadosamente formulada, y discutida como tal por funcionarios gubernamentales, o puede ser enteramente implícita –una colección de objetivos y políticas que apenas aparecen como una estrategia luego de implementadas. Por supuesto, la estrategia en sí misma no es suficiente. Los países deben tener una estructura organizacional que pueda implantar a la estrategia. Un desequilibrio entre estrategia y estructura –o peor, con instituciones fracasadas– invariablemente lleva a bajo o nulo crecimiento. La estrategia y la estructura deben ajustarse al contexto de cada país –las condiciones nacionales e internacionales en las cuales opera (Vietor, 2007).

Rodrik hace hincapié en la experiencia del Sudeste Asiático y de China.

La verdadera enseñanza china es más simple y además es igual, a grandes rasgos, a la de todo el Este Asiático. Lo que distingue a los países asiáticos es el

enfoque netamente productivista de sus políticas económicas. Hago referencia al término ‘productivista’ como la perspectiva de diseñadores de política económica y líderes políticos de ocuparse, en primer lugar –y antes que cualquier otra cuestión– de la salud de los productores reales: las empresas, industrias y sectores económicos. En este enfoque no se considera una virtud que el Estado mantenga distancia del productor. Por el contrario, las autoridades interactúan intensamente con ellos (Rodrik, 2005).

Los casos de China y Rusia, con diferentes tipos de intervención estatal y de estructura organizacional heredada de sus distintos tipos de comunismo, se basan en una estrategia generada por la intervención de “Estados fuertes”¹. Los “Estados fuertes” son claves en la asignación de los recursos en los sectores que definen como estratégicos, sobre todo la energía y los alimentos, como así también los servicios y la industria de alta tecnología. El resto de los bienes y servicios se desenvuelven en “mercados” algo menos intervenidos.

En China, los hidrocarburos y los metales son generados por empresas nacionales, que se expanden por el mundo adquiriendo activos y tierras en aquellos países en que pueden hacerlo. En Rusia, la propiedad del gas y el petróleo por parte de grupos nacionales, y la alta intervención del gobierno en los mercados agrícolas de exportación, son claros ejemplos de participación en sectores estratégicos, en un contexto donde el poder político es sostenido desde hace años por el mismo partido. Rusia también se ha visto beneficiada por la suba del precio de los *commodities* generada por China en la década del 2000.

Si Asia fue la región que más creció en el mundo desde los años ‘90, China ha crecido al 8.3% promedio anual desde 1990 hasta la actualidad, y puede volver a ser el país de mayor de PIB del mundo, como lo era antes de la revolución industrial. A partir de su abrupta aparición en los mercados de importaciones globales desde 2002, China ha venido cambiando el mapa global de la distribución del trabajo. La creciente e incesante demanda china de materias primas,

alimentos, energía y metales ha provocado la suba constante de los precios de los commodities. A esto se sumó desde mediados de década la demanda desde la India, y en parte desde el subcontinente Índico. La agresiva política comercial china, invadiendo el mundo con manufacturas livianas y tecnológicas, a precios decrecientes, terminó de desequilibrar los términos de intercambio globales.

De este modo, los países productores de alimentos, metales y energía han tenido un efecto riqueza notable desde la década del 2000. En este grupo están, fundamentalmente, los BRICS –sin la India y con Sudáfrica– los países de América del Sur –sobre todo los del Atlántico– algunas naciones de África –aún sin peso global– y los tres países del Mar Negro: Rusia, Ucrania y Kazajstán, como los más destacados.

La globalización comercial de la década del 2000 ha sido así positiva para algunos países productores de bienes primarios del hemisferio sur, que se insertaron mejor de la mano de mayores exportaciones. Esto fue posible con equilibrios macroeconómicos derivados de la mejora en la balanza de pagos, pero en muchos casos de la mano de una mayor intervención de un nuevo Estado, sin importar cuál fuera su tipo de Estado fuerte.

En definitiva, los BRIC, Brasil, Rusia, India y China, son quienes han sostenido, junto a los emergentes, el crecimiento del comercio mundial luego de la caída de 2009, hasta nuestros días, y parecen las economías que compartirán el futuro del crecimiento mundial junto a EE.UU. y a las mejores naciones que superen la crisis del euro. Al respecto, el sendero de las economías occidentales de cara al futuro es cuanto menos incierto. El modelo de crecimiento en base al mercado ha entrado así en competencia con los modelos de desarrollo basados en “Estados fuertes”.

Dani Rodrik (2011) es uno de los autores que cuestiona la forma actual del capitalismo occidental y plantea interrogantes relacionados con los “Estados fuertes”. El autor plantea la paradoja de la globalización, donde la democracia, el rol del Estado y el futuro de la economía mundial están en juego. La paradoja es que los mercados necesitan de los Estados, pero éstos se encuentran debilitados, quizás fatalmente, en la medida en que la

hiperglobalización siga avanzando como hasta ahora. A medida que los mercados ganan lugar en las decisiones, los Estados pierden incidencia, y esto afecta las democracias, cuando en realidad, los mercados y los Estados deben ser complementarios.

En la posguerra, de algún modo, había un equilibrio, pues se promovía el comercio exterior a partir de un Estado fuerte con el rol de promover el desarrollo, la estabilidad y la democracia. Al colapsar el sistema de tipos de cambios fijos de Bretton Woods, la globalización moderada también colapsó. El manejo de las economías nacionales dependió crecientemente del comercio y las finanzas internacionales, como nunca antes había ocurrido. Esto sucedió en casi todo el mundo, pues las ideas de los economistas *mainstream* prevalecieron globalmente, excepto en Asia Pacífico, precisamente, la región que más creció, donde se redujo la pobreza, y la cual es ahora, en parte, la acreedora de Occidente. Los globalizadores tuvieron dos supuestos erróneos: creer que la integración global era independiente del desarrollo institucional, que vendría después; y creer que la globalización no tendría efectos sobre los acuerdos institucionales de cada país, fronteras adentro. Al respecto, Rodrik (2005) cita el derrotero de la Convertibilidad en la Argentina, como ejemplo extremo de inserción plena en la hiperglobalización, y con una salida traumática en 2002.

Tiempo después, Rodrik redefinió su trilema: “no es posible tener alta globalización, democracia política y un Estado nacional competente” (2011). Como máximo, se pueden tener dos de estos tres objetivos. Si se quiere preservar la democracia, se tiene que elegir entre soberanía nacional y globalización. Si se quiere preservar al Estado nacional, se tiene que elegir entre democracia y globalización. Si se quiere preservar la globalización (híper), se debe sacrificar a la democracia política o al Estado nacional. El problema es que la gobernanza global deja a los Estados con pocos grados de libertad, pues están sujetos a las finanzas globales y a las empresas multinacionales.

En nuestra interpretación, China es el caso emblemático que ha optado por un

“Estado fuerte” con globalización, sin democracia. De esta manera, ha llegado a ser la segunda economía del mundo. En el caso de Rusia, el trilema se cumple si se considera la existencia de una democracia sin alternancias en el poder desde hace muchos años.

Rodrik finalmente analiza al capitalismo, definiendo como 1.0 al capitalismo de fines de siglo XIX y comienzos del XX, y como capitalismo 2.0 al sistema organizado desde Bretton Woods, con un rol activo de los Estados y de las políticas económicas y sociales de cada país. La hiperglobalización desde mediados de los años ‘70 ha reemplazado a este capitalismo, limitando los acuerdos globales y la independencia de los Estados derivados de Bretton Woods. Luego, promueve un capitalismo 3.0, un sistema mixto en el espíritu de Bretton Woods. Los mercados deberían depender de los sistemas de gobernanza. Cada país debería proteger sus instituciones, acuerdos internos y regulaciones, en el marco de un nuevo orden global, más coordinado y regulado. Se debe, en definitiva, reconectar la economía con las instituciones y con la política.

En una línea no tan diferente, Jeffrey Sachs (2011) plantea que la economía occidental está íntimamente interconectada con un drama mucho más amplio que la propia actividad económica, y que incluye a la política, a la psicología social, y al medio ambiente. Los temas económicos rara vez pueden entenderse en forma aislada, aunque la mayoría de los economistas suelen caer en esta trampa.

Sachs critica también a las multinacionales en el proceso que terminó en la aún no solucionada crisis de las hipotecas de 2008, al señalar que en la globalización, las empresas multinacionales se benefician con el aumento de la productividad y los salarios bajos de los países del tercer Mundo, y la tendencia de sus gobiernos a reducir impuestos para atraer inversiones. Esto favorece a las corporaciones de EE.UU. pero perjudica a los trabajadores del mismo país, generando desempleo. Sachs promueve mayor regulación y protección social en la crisis, y como sociedad, sostiene que se deben establecer nuevamente las relaciones entre mercados, política y sociedad civil.

Se trata de dos primeras lecturas que buscan abrir caminos alternativos, aunque no

de shock, a la ordenación económica aún vigente en las economías occidentales, a la luz de lo que acontece en otras economías emergentes líderes, que son las locomotoras del crecimiento mundial en la actualidad, y que asoman introduciendo cambios en el análisis del desarrollo económico.

En estas nuevas formas de organización económica, el centro de la economía es el “Estado fuerte”, no el mercado. Tampoco lo es el hombre, que pasa a ser simplemente un consumidor de bienes de mercado o de transferencias públicas, más que un ciudadano al estilo de las democracias republicanas de origen anglosajón.

III. Las experiencias de “Estados fuertes” en América del Sur: Brasil y Argentina

Los casos de Brasil y de la Argentina se pueden enmarcar en el contexto de la crisis del capitalismo occidental y el surgimiento de los Estados fuertes, si bien con particularidades.

Brasil sigue un modelo económico de *Neodesarrollismo*, que es la versión actualizada, en la globalización, del *Desarrollismo Nacional* histórico de Brasil. El *desarrollismo* ha sido, dentro de la estrategia de sustitución de importaciones de América Latina, una estrategia diferente, sobre todo en Brasil y también en la Argentina, aunque con matices no menores. En Brasil, bajo la forma de *desarrollismo nacional*, se extendió hasta los años ‘90. Se puede afirmar que en la década del 2000, ha pasado a consolidarse una nueva estrategia, que actualiza elementos del desarrollismo en un contexto de activa globalización comercial desde Asia Pacífico.

En 2003, Luiz Carlos Bresser-Pereira introdujo el concepto de *Neodesarrollismo*. Es un “tercer discurso”, entre el *nacional-desarrollismo* y las distorsiones populistas que tuvo- y el *neoliberalismo*. Es un conjunto de propuestas estratégicas, institucionales y de política económica a través de las cuales una nación de desarrollo intermedio como Brasil busca, a comienzos del nuevo siglo, alcanzar el desarrollo. Las gestiones de Cardoso, y sobre todo de Lula (2002 en adelante) han mostrado, hasta 2011, un mix de políticas entre algunos pocos aspectos del neoliberalismo del Consenso de Washington, aggiornados

a la brasileña, bajo la preeminencia de elementos que algunos han definido como de *Neodesarrollismo*.

El *Neodesarrollismo* es una estrategia de desarrollo endógena, donde las variables principales se desenvuelven en el mercado bajo la dirección de un “Estado fuerte”. No es el Estado el que decide el nivel de la tasa de inversión o del consumo privado, como intenta hacerlo en las visiones intervencionistas. Pero el Estado tiene un rol decisivo en el diseño de una política industrial y comercial procompetitividad, donde la prioridad la deben tener las cadenas de valor exportadoras y aquellas empleo-intensivas, sobre todo en las ramas donde existen ventajas competitivas (O’Connor, 2010).

La idea central es poner a la producción nacional competitiva en el centro de la economía, como generadora de crecimiento, producción y empleo, con aumentos de la productividad y de la equidad. Como la globalización es competencia, el Estado sumado a las empresas nacionales, sale a competir al mundo. Éste logra esto abriendo mercados y financiando a los grupos nacionales. El *Neodesarrollismo* no es proteccionista, sino que es promotor de exportación de bienes y servicios con valor agregado, y a partir de esto, generador de conocimiento e I+D. La inflación es vista como un efecto negativo sobre la competitividad que afecta a la producción, con lo cual las metas de inflación son un instrumento óptimo para moderarla. Para Brasil es clave alinear los precios domésticos con los internacionales, dado que su economía está muy internacionalizada y pretende ser un líder global.

En materia institucional, el Partido Trabalhista (PT) mantiene la gobernanza desde 2002, con fuertes alianzas en el Congreso. La oposición brasileña se encuentra algo desmembrada –aunque menos que en la Argentina– siempre en torno al PMDB. En materia internacional, la inserción de Brasil es creciente, con caminos de liderazgo continental que su país no había mostrado antes en América Central y el Caribe, por ejemplo, o en Asia Menor.

Para Brasil la internacionalización de su economía es clave. La alta inversión extranjera

directa entrante, pero también saliente es una característica. El tipo de cambio apreciado por una década ha permitido la capitalización y la internacionalización de las corporaciones brasileñas, pues en Brasil la moneda local apreciada implica más inversión, y no más consumo, como suele ocurrir en la Argentina hace décadas. El BNDES, Banco Nacional de Desarrollo, ha privilegiado con sus préstamos, a los “campeones nacionales”, es decir, a las grandes corporaciones existentes y nuevas en Brasil, para que realicen IED en el exterior, con la capacidad de competir y ser líderes globales. *Brasil Foods* o *Petrobrás* son algunos de los casos más emblemáticos. Estos son casos de empresas en manos de grupos nacionales, exportadores, inversores y competitivos globalmente, que buscan avanzar en el comercio mundial en rubros centrales para los “Estados fuertes”, como son los recursos naturales, en particular, los alimentos y la energía.

En el caso de la Argentina, la presencia de un “Estado fuerte” se viene incrementando desde fines de 2011, si bien el esquema comenzó a implementarse desde 2003, bajo la creciente forma de un *Nacionalismo Proteccionista*. Argentina sigue “metas de crecimiento”, según la definición que diera la propia Presidente en 2011. En este enfoque se subordinan las variables nominales a objetivos reales de crecimiento del PIB (Curia, 2008). Es decir, la inflación, o el resultado fiscal, son funcionales al objetivo de crecimiento, y se asume que las fuentes de financiamiento del crecimiento son propias y renovables, tal el uso de los fondos de distintos organismos públicos (ANSeS, reservas del BCRA o préstamos del Banco Nación) para financiar el gasto del Tesoro. No se recurre al crédito internacional, dado que el país tiene juicios pendientes en el CIADI, reclamos de *holdouts* por la deuda pública, y obligaciones pendientes con el Club de París. La Argentina ha centrado sus relaciones internacionales en el marco de la UNASUR.

La inflación es “un medio para crecer” en una economía orientada esencialmente al mercado interno, según la posición oficial, y la marcha del consumo hasta 2011, pues éste es el líder del crecimiento, y no la inversión. Por su parte, la IED entrante no es un objetivo de política, reflejando una inserción global

menor. Esto ha permitido que el país se encuentre inmune a los shocks financieros globales, pero ha incrementado el grado de autarquía económica y limitado los *benchmarks* de competitividad de su producción industrial y de logística de servicios.

El proceso de re-nacionalizaciones y creación de capitalismo nacional se ha centrado, como ocurrió históricamente, en la consolidación de grupos empresarios orientados a la producción de bienes no transables, y por ende no sujetos a la competencia internacional, donde los mercados externos no son un objetivo explícito.

El proteccionismo ha sido otra señal de la Argentina, pues ha incrementado las restricciones a la salida de divisas desde fines de 2011 y se incrementaron los mecanismos proteccionistas para proteger a la industria nacional, limitando el ingreso de importaciones. La expropiación de la petrolera YPF en 2012 es una señal en torno a la propiedad de los recursos naturales, o por lo menos de su renta, en un sentido similar a la propiedad estatal del 35% de la renta de las exportaciones del complejo granario-aceitero, desde hace unos años, vía los derechos de exportación, tal como hacen algunos “Estados fuertes” líderes del mundo, como por ejemplo Rusia.

IV. El hombre en los “Estados fuertes”: oportunidades y amenazas

La Iglesia ilumina acerca de las bondades del sistema democrático, alentando su desarrollo desde hace años, en un marco de participación de los ciudadanos.

Las actuales sociedades democráticas, en las que loablemente todos son hechos partícipes de la gestión de la cosa pública en un clima de verdadera libertad, exigen nuevas y más amplias formas de participación en la vida pública por parte de los ciudadanos, cristianos y no cristianos. En efecto, todos pueden contribuir por medio del voto a la elección de los legisladores y gobernantes y, a través de varios modos, a la formación de las orientaciones políticas y las opciones legislativas que, según ellos, favorecen mayormente el bien común (GS 75).

En esta participación, el centro de la economía es el hombre, tanto como protagonista, como destinatario de las políticas públicas, y uno de los marcos de participación más relevantes es la sociedad civil, en un contexto donde el mercado y el Estado comparten el espacio público.

La Doctrina Social de la Iglesia ha mantenido estos principios hasta la fecha, expresados en su última encíclica social, *Caritas in Veritate*:

En la *Centesimus Annus*, mi predecesor Juan Pablo II advirtió la necesidad de un sistema basado en tres instancias: el mercado, el Estado y la Sociedad Civil. Consideró que la Sociedad Civil era el ámbito más apropiado para una economía de la gratuidad y la fraternidad, sin negarla en los otros dos ámbitos (CV, 38).

Al respecto, señala que el rol del Estado debe considerar esta participación de manera especial:

Con un papel mejor ponderado de los servicios públicos, es previsible que se fortalezcan las nuevas formas de participación en la política nacional e internacional, que tienen lugar a través de la actuación de las organizaciones de la sociedad civil. (CV, 24).

La encíclica también ilumina, en junio de 2009, unos meses después del comienzo de la crisis de las hipotecas, acerca del posible nuevo rol del Estado en las economías globales, en diferentes citas.

En nuestra época, el Estado se encuentra con el deber de afrontar las limitaciones que pone a su soberanía el nuevo contexto económico-comercial y financiero internacional. Este nuevo contexto ha modificado el poder político de los Estados (...) Hoy, aprendiendo también la lección que proviene de la crisis económica actual, en la que los poderes públicos del Estado se ven llamados directamente a corregir errores y disfunciones, parece más realista una renovada valoración de su papel y de su poder (CV,24).

Pero también considera los efectos de una intervención del Estado que muestre avances sobre el rol de los ciudadanos:

Cuando la lógica del mercado y la lógica del Estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita a la larga la solidaridad en las relaciones entre los ciudadanos, la participación y el sentido de pertenencia, que no se identifican con el «dar para tener» propio de la lógica de la compraventa, ni con el «dar por deber» propio de la lógica de las intervenciones públicas, que el Estado impone por ley (CV, 39).

Esta situación puede reflejarse sobre todo en relación con la propiedad de los recursos naturales, tema clave en términos de solidaridad global en relación con los recursos energéticos, la seguridad alimentaria y el acceso de los más marginados a una sana alimentación, tal la preocupación central de la FAO en la actualidad, en un mundo con 920 millones de personas con hambre, y en CV 27, que afirma que el problema de la seguridad alimentaria es un imperativo ético urgente. Con respecto a los recursos energéticos, se señala que:

Hoy, las cuestiones relacionadas con el cuidado y la salvaguarda del medio ambiente han de tener debidamente en cuenta los problemas energéticos. El acaparamiento por parte de algunos Estados, grupos de poder y empresas de recursos energéticos no renovables, es un grave obstáculo para el desarrollo de los países pobres (CV, 49).

El riesgo de los “Estados fuertes” es que el centro de la economía sea el Estado, y no el hombre. En estos Estados, el hombre puede llegar a transformarse meramente en un consumidor y un receptor de transferencias públicas, más que un ciudadano, al estilo de las democracias republicanas, perdiendo el rol que tiene al participar activamente en la sociedad civil. Una nueva síntesis humanista requiere de un equilibrio entre Estado, mercado y sociedad civil, donde el hombre siga siendo el centro de la economía.

V. Reflexiones finales

La crisis mundial ha modificado los paradigmas de desarrollo, y el rol del Estado ha cambiado en una serie de países. Los BRIC y los emergentes de Asia siguen liderando el crecimiento mundial, y algunas de estas naciones se conducen como “Estados fuertes”. Las democracias republicanas pagan las consecuencias de un capitalismo financiero desenfrenado, que exacerbó el consumo, y siguen en crisis, como las naciones de la Unión Europea, o crecen lentamente, como EE.UU. Los países de América del Sur, productores de materias primas, alimentos y energía, siguen creciendo, y Brasil y la Argentina, por otra parte, lo hacen de manera diferente, debido a dos estrategias de desarrollo distintas.

La crisis global ha puesto en tela de juicio muchos supuestos, y está impactando en la teoría económica del desarrollo. La nueva organización económica derivada de la crisis de las hipotecas muestra una mayor dispersión entre los países. Las democracias, repúblicas moderadas o gobiernos hegemónicos se alternan en el poder, y los “Estados fuertes” políticamente y con intervención en la economía se destacan, con matices diversos, entre emergentes con abundancia de recursos naturales. Estos se preocupan por el control de los recursos naturales y de su renta, total o parcialmente.

El riesgo que esto implica es que el centro de la economía sea el Estado, y no el hombre, que puede transformarse apenas en un consumidor, o un receptor de transferencias públicas, más que un ciudadano al estilo de las democracias republicanas. Un nuevo humanismo requiere de una mayor participación en la sociedad civil, promoviendo un contexto donde el mercado y el Estado tengan su rol, y donde el hombre sea el centro de la economía, bajo la primacía de la libertad y la justicia en conjunto.

Referencias bibliográficas

- Benedicto XVI (2009). *Caritas in Veritate*. Ed. Paulinas.
- Bresser-Pereira, Luiz Carlos (2003). *Desenvolvimento e Crise no Brasil: 1930-2003*. Sao Paulo. Editoria 34.
- (2007). “Novo desenvolvimento e ortodoxia convencional”, en *Globalização, Estado e desenvolvimento - Dilemas do Brasil no novo milênio*. Fundação Getulio Vargas.
- Curia, Eduardo (2008). *Teoría del modelo de desarrollo de la Argentina. Las condiciones para su continuidad*. Buenos Aires, Galerna.
- Jaguaribe, Helio (2004). *Argentina y Brasil. Problemas y perspectivas ante el siglo XXI*. Instituto de Estudos Políticos e Sociais.
- Knight, John (2007). *China, South Africa and the Lewis Model*. Department of Economics, University of Oxford.
- Krugman, Paul (2004) *The Myth of Asia's Miracle*. <http://web.mit.edu/krugman/www/myth.html>
- Helpman, Elhanan, Oleg Itskhoki and Stephen Redding (2008). “Inequality and Unemployment in a Global Economy”. *NBER working paper series*. Working Paper 14478.
- O'Connor, Ernesto (2010). “El Neodesarrollismo brasileño como propuesta de desarrollo para Argentina”. *Estudios Económicos de Desarrollo Internacional/ Economic Studies of International Development*. Volumen 10-2 Julio-Diciembre. Universidad de Santiago de Compostela.
- Resico, Marcelo (2012). “El capitalismo de estado como modelo no sustentable”. *Informe de Economía e Instituciones*. Programa de Estudios en Economía e Instituciones. Escuela de Economía “Francisco Valsecchi”, UCA. Año 5 – N° 1.
- Rodrik, Dani (2011). *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy*. New York. W.W. Norton & Co.
- (2005). “Nuevos enfoques en la economía mundial”. *Boletín Informativo Techint* 318.
- Sachs, Jeffrey (2011). *The Price of Civilization: Reawakening American Virtue and Prosperity*. Random House.
- Siscú João, Luiz Fernando de Paula e Renaut Michel (2005) *Novo-Desenvolvimentismo: um projeto nacional de crescimento com equidade social*. Editora Manole. Fundação Konrad Adenauer.
- Viotor, Richard H. K. (2007). *How Countries Compete. Strategy, Structure, and Government in the Global Economy*. Boston, Massachusetts. Harvard Business School Press.

¹ Otros autores lo definen como un nuevo capitalismo de Estado. Resico (2012) señala que “El capitalismo de Estado es un sistema en el que el gobierno actúa como el actor económico dominante y utiliza los mercados básicamente para su beneficio político”.

Racionalidad populista versus democracia representativa

GONZALO BUSTAMANTE KUSCHEL

Revista Cultura Económica
Año XXX • N° 83
Agosto 2012: 20-35

I. Introducción

El populismo siempre ha sido considerado como un fenómeno autoritario, demagógico, anti-institucional y, en ese sentido, anti-democrático.

La democracia liberal se caracteriza por fundarse y asentarse en instituciones. Éstas actuarían desde dos dimensiones: por un lado, como garantes imparciales de derechos iguales para todos y por otro, como vehículo de programas políticos que se materializan, no “por” ni “gracias a” un líder, movimiento o la masa, sino vía organizaciones.

La democracia supondría un consenso sobre: el valor de la individualidad y su reflejo en derechos a-priori iguales para todos, el respeto a la ley (*rule of law*) y la garantía de la propiedad privada como un derecho individual. La soberanía recaería en los ciudadanos que la ejercen por medio de sus representantes. Por el contrario, el populismo implicaría la encarnación en el líder o en un movimiento del sujeto-pueblo, por lo cual es su voluntad y la del discurso por él generado lo que lo definiría. No habría consenso sino la pugna que el líder encabeza en representación del pueblo y contra sus enemigos.

Esta visión tradicional sobre el populismo es desafiada por autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Ambos desarrollan un proyecto que implica una alternativa a la democracia liberal pero con la pretensión de no perder su carácter democrático. Frente a la clásica idea de que el populismo representa

un vacío conceptual, que se llena con demagogia y que es sólo el fruto de políticos amoraes y de masas faltas de cultura cívica, Laclau y Mouffe sostendrán su valor democrático basado en la participación del pueblo por medios no convencionales, rompiendo en ciertas ocasiones con una burocracia-administrativa que impediría la manifestación del pueblo como tal.

En este trabajo presentaremos brevemente sus supuestos, el debate al cual remite (explícita o implícitamente su propuesta), para luego evaluar sus alcances como idea alternativa a la que Laclau y Mouffe¹ designan como una democracia euro-céntrica.

II. Contexto del debate

Lo primero es determinar la naturaleza de la discusión. La propuesta de Laclau y Mouffe posee intencionalidad ideológica², vale decir abordan los conceptos políticos como ideas potenciales para un programa. Toda idea política posee una pretensión ideológica, vale decir, parte de una idea global de la realidad social y busca constituirse en un idea rectora del *Weltanschauung*³ que le permita determinar la toma de decisiones políticas. Por lo tanto, parto de la base que la idea política ‘populismo’ y sus opuestos ‘democracia representativa’, ‘liberalismo’, etc. no son independientes del proyecto ideológico que los acompaña. Lo anterior no implica no distinguir entre filosofía política e ideología.

En primer lugar, la filosofía política es, si bien un elemento relevante, insuficiente para la comprensión del fenómeno político e ideológico debido a que éstos no pueden ser abordados desde un simple análisis de su lógica⁴ y coherencia, y a partir de eso evaluar su validez y la calidad de su oferta ética e institucional. Y esto por varias razones: primero, el pensamiento político no está determinado exclusivamente por la filosofía política⁵, por lo cual, esta última difícilmente podría ser su único evaluador. Por eso la historia de las ideas políticas, la filosofía política y la teoría política son tres cosas distintas.

Las ideologías poseen un origen no sólo racional sino también emotivo, irracional, retórico, etc. Por eso su acercamiento debe ser multidisciplinario (Freeden, 2008). Si bien las ideologías, como toda expresión de una creencia, requieren discursivamente de una estructura lógica, no es un estándar-lógico previamente establecido, el que puede dar cuenta de ellas. Las ideologías ocurren en el tiempo y en un espacio. En cambio, al tratar de someterlas a estándares lógico-normativos previos, necesariamente se debe recurrir a la a-temporalidad y a-espacialidad⁶.

La filosofía política apunta básicamente a exponer desde una estructura lógico-racional argumentos de validación, por eso no aspira a impactar la realidad política, y por eso también puede transformarse en un vocabulario casi privado de algunos iniciados⁷. Por el contrario, toda ideología busca generar aceptación pública mayoritaria e influir en políticas públicas concretas⁸. Para analizar cualquier ideología deben abordarse sus componentes conceptuales, sus conceptos y los sistemas de conceptos que en ella se forman.

Parece útil la distinción de Weber de que una acción sigue siendo racional aunque parte de sus componentes no lo sean, tal como sería el caso de toda aseveración que responda a una *Wertrationalität* (Weber, 1978: 24-25). La importancia de esto es que toda idea política e ideología defiende algún tipo de valor o de valores, por lo cual, si Weber está en lo correcto, la estructura de estas aseveraciones y la adhesión que despiertan implican aspectos extra-rationales. Por ejemplo, como indica Freeden, si bien existen buenas razones racionales para adherir a la

democracia como mecanismo de toma de decisiones, su defensa final descansa en argumentos que no lo son tales como creencias del tipo 'la libertad y la autonomía son un bien' y se ven mejor defendidas en un sistema de éste tipo. En ese sentido, un entramado previo de estructuras y creencias que se constituyen en un prejuicio⁹ tendrían un carácter genético en la generación de ideologías, tanto en su argumentación como en la adhesión que despiertan.

Si es así, para determinar cuál es la creencia básica del populismo, que trata de ser defendida por argumentos racionales, se debe considerar ese conjunto de creencias que la determina, ideológicamente, como estructuras pre-discursivas. Estas últimas corresponden a una concepción de la naturaleza humana desde la cual se aúna una particular idea de la estructura social, de la libertad, la justicia, la autoridad y el poder, etc. Este punto inicial, permite a las ideologías actuar como puentes entre la disputa y la determinación de esos conceptos para así permitir la toma de decisiones que es lo propio de la política. Por eso toda ideología posee un eje central *core-concept-value*¹⁰ a partir del cual determinará a los adyacentes y su periferia.

¿Cuál es la relevancia de todas estas distinciones? ¿Crear que cuando se ataca a 'corrientes filosóficas populistas o liberales' se está atacando a la ideología correspondiente? No necesariamente. Las debilidades de uno, no lo son forzosamente del otro. Por ejemplo, la crítica que efectúa, la 'democracia radical', el populismo republicano y la 'izquierda Schmitteana' hacia el liberalismo, en cuanto éste sería una idea política despolitizada, descontextualizada y que defendería una idea atomística de libertad, es plausible para autores como Rawls, Dworkin o Nozick, representantes de un liberalismo americano academicista, no para los ideólogos del liberalismo. Filósofos políticos relevantes, *big names* de la filosofía e ideólogos influyentes, no siempre confluyen. Un ejemplo de lo anterior es la filosofía de Thomas Hobbes.

Por último, siguiendo un aspecto metodológico de la historia conceptual (Koselleck) y el giro lingüístico (Skinner), para analizar el planteamiento de un concepto político se requiere remitir a su opuesto. La

primera pregunta sería: ¿Cuál es el principal opuesto de la propuesta de Laclau y Mouffe? Sostendremos que es el liberalismo. También por cierto, el republicanismo clásico de Guicciardini y la teoría constitucional heredera de él. Se puede considerar que la crítica de Laclau y Mouffe al liberalismo sintetiza su crítica a la democracia representativa, que no sería más que un resultado del orden liberal imperante y el republicanismo de la tradición constitucionalista, sólo un antecedente histórico que confluyó con el liberalismo.

III. La crítica populista

Ernesto Laclau¹¹, uno de los más conocidos pensadores políticos que ha producido Sudamérica en los últimos 30 años, defenderá el valor del populismo como una profundización de la libertad en una comunidad política. Para esto criticará al liberalismo por ser:

1. Una ideología a-política que neutraliza en sus instituciones el conflicto que subyace a la vida política general¹².
2. De esa misma neutralización se seguiría una pérdida de relevancia de lo político y su racionalidad en la sociedad, dando paso al predominio de una racionalidad economicista y jurídica procedimental.
3. Producto de la neutralización de la política, ésta es reemplazada en el Estado por una administración técnica.
4. Todo lo anterior implica el desarrollo de un ciudadano sólo consumidor y elector y no de un ciudadano políticamente activo, que toma conciencia de su papel y rol en la sociedad, que se cuida a sí mismo de no ser víctima de quienes gobiernan y que es capaz de generar, con su participación, una realidad diversa¹³. El ciudadano liberal sería uno adormecido que se encontraría, a la larga, en una situación de dependencia de los potentes *cittadini*.

La combinación del *rule of law* liberal y de una economía de consumo habrían significado la construcción de sociedades post-políticas, las cuales han abandonado el componente político para reemplazarlo por un mecanismo procedimental que sólo otorga legitimidad a una elite política y económica.

Para Laclau, la base de la política no estaría dada por distribuciones legales de derechos ni por procesos de renovación de autoridades sino por la distribución en la sociedad del poder político, donde algunos dominan y otros buscan disminuir el efecto de esa dominación o abiertamente no ser dominados.

Laclau reconocerá los avances de la ilustración europea pero le negará validez emancipatorio al liberalismo. Éste se encontraría segregado básicamente en dos corrientes: aquellas que son abiertamente derechistas y partes de la estructura de dominio del neoliberalismo, tales como Hayek, Nozick o Friedman, y otros que si bien son de tipo igualitarios, al final son parte del consenso general. El liberalismo de Rawls o Habermas no pasaría de ser un intento por introducir una normatividad de tipo ética en las instituciones políticas pero carecería de la suficiente radicalidad para comprender y abordar las necesidades emancipatorias. Su déficit estaría dado por su carácter poco político. La política implicaría necesariamente el entender y confrontar el antagonismo de clases. Es ese antagonismo el que determina la lógica de la política (Laclau, 1987, 2005).

Chantal Mouffe, esposa y co-autora de la obra *Hegemonía y Estrategia Socialista* de Laclau, refuerza la idea de la necesidad del antagonismo basándose en los escritos de Carl Schmitt. Este último, diseña una comprensión de la política, como expresamente él mismo lo indica, profundamente anti-liberal (Mouffe, 1999, 2006). Para el jurista alemán, el liberalismo es la anti-política. Ésta última, se caracteriza por la relación 'amigo-enemigo', por la determinación de un 'nosotros'-'ellos'.

Mouffe rescatará la lógica del antagonismo de Schmitt pero para hacerla compatible y determinante de un régimen democrático. Schmitt habría sido certero en su análisis y crítica de la democracia liberal, no en su solución¹⁴. Para la filósofa belga, una verdadera democracia implica antagonismo (Mouffe, 2005). La democracia real, donde participa el pueblo y las fuerzas sociales como elementos transformadores, son aquellas donde se pugna, siguiendo a Gramsci¹⁵, por generar una hegemonía a favor de ciertas transformaciones. Es lo que Mouffe defenderá

como una democracia agonística¹⁶. Es así como el consenso de la democracia liberal, tendría una finalidad ideológica: generar la falsa impresión que implica a 'todos' pero que verdaderamente margina a quienes están fuera de ese consenso¹⁷.

Por el contrario, la democracia agonística permitiría una auténtica pugna entre privilegiados y oprimidos; sería una pugna por hegemonía. Desde el pluralismo-diferencia-pluralismo, sería la forma de superar una democracia liberal basada en el racionalismo¹⁸, el individualismo y un universalismo abstracto que busca eliminar el factor pugna por el poder de la comprensión política.

Laclau dentro de una tradición postmarxista¹⁹ entenderá que la generación de identidades está vinculada a la lucha de clases. Es desde este antagonismo desde el cual se van generando distintas formas de participación civil.

Laclau partirá del análisis de autores como Gramsci y Althusser²⁰ para construir su teoría. Será del primero del que recogerá la idea de hegemonía²¹, vale decir, la lucha política implicaría la determinación de una imagen que pasa a ser la representación simbólica del 'nosotros' y a partir de eso se determina el sentido común de los ciudadanos o se configura la identidad de un grupo (Laclau, 2005). Será justamente dentro de esa pugna en la cual Laclau rescatará el populismo como una forma de construcción del 'nosotros'²² alternativo al imperante en sistemas opresivos, que han tomado la forma de un formalismo administrativo-democrático procedimental.

En este sentido, para Laclau, el populismo abre las puertas para una confrontación con el consenso de Washington y el neoliberalismo²³, los cuales se caracterizarían por generar democracias administrativas y no participativas. Representaría una forma radical de democracia, más profunda y más auténtica que desafiaría el intento de imponer sistemas post-políticos²⁴.

Para Laclau y Mouffe, el objetivo de la democracia es la libertad e igualdad para todos, pero a diferencia de la democracia liberal, ésta se lograría por medio de la movilización y eso sólo es posible en un pluralismo agonístico. Para Laclau el populismo es un fenómeno que debe ser entendido dentro de la lógica de la democracia agonística, es una forma de participación directa del pueblo, generadora

de imagen, constitutiva de un 'nosotros-ellos', que permite una pugna del pueblo, encarnado en un líder o un movimiento, por un poder transformador.

Paradójicamente rechazarán la forma actual de la democracia liberal y el liberalismo que la sustenta pero, por otro lado, no plantean la eliminación de la democracia sino un intento por fundarla de un modo nuevo. Una democracia del antagonismo y la confrontación, distinta a la de las instituciones y del consenso centrista²⁵.

Laclau y Mouffe, valorarán en éste contexto el surgimiento de nuevos movimientos sociales. Sería una forma de impugnación al sistema procedimental y de recuperación de lo político.²⁶ La radicalización de la resistencia a un poder sería una parte esencial de la democracia y sus posibilidades (Laclau, Mouffe, 1987: 152-153).

Una característica del fenómeno del movimiento de resistencia sería la búsqueda de la igualdad²⁷.

Tanto Laclau como Mouffe rescatarán el aporte de la 'libertad' e 'igualdad' del liberalismo como una semilla necesaria, pero no suficiente, para una nueva democracia radical. El liberalismo tendería, necesariamente, a corromper sus aspectos de búsqueda de la igualdad y la libertad al concebir esta última como una mera materialización de la elección de individuos atomizados que buscan su propio beneficio. De igual forma, transformaría la igualdad en una mera propiedad formal de agentes racionales entendidos de modo descontextualizado. Anularían la idea del bien general suplantándola por la de la suma del beneficio propio, y la vida en sociedad terminaría reducida a la coordinación de acciones. Al final, la lógica del mercado habría jibarizado la libertad e igualdad liberal²⁸.

De la misma manera, se hace extensiva su crítica a la socialdemocracia, si bien ésta tendría logros de gran relevancia, no evitaría el dominio de una elite sobre el pueblo, y su propuesta sería a la larga una simple reforma de un sistema sin transformarlo en sus estructuras más profundas.

El *core-value* del populismo de Laclau y la democracia radical de Mouffe estarían dados por una igualdad absoluta reflejada en un pluralismo total. Vale decir una igualdad

no homogenizadora. Las instituciones que generarían como adyacencia esa igualdad y pluralidad son la identidad, la participación, la lucha agonística.

IV. Contraparte: el liberalismo

Si se busca ejemplificar en dos personas el desarrollo de la ideología liberal en el mundo angloparlante nadie lo hace mejor que Hobhouse y Hayek, ambos prominentes ideólogos. En el caso del liberalismo, se partirá de una idea de la naturaleza humana entendida como ‘individualidad’²⁹ para luego fijar como *core-concept-value* la libertad, que toma la forma de no-coerción.

La libertad como no-coerción³⁰ determinará la comprensión de los otros conceptos adyacentes tales como autonomía, justicia, progreso, derechos humanos y por cierto su periferia como nacionalismo. La pugna entre distintas corrientes liberales radica básicamente, en cómo se entiende la no-coerción, y a partir de eso, cómo se afecta la adyacencia de ese núcleo.

El punto de partida del liberalismo será: ¿Qué debe hacer un liberal, cuando los bienes de la naturaleza humana se ven afectados por guerras horribles, por la manipulación, el egoísmo y daño social de los actos del capitalismo?³¹ Hobhouse defenderá la idea de una sociedad orgánica basada en el individuo donde la consideración del efecto de nuestras acciones en terceros será de gran relevancia. El liberalismo no sería a su juicio una ideología de individuos atómicos e indolentes frente al bienestar de los demás, sino una de sujetos con un sentido del deber hacia la sociedad, donde fenómenos como la pobreza deben ser entendidos como un efecto directo de la política, no de la economía como algo distinta a ella, y por ende, su solución implica generar una voluntad política para combatirla. La pobreza sería una forma de coerción sobre la posibilidad de satisfacer los propios bienes del hombre. El bienestar no sería separable de la libertad.

Hobhouse, fuertemente influido por las ideas biologists y evolucionistas, defenderá que el liberalismo debe penetrar la vida misma de los sujetos y la sociedad. Es una teoría contra el extremismo, el autoritarismo, el

conservadurismo, que promueve una visión del hombre como agente racional, que establece relaciones sociales de tipo moral y que busca, por medio de éstas, un bien social general que respete la unicidad del individuo. Para Hobhouse, un liberal entiende su relación con los otros individuos como vínculos entre compañeros³².

La corriente del *New Liberalism*³³ marcará un quiebre con el liberalismo clásico en cuanto se constituirán en ideas adyacentes a la libertad como no-coerción: la justicia social, el bienestar y la comunidad versus el clásico que poseía como ideas adyacentes individualidad, propiedad privada y seguridad.

Ahora bien, con respecto a Hayek, éste reconocerá como la principal influencia recibida en él, en la formación de su liberalismo, la tradición anglosajona. Además afirmará que sólo el liberalismo evolutivo británico logró constituir un programa político. Una característica de éste liberalismo, a su juicio, es que unifica en una sola propuesta lo que Croce entiende como distinto: un liberalismo político de uno económico. En el anglosajón serían una y la misma cosa.

¿Cómo entender la propuesta liberal de Hayek? Se autodefinirá como un *Old Whig*. Como parece más apropiado, antes que negar la definición que alguien hace de sí mismo, él tratar de entender qué comprende por ella, la pregunta es: ¿qué es un *Old Whig* para Hayek? El mismo da una pista al indicar el gobierno de Henry Campbell-Bannerman³⁴ como el último representante de esa corriente. A su parecer, posteriormente, el liberalismo británico se vería influido por corrientes colectivistas. Por ende, la pregunta para entender a Hayek es: ¿Qué caracterizó el gobierno de Henry Campbell-Bannerman? Él, un hombre cosmopolita, introdujo las pensiones para los jubilados, defendió los derechos de Irlanda, favoreció el sufragio de las mujeres, denunció lo que a su juicio era el “barbarismo” británico en la guerra Anglo-Boer. También defendió los derechos de los sindicatos a la realización de paros. Favorecerá la idea de una educación basada en las comunas por sobre una estatal centralizada. Campbell-Bannerman se moverá en el ámbito del liberalismo clásico, rechazando el New

Liberalism de Hobhouse y defendiendo el rol económico del mercado. Tratará de combinar progresismo social con el *laissez-faire* manchesteriano de Cobden. No será hasta su sucesor Asquith que no se implementará una reforma *Social Wealfare* en el estado británico.

Lo más importante para Hayek es que después del gobierno de Campbell-Bannerman el liberalismo perdería su fuerza vital ideológica, cediendo al socialismo el significado social del “progresismo”.

Hayek entenderá por libertad “un estado en el que un hombre no está sujeto a la coerción por la voluntad arbitraria de otro u otros” (Hayek, 1960:11). Por eso sería necesario limitar la capacidad coercitiva del Estado, individuos y grupos, por medio del *Rule of Law*, por eso (como lo indicara en el caso del liberalismo británico) no es separable la libertad política de la económica. Controlar la actividad económica de los individuos es privar a éstos de la capacidad de elegir y determinar sus propios fines. “Freedom under the law implies economic freedom” (Hayek, 1978: 132).

A su parecer, sólo puede existir igual libertad para todos si asumimos el principio kantiano de que la libertad de cada individuo debe ser compatible con igual cantidad de libertad para los otros, y esto sólo se logra bajo la coerción de la ley. Por eso el liberalismo no es equivalente al anarquismo. Para Hayek, la propiedad, los derechos ciudadanos, la separación de los poderes del estado, la seguridad, el derecho a resistir la opresión, son sólo consecuencias de la aplicación de este principio de libertad como no-coerción.

En éste punto existe clara concordancia entre ambos autores. Hobhouse indicará que los elementos distintivos de todo liberalismo parten de la libertad civil por la cual si bien la ley, en cuanto restricción se puede considerar opuesta a la libertad, se transforma en garante de derechos de los individuos, los cuales para ser legítimos deben ser aplicados por principios y reglas generales, iguales para todos, y no por la voluntad de los hombres.

Hobhouse va a distinguir la libertad civil, como derechos iguales, de la libertad personal: aquel espacio donde las pasiones y sentimientos profundos del hombre no pueden ser perturbados por otros. Además, es

parte de ese espacio la libertad de pensamiento. La pregunta que se hará Hobhouse es si la libertad de pensamiento puede ser separada del derecho a expresar lo que se piensa, sin ser víctima de una inquisición: su respuesta será que no. Por lo tanto, sólo nos encontramos en una situación de libertad de pensamiento si lo podemos expresar y esto último pasa por resguardar la libertad de publicar, expresarse de modo oral y escrito, artísticamente y de discutir pacíficamente.

Al preguntarse Hobhouse por los límites de éste derecho, responderá que a su juicio, no todo puede ser permitido:

No modern state would tolerate a form of religious worship which should include cannibalism, human sacrifice, or the burning of witches. In point of fact, practices of this kind—which follow quite naturally from various forms of primitive belief that are most sincerely held—are habitually put down by civilized peoples that are responsible for the government of less developed races. (Hobhouse 2009: 13)

Hobhouse defenderá la importancia de eliminar el autoritarismo por ser una fuente de coerción, tanto del Estado como de la vida social, léase la familia. Para Hobhouse, el liberalismo no tiene confines definidos sino que es, de modo vital, un movimiento de liberación³⁵. Hobhouse, en un breve repaso de la tradición liberal, sostendrá que argumentativamente ésta ha transitado desde una idea de derechos naturales, pasando por el utilitarismo, y a la escuela del *laissez-faire* de Cobden. Sobre ésta última reconocerá el valor del mercado libre para ayudar a dejar atrás el armamentismo, adjudicables al proteccionismo y el fomentar la cooperación internacional por medio del intercambio y el conocimiento mutuo. El problema de la escuela Manchesteriana de Cobden será que éste y su *laissez-faire* no vieron los atentados a la libertad social que se puede seguir de una sociedad comercial sin límites, donde en los puntos de partida existen diferencias en riquezas, educación y cultura. Eso es una libertad no-social: “Unsocial freedom is the right of a man to use his powers without regard to the wishes

or interests of any one but himself” (Hobhouse, 2009: 35)³⁶.

Por eso para Hobhouse la finalidad del Estado es facilitar al ciudadano los medios de vida desde un punto de vista educacional, social y económico. La libertad no se fundamenta, a su parecer, desde la abstracción del derecho natural, ni desde el cálculo utilitarista, sino como una necesidad social que permite una liberalización de energía que como resultado da un mayor progreso. La libertad social será reflejo de igualdad. La existencia de privilegios, su privación³⁷.

Tanto Hobhouse como Hayek entenderán la libertad como no-coerción. Hayek le asignará el carácter de un valor incontrovertible en lo que respecta a su supremacía sobre otros valores, donde la propiedad privada jugará un papel capital en la defensa de la libertad privada: “El liberalismo es inseparable de la institución de la propiedad privada” (Hayek, 1982:185). Mientras que para Hobhouse la libertad implica no sólo igualdad ante la ley, sino también igualdad social: la desigualdad social se transforma en coerción en cuanto no permite materializar una vida humana.

La diferencia entre el liberalismo que inspiró e inspira a la socialdemocracia, que tiene en Hobhouse y en el Nuevo Liberalismo a una de sus principales fuentes y aquel que lo ha realizado con los movimientos liberales de centro y liberal-conservadores, donde Hayek juega un papel principal, no está en el *core-concept-value*, sino en la comprensión del mismo. Ambos parten de la idea de la libertad como no-coerción. La diferencia se encuentra en la idea previa de naturaleza humana que afecta la idea de no-coerción y de esa forma la adyacencia y periferia del *core-concept-value*.

V. Conclusión

La distinción entre filosofía política e ideología permite evaluar cuándo una crítica es pertinente a una y cuando a otra disciplina. Sostengo que la crítica al academicismo liberal americano, ese que se ha diseminado gracias a la industria de doctorados de las universidades americanas (especialmente las de la costa Este), no afecta, en modo alguno, a la ideología liberal. Mientras unos neutralizan la arena política por medio de

consenso y derechos constitucionales, la ideología liberal, en sus variantes de izquierda a derecha, siempre se ha entendido en una relación de ‘amigo-enemigo’ con otras corrientes y entre sí. Además, como se ve en el caso de Hobhouse y Hayek, si bien el *core-concept-value* es el mismo, la adyacencia marca la diferencia afectando la periferia de ambas teorías, lo que explica que su adhesión provenga, históricamente, de distintos espectros de la política.

La relevancia de esto respecto de la crítica que Laclau y Mouffe formulan al Liberalismo es que ésta se centra sobre autores del academicismo americano y otros, como Hayek, en cuanto arquitecto del neoliberalismo. No contempla debidamente el carácter transformador de autores como Hobhouse y el modo en que esa condición pasa por una actitud combativa, agonística al decir de Mouffe, hacia las fuerzas que se oponen a los cambios vía expansión de derechos y de la riqueza material, que serían los grandes objetivos del *New Liberalism*.

De igual forma, la teoría hayekiana posee una construcción ideológica de oposición activa hacia quienes el autor austríaco identifica como enemigos del orden liberal. En ese sentido, la propuesta de Hayek es profundamente política. La gran figura de la *Escuela Austríaca* es lo más cercano a Lenin que produjo esa forma de liberalismo.

Por eso, la crítica a la estructura conceptual del liberalismo es válida respecto de la filosofía política de éste, no a su ideología. Ésta última puede ser rechazada, como ambos autores lo hacen, por su contenido pero no por la forma metodológica de entender la racionalidad política. El liberalismo de Hobhouse y Hayek es agonístico.

El populismo de Laclau y la democracia radical de Mouffe, al igual que la tradición del republicanismo, muestra ciertas debilidades conceptuales de ciertas formas de liberalismo tales como una falta de consideración hacia la concentración del poder. Pero al contrario del republicanismo, su desconfianza y rechazo de la institucionalidad democrática liberal conlleva un debilitamiento extremo del *rule of law* que es, al final, el único garante, por medio de su neutralidad, de la distribución equitativa de derechos en la sociedad.

Ambos autores no logran resolver satisfactoriamente la tensión entre la imparcialidad de la ley, su necesaria inviolabilidad y la voluntad política activa del pueblo. ¿Hasta dónde la voluntad popular es garante de igual libertad para todos? Si además, como indica Luhmann, la política moderna posee un aspecto de *expertise* técnico-administrativo producto de la complejidad acumulada: ¿Puede la voluntad popular reducir complejidad para generar toma de decisiones? Laclau y Mouffe, de modo provocativo, nos invitan a pensar la política desde la transformación producida entre la pugna de contrarios por sobre el derecho y la eficacia administrativa.

El tiempo mostrará, por medio de las experiencias latinoamericanas que recogen sus fuentes de ambos autores, la resolución de éstas tensiones. Como nos recordase Hegel: “El búho de Minerva sólo alza el vuelo en el ocaso”.

Referencias bibliográficas

- Aakerstrom-Andersen N. (2003) *Discursive analytical strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. Policy Press, Bristol.
- Althusser, L. (1971) “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)” *Lenin and philosophy and other essays*. Monthly Review Press, New York.
- Amos, V. and Parmar, P. (1984) “Challenging Imperial Feminism,” *Feminist Review and Marxist Theory*, 17 (July): 3–19, Routledge & Kegan Paul, London.
- Anderson, P. (1976–7) “The Antinomies of Antonio Gramsci,” *New Left Review*, November/January, 100: 5–78.
- Beiner, R. (1992), “Citizenship”, en *What is the Matter with Liberalism?* Berkeley, University of California Press.
- Beitz, Ch. (1989) *Political Equality*. Princeton University Press, New Jersey.
- Bentham, J. (1780) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener, Batoche Books, Ontario, 2000.
- Berlin I. (1994). *Dos conceptos de libertad*. Alianza Editorial, Madrid.
- (2004) *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bobbio, N. (1979) “Gramsci and the Conception of Civil Society,” in C. Mouffe (ed.) *Gramsci Democracy: Identity, Citizenship and the State*. Routledge, New York.
- Brennan J.P. (1998) *Peronism and Argentina*. SR Books, London.
- Carens, J. (1986) “Rights and Duties in a Egalitarian Society”, in *Political Theory*, n°14: 31-49.
- Connolly W. E. (1996) “Pluralism, Multiculturalism and the Nation-State: rethinking the connections”, *Journal of Political Ideologies*, 1(1): 53-73.
- Cousiño C. (reseñador) (1998) “Vargas Llosa, M, Lo Utópico Arcaico, José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo”, *Revista Estudios Públicos* n° 72, Santiago de Chile, Chile.
- Dworkin, R. (1989) “Liberal Community”, *California Law Review*, n° 77: 479-504.
- Epstein, B. (1990) “Rethinking Social Movement Theory,” *Socialist Review*, 20:1, 35–65.
- Femia, J. (1993) *Marxism and Democracy*. Clarendon Press, Oxford.
- Finchelstein F. (2002) *Fascismo, Liturgia e Imaginario. El mito del general Uriburu y la Argentina nacionalista*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. Tavistock, London.
- Foucault, M. (1980) “Truth and Power,” in Gordon (ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Pantheon Books, New York.
- Freedman, M (1978) *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*. Clarendon Press, Oxford.
- (1979) “Eugenics and Progressive Thought: A Study in Ideological Affinity”, *Historical Journal*, 22.
- (1986) *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought 1914-1939*. Oxford University Press, Oxford.
- (ed.) (1989) *Minutes of the Rainbow Circle 1394-1924*. Offices of the Royal Historical Society, London.
- (1990a) “Human Rights and Welfare; A Communitarian View”, *Ethics*, 100: 489-502.
- (1990b) “The Stranger at the Feast: Ideology

- and Public Policy in Twentieth-Century Britain”, *Twentieth Century British History*, I 9-34.
- (1990c) “Rights, Needs and Community; the Emergence of British Welfare” in Ware and Goodin (eds.) *Needs and Welfare*. Sage, London.
- (1991) *Rights*, Open University Press, London.
- (1992) “Liberal Communitarianism and Basic Income”, in Van Parijs, P. (ed.) *Arguing for Basic Income*. Verso, London, 185-91.
- (2005) *Liberal languages: ideological imaginations and twentieth-century progressive thought*. Princeton University Press, New Jersey.
- Friedman M. (1982). *Capitalism and Freedom*. Chicago University Press, Chicago.
- Galston, W (1991) *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Duties in the Liberal State*. Cambridge University Press, Cambridge.
- García-Linera A (2004) (eds.). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. Diakónia/Oxfam, La Paz.
- Gaus G. (1990) *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory*. Cambridge University Press, Cambridge.
- (1983) *The Modern Liberal Theory of Man*. Croom Helm, London.
- Gay P. (1962) *The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein’s Challenge*. Collier, New York.
- Germani A. (2004) *Gino Germani: del Antifascismo a la Sociología*. Editorial Taurus, Buenos Aires.
- (1978) *Authoritarianism, Fascism, and National Populism*. Transaction Books, New Jersey.
- Glendon, M.A. (1991) *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*. Free Press, New York.
- Goodin & Reeve (1989) *Liberal Neutrality*. Routledge, London.
- Gramsci A. (2000) *The Antonio Gramsci Readers: Selected Writings 1916-1935*. NYU Press, New York.
- (1975) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Juan Pablos Editor México.
- Gray J. (1984) *Hayek on Liberty*. B. Blackwell, Oxford.
- (1986) *Liberalism* (Milton Keynes). Open University Press, London.
- (1989) *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*. Routledge, London.
- (1993) *Beyond the New Right*. Routledge, London.
- (1994) *The Undoing of Conservatism*. Social Market Foundation, London.
- Grebngarten, I. M.(1981) *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*. University of Toronto Press, Toronto.
- Green T. H. (1941) *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Longmans Green, London.
- Gruppi L. (1978) *El concepto de Hegemonía en Gramsci*. Ediciones de Cultura Popular, México.
- Gutmann, A. (1985) “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 308-22.
- Hallowell, J. H. (1946) *The Decline of Liberalism as an Ideology*. Berkeley, California.
- Hartz L. (1955) *The Liberal Tradition in America*. Harcourt, New York.
- Hayek F. A. (1948) *Individualism and Economic Order*. University of Chicago Press, London.
- (1960) *The Constitution of Liberty*. University of Chicago Press, Chicago.
- (1978) *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Routledge, London.
- (1981) *Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Buenos Aires, Eudeba.
- (1982) “Los Principios de un orden Social Liberal”. *Revista Estudios Públicos* n°6. Santiago de Chile.
- Heater D. (1990) *Citizenship: Tire Civic Ideal in World History, Politics, and Education*. Longman, London.
- Hirst R (1979) *On Law and Ideology*. Macmillan, London.
- Hobbes, Thomas (1987) *Del ciudadano y Leviatán*. Editorial Tecnos, Madrid.
- The Elements of Law and Politic*. <http://etext.lib.virginia.edu/modeng/modengH.browse.html> . Copyright 2002, by the Rector and Visitors of the University of Virginia.
- Hobhouse L.T. (1911) *Social Evolution and Political Theory*. The Columbia University Press, New York.
- (1911) *Liberalism*. Oxford University Press, London.
- Hobson J. A. (1932) *From Capitalism to Socialism*. Hogarth Press, London.

- Hörnqvist, M. (2004) *Machiavelli and empire*. Cambridge University Press, London.
- Izuzquiza, I. (1990) *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Anthropos, Barcelona.
- Kant, I. (1980) *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Porrúa, Buenos Aires.
- King M. and Thornhill Ch. (2006) *Luhmann on Law and Politics*. Hart, Oxford.
- (2005) *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*. Palgrave Macmillan, London.
- Kymlicka W. and Norman W. (1997) "El Retorno de la Ciudadanía: una revisión de la Producción Reciente en Teoría de la Ciudadanía". *Agora* nº 7, 5-42.
- (1990) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Clarendon Press, Oxford.
- Laclau, E. (1977) *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. Verso, London.
- (1988) "Politics and the Limits of Modernity," in Ross A. (ed.) *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- (1990a) *New Reflections of the Revolution of Our Time*. Verso, London.
- (1996) "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony," in Mouffe C. (ed.) *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge, London.
- (2007) *Emancipation(s)* Verso, London.
- (2007) *On Populist Reason*. Verso, London.
- Laclau, E. and Zac, L. (1994) "Minding the Gap: The Subject of Politics," in Laclau E. (ed.) *The Making of Political Identities*. Verso, London.
- Laclau E. and Mouffe Ch. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, London.
- Luhmann, N. (1965) *Grundrechte als Institution: Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Duncker & Humblot, Berlin.
- (1995) *Poder*. Anthropos, Barcelona.
- (1998) *Complejidad y Modernidad*. Editorial Trotta, Madrid.
- (2000). *Die Politik der Gesellschaft*. Suhrkamp, Verlag, Frankfurt.
- (2007) *La Sociedad de la Sociedad*. Herder y Universidad Iberoamericana, México.
- Mariátegui J.C. (1984) *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Ed. Amauta, Lima.
- Mascareño A. (2010) *Diferenciación y Contingencia en América Latina*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.
- McCormick JP. (2011) *Machiavellian Democracy*, Chicago University Press, Chicago.
- Mouffe Ch. (1979a) "Introduction: Gramsci Today" in Mouffe Ch. (ed.) *Gramsci and Marxist Theory*. Routledge & Kegan Paul, London.
- (1979b) "Hegemony and Ideology in Gramsci" in Mouffe Ch. (ed.) *Gramsci and Marxist Theory*. Routledge & Kegan Paul, London.
- (1981) "Hegemony and the Integral State in Gramsci: Towards a New Concept of Politics," in Bridges and Brunt (eds) *Silver Linings*. Lawrence & Wishart, London.
- (1987) "Rawls: Political Philosophy without Politics," *Philosophy and Social Criticism*, 13, 2:105-23.
- (1992) "Democratic Citizenship and the Political Community" in Mouffe Ch. (ed.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. Verso, London.
- (1993a) "Carl Schmitt, une politique du droit", *Esprit*, 12:182-9.
- (1993b) "Toward a Liberal Socialism?" *Dissent*, 40,1: 81-7.
- (1996) "Radical Democracy or Liberal Democracy?," in D.Trend (ed.) *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State*, New York: Routledge
- (1999) *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, London.
- (2005) *On the Political*. Routledge, London.
- (2006) *The Return of the Political*. Verso, London.
- Nozick, R.(1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Palonen K. (2003a), *Die Entzauberung der Begriffe: Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck*. Verlag, Münster.
- (2003b) *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*. Polity Press, Cambridge.
- Rawls J. (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Ritter J., Gründer K. and Gabriel G. (Hrsg.) (2007) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bestellung Gesamtwerk: Bände 1 - 13. Schwabe Verlag.
- Schneewind J.B. (2009) *The Invention of Autonomy*. Cambridge University Press, Cambridge.

Skinner Q. (1982) *The Habermas's Reformation*. The New York Review of Books, New York.

(1991) *Two Views on the Maintenance of Liberty, in Contemporary Political Theory*. ed. P.Pettit, Macmillan, New York.

(1998) *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge.

(2002) *The Visions of Politics*. Vol: I-II-III. Cambridge University Press, Cambridge.

(2008) *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge.

Smith A.M. (1998) *Laclau and Mouffe: the radical democratic imaginary*. Routledge, London.

Taylor, C. (1996) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona.

Tilton (1990) *The Political Theory of Swedish Social Democracy*. Clarendon Press, London.

Torres Nafarrate J. (2004) *Luhmann: la Política como Sistema*. Fondo de Cultura Económica, México.

Tully J. and Brett A. (2006) *Rethinking the foundations of modern political thought*. Cambridge University Press, Cambridge.

von Brunner, Conze and Koselleck (2004) *Geschichtliche Grundbegriffe - Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache*. 9 Bände. Klett-Cotta Verlag.

Weber M. (1978) *Economy and Society*. Edited by G. Roth and C. Wittich. Berkeley, University of California Press, California.

Wright v. Georg Henrik (2002). *Sobre la Libertad*. Paidós, Barcelona.
<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/156246-50159-2010-11-04.html>
<http://www.revistadebate.com.ar/2010/11/12/3360.php>
<http://opiniopublica.wordpress.com/2010/09/09/chantal-mouffe-la-politologa-belga-amiga-del-agonismo-politico/>

¹ En este trabajo no se expondrán las importantes diferencias que existen entre ambos autores.

² Sobre la distinción entre “ideología” y “filosofía política” ver Freedon 2008: cap. I.

³ Tanto Foucault como Freedon y Taylor mantienen el uso de este concepto originario de Dilthey como ‘Cosmovisión’. En ese sentido el *Weltanschauung* configura un conjunto de conceptos, praxis y normas que determinan la toma de decisiones.

⁴ Respecto de la crítica de la capacidad de la «filosofía política» de poder captar el fenómeno político, es un punto de encuentro entre autores tales como Skinner (2002) Palonen (2006) Freedon (2008) y Koselleck (2006).

⁵ “Concrete ideologies are the creation of three different groupings: professional political thinkers, political organizations and mass populations” (Freedon, 1978).

⁶ Ver al respecto la crítica de Skinner tanto a Habermas como a Rawls.

⁷ Parte de la crítica de la Escuela de Cambridge y de la Historia Conceptual al liberalismo academicista de la costa Este de Estados Unidos, al estilo Dworkin, Rawls y Nozick, es justamente su carácter a-político.

⁸ “Whether we talk about freedom or equality, security or adventure, personal worth or personal development, the concepts must be placed in concrete circumstances, in a situation that we can envision, so that the content we want to give them can be understood and can be compared with other interpretations of the same general expressions” (Tilton, 1990: 44).

⁹ En el sentido Gadameriano de prejuicio (*Urteil*).

¹⁰ Sobre el «core» y la «periferia» de una ideología: “Central to any analysis of ideologies is the proposition that they are characterized by a morphology that displays core, adjacent, and peripheral concepts. For instance, an examination of observed liberalisms might establish that liberty is situated within their core, that human rights, democracy, and equality are adjacent to liberty, and that nationalism is to be found on their periphery. The existence of concepts adjacent to the ideological core is essential to the formation of an ideology. The notions of logical and cultural adjacency, which we have explored within the framework of a single concept, are equally vital to the articulation of an entire ideology. On further examination of a specific case, for example, it would be evident that liberty may be given a particular meaning—self-determination—because of its close association with democracy, while conversely, democracy may be given a particular meaning limited popular government—because of its structural interlinkage with liberty. So while the concepts of democracy and of liberty each have their ineliminable cores, they are filled out in a distinctive way due to their mutual proximity.(...) In addition, an ideology will contain peripheral concepts that add a vital gloss to its core concepts. More specifically, ideologies have two kinds of periphery. The one exists on the dimension of significance, and will be referred to as the margin. The other exists on the interface with time and space, and will be referred to as the perimeter.

The margin pertains to ideas and concepts whose importance to the core, to the heart of the ideology, is intellectually and emotionally insubstantial. Concepts may often gravitate from a more central to a marginal position or vice versa” (Freeden, 2008: 77-81).

¹¹ Ernesto Laclau realizó estudios de historia en la Universidad de Buenos Aires y se doctoró en la Universidad de Essex. Desde 1973 es profesor de Teoría Política en la Universidad de Essex y a partir de 2006 es profesor distinguido de Humanidades y Estudios Retóricos en la Universidad Northwestern y director honorario del Centro de Estudios del Discurso y las Identidades Sociopolíticas de la Universidad de San Martín, en la Argentina. Ha sido profesor invitado en las universidades de Toronto, Chicago, San Pablo y Buenos Aires, entre otras. El Fondo de Cultura Económica ha editado *Misticismo, retórica y política* (2002), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (en coautoría con Judith Butler y Slavoj Žižek, 2003), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (en coautoría con Chantal Mouffe, 2004), *La razón populista* (2005) y *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política* (2008) [Fuente UBA].

¹² Como lo indica Kymlicka (1997: 5-42), éste es un punto común no sólo entre Mouffe y Laclau, sino también entre la tradición republicana de Pocock y Skinner respecto de su evaluación del liberalismo. “Mouffe, por ejemplo, critica al liberalismo por reducir la ciudadanía a «un simple *status* legal que reúne los derechos que el individuo puede hacer valer contra el Estado» (Mouffe, 1992: 227) y busca restablecer la conexión perdida entre ética y justicia por la vía de entender la ciudadanía como una forma de «identidad política que se crea a través de la identificación con la *res publica*» (Mouffe, 1992: 230). Sin embargo, Mouffe no hace ninguna sugerencia acerca de cómo promover o impulsar esta participación pública, e insiste (contra los representantes del republicanismo cívico) en que los ciudadanos deben tener la libertad de elegir no dar prioridad a sus actividades políticas. Su crítica del liberalismo parece reducirse a afirmar, por lo tanto, que la concepción liberal de la ciudadanía-como-*status*-legal no es una concepción adecuada de la buena ciudadanía, cosa que los liberales pueden aceptar sin dificultad. Muchas críticas de la ciudadanía liberal se apoyan en esta exigencia poco esclarecedora” (Kymlicka, 1997: 26).

¹³ Es notoria la confluencia de la crítica al Liberalismo de Laclau-Mouffe con la de McCormick. La diferencia está en que el populismo neo-maquivático de éste último descansa en un diseño mixto de

institucionalidad y gobierno directo, donde la clave está en la valoración del juicio racional colectivo (McCormick, 2011).

¹⁴ Mouffe rescatará la crítica de Schmitt al liberalismo, la cual se sintetiza en su carácter de ideología a-política que neutraliza la lucha de intereses sociales. “Now, for Schmitt, the criterion of the political, its *differentia specified* is the Mend-enemy relation; this involves the creation of a ‘we’ which stands in opposition to a ‘them’, and it is located, from the outset, in the realm of collective identifications. The political always has to do with conflicts and antagonisms and cannot but be beyond liberal rationalism since it indicates the limits of any rational consensus and reveals that any consensus is based on acts of exclusion. The liberal belief that the general interest is a product of the free play of private interests, and that a rational universal consensus can be arrived at on the basis of free discussion, must necessarily render liberalism blind to the political phenomenon. In Schmitt’s view, that phenomenon can be understood «only in the context of the ever present possibility of the friend-and-enemy grouping, regardless of the aspects which this possibility implies for morality, aesthetics, and economics»” (Mouffe, 2006: 123)

¹⁵ Al respecto es interesante la interpretación (una de ellas) que Lukes muestra de Gramsci: “In one interpretation, Gramsci’s view was that in «the contemporary social formations of the West» it was «culture» or «ideology» that constituted «the mode of class rule secured by consent» (Anderson, 1976: 42) by means of the bourgeoisie’s monopoly over the «ideological apparatuses» (Althusser, 1971). Gramsci, as Femia (1981) writes, seized upon an idea marginal (or, at most, incipient) in earlier Marxist thought, developed its possibilities, and gave it a central place in his own thought. In so doing, he rerouted Marxist analysis to the long-neglected and hopelessly unscientific territory of ideas, values, and beliefs. More specifically, he uncovered what was to become a major theme of the second generation of Hegelian Marxists (i.e. the Frankfurt School): the process of internalization of bourgeois relations and the consequent diminution of revolutionary possibilities. On this interpretation, when «Gramsci speaks of consent, he refers to a psychological state, involving some kind of acceptance not necessarily explicit of the socio-political order or of certain vital aspects of that order». Consent was voluntary and could vary in intensity: on one extreme, it can flow from a profound sense of obligation, from wholesale internalization of dominant values and definitions; on the other from their very partial assimilation, from an uneasy feeling

that the status quo, while shamefully iniquitous, is nevertheless the only viable form of society. Yet Gramsci is far from clear about which band or bands of the continuum he is talking about. (Femia, 1981: 35, 37, 39-40) (Lukes, 2005: 7-8)

¹⁶ Este concepto es de clara raigambre schmitteana. Carl Schmitt defenderá el antagonismo como la esencia diferenciadora de la política. Mouffe (2006: 6) hace referencia, para afirmar el mismo concepto, a la división binaria de Luhmann sobre el sistema político entre gobierno (poder) / oposición (no-poder). En este caso la fundamentación de Mouffe es débil, ya que la distinción Luhmanniana parte de una comprensión administrativa básica de la política y no de confrontación de intereses opuestos como lo entiende Mouffe. Efectivamente, como señala la misma autora (Mouffe, 2006: 48), Luhmann (2002) defenderá la acción democrática como un espacio neutral de expertos legitimados procedimentalmente en su ejercicio del poder.

¹⁷ Al respecto se puede ver su entrevista en: <http://opiniopublica.wordpress.com/2010/09/09/chaantal-mouffe-la-politologa-belga-amiga-del-agonismo-politico/>

¹⁸ Al respecto, desde Schmitt contra Habermas, Mouffe señala: “To present Schmitt, as Habermas does, as having a simplistic, onesided view of politics, is a complete misreading of his work. Schmitt was very much concerned with the role of values in understanding politics and he criticizes liberalism for ignoring this dimension. He rightly stresses the need for common political values in a democracy. Of course Schmitt’s solution is unacceptable because he believes in the necessity of a substantive normative and social homogeneity, but he can help us to grasp the complexity of the task before us. The rationalist longing for an undistorted rational communication and for a social unity based on rational consensus is profoundly antipolitical because it ignores the crucial place of passions and affects in politics. Politics cannot be reduced to rationality, precisely because it indicates the *limits* of rationality” (Mouffe, 2006: 115).

¹⁹ Para el *corpus* de Laclau, la obra de Schmitt no es relevante, al menos como si lo es para Mouffe.

²⁰ Sobre la vida y textos de Althusser: <http://www.marxists.org/glossary/people/a/l.htm#althusser-louis>. Es relevante en Laclau la relectura que efectúa del concepto de ideología en Althusser, éste último la comprenderá de la siguiente manera: “Ideology is the ‘lived’ relation between men and their world, or a reflected form of this unconscious relation, for instance a ‘philosophy’ (q.v.), etc. It is distinguished

from a science not by its falsity, for it can be coherent and logical (for instance, theology), but by the fact that the practico-social predominates in it over the theoretical, over knowledge. Historically, it precedes the science that is produced by making an epistemological break (q.v.) with it, but it survives alongside science as an essential element of every social formation (q.v.), including a socialist and even a communist society”. Ver Glosario en la misma fuente.

²¹ “Hegemony: is only possible when something exists that can be hegemonised. This only occurs when a discourse lacks final fixation, when the discursive elements hold a surplus of meaning, and when the signifiers are not irreversibly linked to the signified. Consequently, hegemony signifies the never – concluded attempts to produce a fixed point of discourse, to which there will always be a threat” (Aakerstrom-Andersen, 2003: VII).

²² “I will advance three theoretical propositions: 1) that to think the specificity of populism requires starting the analysis from units smaller than the group (whether at the political or at the ideological level); 2) that populism is an ontological and not an ontic category - i.e. its meaning is not to be found in any political or ideological content entering into the description of the practices of any particular group, but in a particular *mode of articulation* of whatever social, political or ideological contents; 3) that that articulating form, apart from its contents, produces structuring effects which primarily manifest themselves at the level of the modes of representation.(...) There is no populism without discursive construction of an enemy: the *ancien regime*, the oligarchy, the Establishment or whatever (Laclau. 2005: 34-39).

²³ Laclau y Mouffe entenderán, al igual que la tradición que desde Foucault critica al neoliberalismo, a Hayek como el gran articulador intelectual de ésta. Al respecto, señalan que: “Lo que la «nueva derecha» neoconservadora o neoliberal pone en cuestión es el tipo de articulación que ha conducido al liberalismo democrático a justificar la intervención del Estado para luchar contra las desigualdades, y a la instalación del *Welfare State*. La crítica a esta transformación no es reciente. Desde 1944, en *The road to serfdom*, Hayek lanzaba un violento ataque contra el Estado intervencionista y las diversas formas de planificación económica que estaban en proceso de implantarse. Anunciaba que las sociedades occidentales estaban en vías de pasar a ser colectivistas, y a lanzarse así en la dirección del totalitarismo. Según él, el umbral del colectivismo es franqueado en el momento en que, en lugar de ser un medio de controlar la Administración,

la ley es utilizada por aquélla para atribuirse nuevos poderes y facilitar la expansión de la burocracia. A partir de este punto es inevitable que el poder de la ley disminuya, a la par que el de la burocracia se acreciente. En realidad, lo que está en cuestión a través de esta crítica neoliberal es la propia articulación entre liberalismo y democracia, que se ha realizado en el curso del siglo XIX (...). Hayek es, sin duda, quien se ha empeñado más tenazmente en reformular los principios del liberalismo, a fin de impedir aquellos desplazamientos de sentido que impiden la ampliación y profundización de las libertades. El se propone reafirmar la «verdadera» naturaleza del liberalismo, como la doctrina que intenta reducir al mínimo los poderes del Estado a fin de maximizar el objetivo político central: la libertad individual. Esta vuelve a ser definida de modo negativo como «aquella condición de los hombres en que la coerción de unos por parte de otros es reducida en la sociedad tanto como es posible». La libertad política está ostensiblemente excluida de esta definición. Según Hayek «la democracia [es] esencialmente un medio, un instrumento utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual». Esta tentativa por volver a la concepción tradicional de la libertad, que la identifica con la no interferencia con el derecho de apropiación ilimitada y con los mecanismos de la economía capitalista de mercado, se esfuerza en desacreditar toda concepción «positiva» de la libertad como siendo potencialmente totalitaria. (...) Según Hayek, se trata de una noción completamente ininteligible en una sociedad liberal, ya que «en un sistema tal, en que a cada cual se le permite usar su conocimiento para sus propios propósitos, el concepto de «justicia social» está necesariamente vacío y sin sentido, ya que en tal sistema la voluntad de nadie puede determinar los ingresos relativos de las diferentes personas, o impedir que ellos dependan parcialmente de accidentes» (Laclau & Mouffe, 1987: 282-284)

²⁴ Es en ese contexto en que ambos, y especialmente Laclau, defenderán el Kirchnerismo. Es así como la política del antagonismo del Kirchnerismo, no responde, única y exclusivamente, a una suerte de instinto político, es parte de una forma de comprender lo político. Ya el mismo Perón indicará que es una condición para elevar el nivel de la cultura política, el que el pueblo sea politizado. La politización permitiría un estado de conciencia nuevo de las masas (Germani, 2004). Como lo indicará Schmitt, ese proceso implica la estructuración de la propia identidad respecto de un enemigo.

Laclau valorará de Kirchner el enjuiciamiento a los opresores de la dictadura militar, a su parecer a un nivel

sin precedentes en la historia sudamericana, y en ese mismo contexto también valora el cierre de ESMA, la ruptura con el FMI, el rechazo al ALCA y el impulso al MERCOSUR. Además de significar un fenómeno de democratización sin precedentes en la nación trasandina.

Laclau destacará lo que a su juicio es el carácter gramsciano de Kirchner, habría comprendido que el populismo no se puede contraponer al institucionalismo sin más; populismo también implica negociación entre unos y otros sin perder la convicción transformadora. Kirchner habría generado un movimiento de grandes mayorías. Frente a la acusación de autoritarismo que se realizará sobre los Kirchner, el pensador argentino responderá que es una falsa dicotomía, no es democracia de instituciones o autoritarismo. Por el contrario, el populismo en cuanto democracia profunda se opone al simple autoritarismo, genera un movimiento popular a través del líder.

A juicio de Laclau, todo populismo en Argentina, de modo necesario, debe remitir a Perón, eso explica la fuerza del peronismo. En el caso de Bolivia, no es la existencia de un líder histórico moderno sino la de un movimiento, indigenista e indianista, al cual remite el populismo. Es un populismo de «movimiento» no de «líder».

Laclau y Mouffe, al igual que Zizek, entienden por post-político un sistema en el cuál la diferencia propia de la política ha sido desterrada y es suplantada por mecanismos procedimentales, en el cual la diferencia entre izquierda-derecha ha sido reemplazada por un consenso centrista que afirma el sistema capitalista. Es la crítica que todos estos autores realizarán a las experiencias de Clinton, Blair o Schröder.

²⁵ A éste respecto es interesante el caso de Gino Germani, uno de los grandes nombres de la sociología latinoamericana. Llegó a la Argentina arrancado del fascismo italiano. Al poco tiempo, el peronismo lo censuraría y sería despedido de su cargo, junto a otros prominentes académicos y científicos: Amado Alonso, Ricardo Rojas, Francisco Romero, Emilio Ravignani, Ricardo Caillet-Bois y Bernardo Houssay. Germani en una entrevista señalará que en lo referente a la adhesión de una parte importante del pueblo a las dictaduras nacional-populares, esta se explica no tanto por la habilidad retórica de líderes y dictadores, tampoco por una demagogia del “plato de lentejas” (Germani, 2004) por la cual se le da ciertas ventajas materiales al pueblo a cambio de la libertad. La verdadera demagogia es hacer creer al pueblo que recibe ciertos derechos y que además los ejerce. Por eso se generará la impresión que más que perder la

libertad, la han ganado. Muchas veces esto se ve favorecido porque la libertad que pierden, es una que nunca han ejercido, la de la política y su alta dirección, mientras, la que creen haber ganado, la perciben como concreta y real: creen haber ganado la libertad de revelarse y hacer valer sus derechos contra los poderosos y capataces (Germani, 2004). En realidad, muchas veces no pasa de ser un cambio de quien ejerce el poder.

Hasta hoy, sólo la democracia del liberalismo ha mostrado la capacidad de, por medio de instituciones imparciales, garantizar igual libertad y derechos para otros. Justamente, esas sociedades, han podido construir centros académicos suficientemente independientes para que intelectuales de distintas nacionalidades puedan ir a ellas a escribir contra el mismo sistema que les ha garantizado la libertad de cátedra y que no sufran la persecución y el despido, como le ocurrió a Gino Germani bajo el populismo.

²⁶ Existe un paralelo, si bien antipático, que no pueden eludir quienes defienden esa nueva forma de democracia: el fascismo. Éste último se presentó como un movimiento revolucionario moderno, donde el pueblo se hacía uno con el líder, basta pensar en el caso de Mussolini, o con un movimiento de masas, por ejemplo la *Garde de Fier* y su *Legión de San Miguel Arcángel* en Rumania. Justamente, respecto a éste último, será ese carácter de movimiento de masas revolucionario lo que le costará la vida a su fundador Cornelius Codreanu, quien pasará a ser una suerte de Che Guevara del fascismo.

Existe un carácter filo-fascista del peronismo en sus orígenes. Tampoco, aunque uno reconozca una riqueza en su pensamiento que excede a la biografía del pensador, el tipo de régimen que trató de sustentar Schmitt. Por cierto, el intento de populismo de Laclau busca, expresamente, la construcción de uno de tipo democrático radical que los distancie de éstas experiencias así como otras de tipo radical de izquierda o de un «populismo vulgar de video-imagen» a lo Berlusconi.

²⁷ “Our thesis is that egalitarian discourses and discourses on rights play a fundamental role in the reconstruction of collective identities. At the beginning of this process in the French Revolution, the public space of citizenship was the exclusive domain of equality, while in the private sphere no questioning took place of existing social inequalities. However, as de Tocqueville clearly understood, once human beings accept the legitimacy of the principle of equality in one sphere they will attempt to extend it to every other sphere of life” (Laclau & Mouffe. 1990:128).

²⁸ The common equation of the capitalist «free market»

with «democratic rights and freedoms» is groundless. The liberal state that emerged in tandem with the shift from feudalism to the capitalist market was originally undemocratic; decision making authority was vested only in freeborn male property owners. Entire imperialist and colonial systems were shaped by the elites in the emerging liberal democratic Western states. As capitalism developed in the West, liberalism was democratized, but democracy was also liberalized; democracy was neutralized such that it tended to serve capitalist interests (Macpherson, 1965:10, 1977:65–6). Although the franchise has been formally extended to non-property-owners, women, and racial minorities, the so-called democratic institutions have failed to empower «the people». Market-oriented decision-making in Western countries now takes precedence in more and more areas of human interaction in a manner that is fundamentally at odds with democratic principles (Habermas 1970, 1984, 1987; Buchanan, 1982: 40). Throughout capitalist societies, political discourse is profoundly shaped by corporate interests, while dissenting voices are muted, distorted or excluded altogether (Chomsky, 1988; Parenti 1993, 1995:165–78, Smith, 1998: 16).

²⁹ Bentham es uno de los padres del liberalismo en la comprensión de la comunidad y la individualidad. “La comunidad es un cuerpo ficticio, compuesto por las personas individuales, que a su vez se consideran que constituyen, por así decirlo, sus miembros” (Bentham, 1780: 248).

³⁰ La idea de la libertad como «no-coerción» es concordante con la que, como Skinner, interpretan la libertad liberal como «no-interferencia». La «no-coerción» toma la forma de un límite a la interferencia sobre el ámbito individual.

³¹ “What, after all, do liberals do when the goodness of human nature is called into question by a horrific war, or by the manipulative, self-interested and socially injurious acts of capitalists?” (Freeden, 1986:10). Al respecto, Freeden explica que el New Liberalism surgirá como un liberalismo político que busca diferenciarse del económico (Freeden, 1978: cap. I-B).

³² Para el desarrollo del pensamiento y lenguaje del New Liberalism de Hobhouse y Hobson, ver: Freeden (2005).

³³ Es la denominación que recibe el liberalismo social de fines del siglo XIX de Hobhouse, Green y Hobson.

³⁴ “Perhaps the government of H. Campbell-Bannerman should be regarded as the last liberal government of the old type, while under his successor, H. H. Asquith, new experiments in social policy were undertaken which were only doubtfully compatible with the older liberal principles” (Hayek, 1978: 130).

³⁵ “The modern State as we see it in Europe outside Russia, in the British colonies, in North and South America, as we begin to see it in the Russian empire and throughout the vast continent of Asia, is the old authoritarian society modified in greater or less degree by the absorption of Liberal principles. Turning, thirdly, to those principles themselves, we have recognized Liberalism in every department as a movement fairly denoted by the name —a movement of liberation, a clearance of obstructions, an opening of channels for the flow of free spontaneous vital activity” (Hobhouse, 2009: 19).

³⁶ Hobhouse, como ideólogo, anticipa la filosofía política de Rawls. En esta misma parte de *Liberalism* argumenta de que el acuerdo de los principios político-sociales que dirijan la sociedad deben ser establecidos por iguales para que exista una verdadera negociación.

³⁷ “It is clearly a matter of Liberal principle that membership of a corporation should not depend on any hereditary qualification, nor be set about with any artificial difficulty of entry, where by the term artificial is meant any difficulty not involved in the nature of the occupation concerned, but designed for purposes of exclusiveness. As against all such methods of restriction, the Liberal case is clear” (Hobhouse, 2009: 16).

La herejía democrática. El impacto de Maritain en el magisterio social

ROBERTO BOSCA

Revista Cultura Económica

Año XXX • Nº 83

Agosto 2012: 36-44

La década del treinta de la pasada centuria significó para la Argentina un estadio histórico de singular crecimiento en la fe, como prácticamente no se había vivido en la región desde los tiempos previos a la independencia, cuando la sociedad hispano criolla disfrutaba todavía del clima espiritual implantado por las órdenes religiosas en la evangelización de América (Ghio, 2007: 65 y ss).

La situación planteada con motivo de la interrupción del régimen del patronato entonces vigente derivó en una "Iglesia incomunicada con Roma", según la caracterización del historiador Américo Tonda, a partir de la cual sobrevino un siglo de expansión de la masonería que llegaría a su punto cenital en los años ochenta, un periodo conocido en la acertada expresión de Cayetano Bruno como "la década laicista" (Di Stefano-Zanatta, 2010: 336-353).

I. Una primavera espiritual

La consolidación de una influencia del catolicismo en la vida social se produjo después de transcurridos los primeros tramos del nuevo siglo que llegaba bajo el signo de un pujante progreso material, en los que la hegemonía del positivismo se hizo sentir con particular fuerza, y se vería concretada en diversas iniciativas, tales como los Cursos de Cultura Católica y la creación de la Acción Católica, así como de una universidad católica y un partido católico, que se sumaron al diario *El Pueblo*, fundado en 1900 y poco después, a la revista *Criterio*.

Merece ponderarse en el periodo la actuación de algunas personalidades animadas

de un sólido espíritu apostólico como Gustavo Franceschi y Miguel de Andrea, todo lo cual se tradujo en una labor evangelizadora de la cultura que alcanzó también su punto culminante en el Congreso Eucarístico Internacional de 1934, un momento estelar del catolicismo argentino. Según una propia expresión de Franceschi, la Argentina vivía en esos años una verdadera "primavera espiritual".

Aún con sus más y sus menos, entre los cuales cabe anotar una concepción regimentada y centralista del apostolado de los laicos, como producto de una visión clerical de la estructura eclesial y una estrecha mentalidad formal e institucionalista en la forma de concebir las relaciones de la Iglesia con el mundo, este florecimiento de la fe en la vida social puede considerarse sin embargo muy significativo.

Con todo, si bien durante esos años florecientes el llamado "nacionalismo católico"¹ exhibía un notorio influjo en los ambientes eclesiásticos, no puede considerarse que él haya impreso su impronta a la totalidad de la comunidad de los fieles, en tanto deben valorarse las variadas expresiones institucionales del catolicismo local, de modo que sería inexacto identificar a la Iglesia católica en la Argentina durante las décadas del treinta y del cuarenta con el paradigma integrista y nacionalista, que denunciaba una notoria filiación de los autoritarismos europeos entonces en fulgurante ascenso². En España, en diverso sentido, la guerra civil³ y la "cruzada" franquista promovieron en cambio, una mayor identificación de la Iglesia con la ideología de un autoritarismo católico.

Esta es la Iglesia que recibió a Jacques Maritain el 14 de agosto de 1936, fecha de su llegada a la Argentina (Poulat, 1992: 41-67). El había sido invitado por los Cursos de Cultura Católica⁴, que representaban una corriente modernizante del catolicismo en su intento de poner en diálogo la fe y la cultura. César Pico, un humanista y conspicuo miembro de los Cursos, lo recibió como el hombre providencial a quien los designios divinos habían ungido con la misión de integrar “todo cuanto hay de legítimo y valedero en la cultura moderna”, en la más pura y acendrada tradición del tomismo. La expresión debe ser ponderada atentamente, pues en ella se encierra la discusión más importante alrededor de la personalidad filosófica y teológica del ilustre visitante.

II. Los Cursos: la cultura católica

Esta actitud abierta a la modernidad era algo que podía aparecer como sospechoso de herejía en los oídos ultraortodoxos transidos de un espíritu fundamentalista que abundaban en esos años en los ambientes católicos, especialmente en los Cursos. En el clima espiritual de los Cursos, conformado por jóvenes intelectuales de clase mas bien acomodada, con todo lo que esa identidad puede suponer, se percibe una tensión que es una consecuencia de la aspiración a una modernización del catolicismo argentino heredado de la tradición hispano-colonial, que ya en ese entonces esos mismos jóvenes empezaban a sentir como aburguesado, pacato y falto de una real autenticidad cristiana.

Esta religiosidad socialmente impregnada en cierto modo de un clima un tanto femenino (los hombres, si se exceptúa la naciente Acción Católica, casi no pisaban la Iglesia salvo en los ritos de paso) y ajena a las contingencias de la vida social y también acaso algo superficial, aunque poseedora de una fe firme pero poco ilustrada, era percibida en los cursos como una rémora que debía ser superada. Los jóvenes miembros de los Cursos, por el contrario, se ilusionaban en alumbrar una nueva edad media: un catolicismo, por contraposición, en cierto modo viril, afianzado en el culto al coraje (que en la edición mussoliniana se formulaba

como *vivere pericolosamente*), y todo ello fundamentado en una sólida formación filosófica, teológica, litúrgica y cultural, animado de un espíritu de cruzada transido de un deseo ferviente de conquista e inspirado en la mística y el ardor apostólico de los grandes santos de la modernidad española, como Teresa de Avila e Ignacio de Loyola.

Conviven así, en los Cursos, aires progresistas ansiosos de una modernidad como la que representaban los autoritarismos europeos ante las “viejas ideologías” del liberalismo y del marxismo, con una clara sensibilidad caracterizada por un firme aprecio por las formas más clásicas del catolicismo tradicional. Esta última les hacía desconfiar, a esos jóvenes nacionalistas, de las religiones políticas fabricadas por líderes como Adolf Hitler⁵ y Benito Mussolini⁶ y les aproximaban a otros que habían acuñado una identidad claramente cristiana, incluso confesionalmente católica, como los proyectos políticos de Dolfuss en Austria, Oliveira Salazar en Portugal, y sobre todo, Francisco Franco en España. En ellos se percibía una identificación entre las ideas de nación y religión conformando una verdadera ideología de la fe.

De este modo, dicho clima denunciaba un marcado influjo nacionalista, bastantes veces surcado de un estricto integrismo que miraba desconfiadamente todo lo que pudiera interpretarse como un pacto o una alianza con la modernidad, considerada el reino de la impiedad y donde todavía se escuchaban los ecos de las condenas de *Quanta Curay* y el *Syllabus*.

Maritain venía en esta aventura americana acompañado de su cuñada y de su mujer, Raissa⁷, una intelectual judía que a pedido de los propios Cursos dictó una conferencia, pero que al mismo tiempo con su sola presencia representaba un elemento algo perturbador en un ambiente entonces transido de machismo y culturalmente animado de un prejuicio antijudío e incluso antisemita. En este sentido, puede conjeturarse que no habría sido del todo bien vista por sus anfitriones una conferencia dictada en la Sociedad Hebraica, un centro cultural de prestigio en la colectividad judía. Esto era algo inusual en las costumbres de los católicos de la época.

III. El Humanismo Integral

Resulta necesario recordar un dato cronológico para comprender la situación. Casi simultáneamente con este viaje, unos pocos meses antes, Maritain acaba de publicar en su país *Humanismo Integral*, una de sus obras liminares que recogía una serie de conferencias dictadas un par de años antes del comienzo de la guerra civil en la Universidad de Internacional de Verano en Santander y publicadas originalmente en castellano y en España (Maritain, 1935)⁸.

Este libro todavía poco difundido fuera de Francia en el momento de su viaje tampoco había adquirido el carácter emblemático que hoy le es universalmente reconocido, y por lo mismo Maritain aprovecharía su estancia para anotar algo de su contenido a sus anfitriones y darlo a conocer en nuestro país. En él, el filósofo trazaba una serie de planteos que cuestionaban el tradicional régimen de Cristiandad que representaba en ese entonces una suerte del modelo oficialmente católico de sociedad⁹.

De este modo, Maritain depura el concepto de cristiandad de sus adherencias históricas en cierto modo regresivas de los arcaicos modos hierocráticos, así como de los nuevos mesianismos progresistas de acento liberacionista que posteriormente, en los años sesenta, buscaron reiterar por la izquierda aquellas antiguas alianzas con el poder temporal¹⁰. Toda una novedad que quebraría una línea histórica y daría lugar a un verdadero cambio de la jerarquía eclesiástica en la materia, consagrado magisterialmente en el Concilio Vaticano II.

Aparte de que el Maritain invitado por los cursos era el Maritain de *Antimoderne* y de *Primacía de lo espiritual*, como la temática abordada por el filósofo neotomista durante su estancia argentina era casi exclusivamente filosófica y poco se detenía en aspectos más opinables de orden temporal, no se suscitaron durante ella contingencias o escaramuzas doctrinales de ningún tipo. Pero sin duda, más de un anfitrión debió sentirse extrañado ante el silencio reticente del visitante sobre la doctrina tradicional de la cristiandad medieval¹¹ y hasta debió sorprenderse de su animadversión por el autoritarismo fascizante

que exhibían muchos católicos argentinos, además de su convicción de una visión secular de la política, alejada de los oropes del clericalismo católico (Ghio, 2007: 76)¹².

No obstante, cuando llegó a Buenos Aires, Maritain tomó conocimiento de que se habían esparcido rumores de que él habría adherido al Frente Popular, una suerte de Unión Democrática acuñada por el socialismo francés (en realidad es al revés: la Unión Democrática, es una edición argentina - aunque más conservadora- del Frente Popular) con un sesgo muy anticlerical en Francia, y calumniosamente se había difundido que él había saludado con el puño en alto, y que el arzobispo de París lo habría excomulgado. Por eso durante una conferencia en *Sur*, la mítica revista de Victoria Ocampo, el filósofo aprovechó para poner los puntos sobre las íes en defensa de su ortodoxia en esa materia.

IV. Una ideología de la fe

Sin embargo, la tormenta no tardaría en desencadenarse y casi inmediatamente después de la visita comenzaron a vislumbrarse las primeras chispas de la explosión. Los planteos maritenianos y sus actitudes juzgadas extemporáneas, como la de adoptar una posición neutral¹³ en la Guerra Civil Española, considerada por los católicos nacionalistas como una cruzada por la fe (Maritain, 1936)¹⁴, y sancionada con esa nominación de claros acentos bélicos e identitarios por el propio episcopado español¹⁵, eran interpretadas como inspiradas en una cuestionable impronta progresista y su formulación sobre la relación de la Iglesia con las realidades temporales que cambiaban la visión católica tradicional, ya comenzaba a ser cada vez más conocida y, por lo mismo, crecientemente discutida con una ascendente acritud.

Como resulta previsible, a poco de terminar la visita, las críticas estallaron como una bomba en los ambientes católicos argentinos más tradicionales, que hasta el viaje no había advertido suficientemente la evolución del pensamiento mariteniano. De esta suerte, ya en el siguiente año, Maritain mantendría una polémica con César Pico (Meinville, 1937; Piñeiro, 1997: 84-132) sobre la

colaboración de los católicos en movimientos de corte fascista. Luego de la Revolución francesa se había planteado la legitimidad de los católicos en la vida republicana, un terreno minado por la impiedad que la Santa Sede, y específicamente el papa León XIII, habían delineado con el nombre de *Ralliement*. No podía ser de otro modo, pues en los Cursos predominaba (debe insistirse para una comprensión más profunda de la cuestión) una mentalidad que representaba una verdadera ideología de la fe cristiana.

En la misma línea de César Pico, el teólogo Julio Meinvielle no tardó en cuestionar un suelto de Maritain aparecido en la *Nouvelle Revue Française* sobre si la Guerra Civil Española debía considerarse una guerra santa. En un combativo artículo publicado en *Criterio*, y fiel a su filoso e incisivo estilo y a su rigor de teólogo erudito, Meinvielle acusa a Maritain de haber incurrido en una cadena de “errores irremediables” y asimila sus reflexiones a un izquierdismo panfletario. El considera que las alegaciones maritenianas sobre el sacrilegio de masacrar al pueblo cristiano invocando un motivo religioso expresan una visión deformada acerca de las reglas morales acuñadas por la teología católica sobre la guerra justa (Meinvielle, 1937, 378-383).

En ambos contrincantes se advierte que la cuestión controversial solamente denunciaba lo que en realidad constituía un asunto mucho más profundo, como lo era el de la relación de la Iglesia con la cultura de la modernidad, y que la discusión encerraba en sí misma un verdadero problema teológico, donde se jugaban cuestiones que en realidad sobrepasaban largamente los planteamientos de naturaleza pastoral o prudencial.

No puede desconocerse que la mayor crítica a Maritain se centraba indudablemente en sus planteos acerca de la nueva cristiandad formuladas en *Humanismo Integral* (Ponsatti, 1982: 1 y ss.). Según sus detractores, el humanismo integral mariteniano adolecía de un perverso naturalismo que le confería un carácter intrínsecamente anticristiano.

En *Criterio* fueron publicados sucesivos ataques y defensas en los que participaron intelectuales que suscribieron una y otra actitud como Gregorio Maldonado, Rafael

Pividal (Perpere, 2011: 65-92), Dardo Regules, Manuel Ordóñez, Gustavo Franceschi¹⁶ y desde luego Julio Meinvielle, quizás su más encarnizado contradictor local, que adjudicaba al filósofo la calidad de un instrumento de judíos y comunistas.

La controversia argentina reflejaba una situación también planteada en escenarios del viejo mundo y desarrollada morosamente a lo largo de varias décadas¹⁷. *Humanismo Integral* recibiría similares cuestionamientos tanto en España como en Italia, donde la crítica del integrismo católico se expresaría, para citar dos ejemplos emblemáticos, en *El mito de la nueva cristiandad*, de Leopoldo Eulogio Palacios, así como en el artículo “Umanesimo Integrale” de Antonio Messineo, una reputada personalidad teológica romana, publicado en la emblemática revista de los jesuitas *La Civiltà Cattolica* y posteriormente desautorizado por el mismo Pío XII¹⁸.

Estas y una oceánica multitud de otras publicaciones acusaron a Maritain de ser un nuevo representante del catolicismo liberal condenado por las encíclicas de los pontífices decimonónicos, y concretamente, de asumir una suerte de reencarnación del impío Felicité Robert de Lamennais, el padre de una corriente anatematizada como herética por haber asumido las tesis liberales que sufrió la condena del magisterio romano.

Según Meinvielle en una de sus obras más lúcidas y difundidas, *De Lamennais a Maritain*, constituida en todo un ícono del bloque antimariteniano (Meinvielle, 1967), el núcleo de la cuestión residía en que, tanto uno como otro, habían adoptado una errónea concepción sobre la esencia del mundo moderno.

V. La herejía democrática

Pero el paso del tiempo comenzó a mostrar que mientras las impugnaciones languidecían en cenáculos cada vez más reducidos, las ideas del filósofo francés alcanzaron una dimensión cada vez más amplia y profunda, que alcanzaría su culminación en el Concilio Vaticano II.

No puede descartarse que la visión positiva de Maritain sobre el régimen democrático, que era considerado una *bete noire* por sus opositores integristas, haya sido tomada en cuenta por Pío XII en su célebre

radiomensaje de Navidad del año 1944, *Benignitas et Humanitas*.

Sea esto así o no, lo cierto es que esta pieza del magisterio marca un verdadero punto de inflexión a favor de las tesis maritenianas, en especial con relación a la democracia, en cuanto a partir de ese momento los católicos comenzaron a abandonar su antigua preferencia por las monarquías tradicionales, y en todo caso por los autoritarismos corporativos de signo confesional que entonces constituían un ideal casi exclusivo, y aprendieron a valorar la hasta entonces tan denostada democracia liberal, cuyos evidentes influjos benéficos en relación a una consideración de la dignidad de la persona humana y de sus derechos fundamentales se había puesto palmariamente de relieve, en contraste con las monstruosidades de los regímenes totalitarios tanto de derecha como de izquierda.

La democracia había pasado de ser una herejía, como fruto venenoso del espúreo liberalismo a un sistema político que podía garantizar a los católicos mucho mejor que otros regímenes políticos un auténtico despliegue de sus valores éticos y religiosos, y eso significaba que Maritain había tenido razón.

Pero el momento más glorioso para las ideas maritenianas, que le significaría un triunfo en toda la línea sobre sus desperdigados opositores, sobrevendría recién unos cuantos años más tarde, con la sanción de la constitución *Gaudium et Spes* por parte del magisterio, especialmente su consagrado principio de la autonomía relativa de lo temporal. No menos significativa y suficientemente elocuente resulta el gesto de Pablo VI cuando nada menos que en la ceremonia de cierre del Concilio entregó un mensaje de la magna asamblea episcopal dirigido a los intelectuales en la persona de Jacques Maritain.

La visión conciliar de una laicidad superadora de los antiguos confesionalismos tanto como de los redivivos laicismos excluyentes de la dimensión religiosa de la existencia humana, reclama también una referencia a la formulación mariteniana de un estado secular plenamente respetuoso de la libertad religiosa.

El pontificado de Pablo VI representaría sin duda un dato significativo en esta historia. El Papa Montini era un verdadero admirador del filósofo francés, a quien públicamente llegaría a mencionar como su maestro. En la carta *Octogésima Adveniens* donde profundiza un concepto de su antecesor Juan XXIII sobre las ideologías y sus movimientos históricos puede percibirse una huella mariteniana, pero es sobre todo en *Populorum Progressio*, la encíclica social quizás más discutida de la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, donde esa huella queda impresa con expresiva claridad en el concepto de desarrollo integral adoptado por el documento como un *leit motiv* de la visión cristiana sobre la vida social.

Se diría que el concepto de desarrollo integral es una trasposición al plano del desarrollo del concepto de humanismo integral, quedando incorporado a la Doctrina Social de la Iglesia, como lo muestran documentos de los pontificados posteriores tales como *Sollicitudo Rei Socialis* y *Ecclesia in Africa*.

Como si hiciera falta algún sello ratificadorio, la encíclica paulina cita dos veces a Maritain, una de ellas en su obra estrella *Humanismo Integral*. No se conocen antecedentes en la materia de una referencia de ese estilo, y el dato casi no ha vuelto a repetirse, salvo contadísimas excepciones. En una posterior encíclica del papa Juan Pablo II dedicada al quehacer filosófico, Maritain es citado entre los pensadores cristianos más egregios (Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 74).

VI. La norma personalista

Resulta indudable que el personalismo cristiano adquirió un nuevo vigor a partir de los planteos maritenianos, que en un camino iniciado por Pío XII encontraría un lugar central en el pontificado de Juan Pablo II, en lo que él denominaría “norma personalista” como uno de los ejes de su magisterio universal (Palau, 2007: 95)¹⁹. El personalismo integral desarrollado por Karol Wojtyła, sin recurrir necesariamente al tomismo más ortodoxo y tradicional, tiene una impronta que se identifica con *Humanismo Integral*. Juan Pablo II ha dicho que el pensamiento de Maritain concuerda ejemplarmente con el

gran proyecto del magisterio de la Iglesia sobre el tiempo contemporáneo: revivificarlo y renovarlo todo en Cristo, poniendo la fe en contacto con la cultura, y la cultura en contacto con la fe (Juan Pablo II, 1982)²⁰.

El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, que constituye una síntesis doctrinal de elevado rango en la materia, inicia la exposición del mensaje cristiano sobre la vida humana en el mundo bajo el título “Un humanismo integral y solidario”. Finalmente, la encíclica social de Benedicto XVI *Caritas in Veritate* gira toda ella sobre el concepto de desarrollo humano integral y todo su contenido se organiza en el marco de un humanismo cristiano.

Si bien el humanismo integral de cuño mariteniano²¹ no puede identificarse de una manera total y absoluta con el humanismo cristiano (en todo caso es una parte de él), no hace falta demasiada ciencia ni ingenio para entender que mientras las invectivas de Julio Meinvielle contenidas en su famosa obra crítica han pasado a la categoría de una pieza de museo, puede decirse que el paso de los años, al tiempo que ha traído un cierto olvido del filósofo en los ambientes de la cultura posmoderna, han hecho ganar a Jacques Maritain, en cambio, un sitio de honor en la pléyade de personalidades forjadoras de un nuevo humanismo cristiano.

Referencias bibliográficas

- Bejar, María Dolores (1980). “El nacionalismo en la década del treinta”, en *Todo es Historia*, 154: 32-48.
- Beraza, Luis B (2005). *Nacionalistas. La trayectoria de un grupo polémico (1927-1983)*. Cántaro, Buenos Aires.
- Berzosa Martínez, Raúl (1997). *El primado de la persona en el pensamiento ético-filosófico de Karol Wojtyła como paradigma para la elaboración de una antropología teológica*, en el XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 117.
- Castellani, Leonardo (1937). “Maritain, hombre de acción”, en *Revista Criterio*, 489, 15-VIII-37: 257-259.
- De la Torre, Joseph M. (2011). *El “Humanismo Integral” de Maritain y la enseñanza Social Católica*, en [www.humanismointegral.com/DOCUS_SS/b\)%20HUM/08_527_HUM.html](http://www.humanismointegral.com/DOCUS_SS/b)%20HUM/08_527_HUM.html)
- Di Stefano, Roberto y Zanattam, Loris (2010). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del S siglo XX*. Grijalbo Mondadori, Buenos Aires.
- Ezcurra, Marta (1936). “La Paz de Cristo en el Reino de Cristo” en *Revista Criterio*, 442, 10-VIII-36: 374-375.
- Franciscus, Joseph (1936). “Religión o política” en *Revista Criterio*, 442, 10-VIII-36: 373-374.
- Galvez, Manuel (2002). *Recuerdos de las vida literaria (II)*. Taurus, Buenos Aires.
- Ghio, José María (2007). *La Iglesia Católica en la política argentina*. Prometeo, Buenos Aires.
- Journet, Charles (1957). “Una presentación del “Humanismo Integral”, en *Revista Criterio*, 1279, 14-III-57: 131 y ss.
- Juan Pablo II (1998). *Fides et Ratio*. Ediciones Palabra, Madrid.
- Juan Pablo II (1979). *Carta al Rector de la Universidad Católica de Milán*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790426_giornata-universitaria_sp.html.
- Lorda, Juan Luis (1996). *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Ediciones Palabra, Madrid.
- Maldonado, Gregorio (1937a) “La nueva cristiandad de Maritain a la luz de los documentos pontificios”, en *Revista Criterio*, 484, 10-VI-37: 131-134.
- (1937b) “Respuesta a Manuel V. Ordóñez”, en *Revista Criterio*, 486, 24-VI-37: 175 y ss.
- (1937c) “Respuesta a D. Rafael Pividal”, en *Revista Criterio*, 487, 1-VII-37: 206 y ss.
- Maritain, Jacques (1935) *Problemas Espirituales y Temporales de Una Nueva Cristiandad*. Signo, Madrid.
- (1936) “De la guerra santa”, en *Sur*, 7.
- (2007) *Reflexiones sobre la persona humana*. Encuentro, Madrid.
- Martínez Paz, Fernando (1976). “Maritain en la Argentina” en revista *Rumbo Social*, 11.
- Medina, Adriana Virginia (2010). *La Iglesia Católica y su relación con la sociedad civil y el Estado de los años ‘30* http://www.fundacioncultural.org/revista/nota6_40.html
- Meinvielle, Julio (1967). *De Lamennais a*

- Maritain*. Theoría, Buenos Aires.
- (1937a) “Los desvaríos de Maritain”, en Revista *Criterio*, 488, 8-VII-37: 227-228.
- (1937b) “Carta a Jacques Maritain de César Pico” en Revista *Criterio*, 492, 5-VIII-37: 330-331.
- (1937c) “Contestación a Jacques Maritain”, en Revista *Criterio*, 493, 12-VIII-37.
- (1937d) “De la Guerra Santa. Reflexiones del artículo de Jacques Maritain aparecido en La Nouvelle Revue Française” en Revista *Criterio*, 494, 19-VIII-37: 378-383.
- Morelli, Mariano (s/f). “La realeza social de Jesucristo y el orden social cristiano. Meinvielle, Maritain y la encíclica Quas Primas en su 70 aniversario”, en *Gladius*, 34.
- Mullor García, Justo (1966). *La nueva cristiandad. Apuntes para una teología de nuestro tiempo*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Mura, Giancarlo (1957). *Las herejías de Maritain*. Democristiana, Buenos Aires.
- Ordoñez, Manuel V. (1937). “Sobre la nueva cristiandad de Maritain”, en Revista *Criterio*, 484, 10-VI-37: 158 y ss.
- Palau, Graciela (2007). *La autorrealización según el personalismo de Karol Wojtyła. Propuesta pedagógica*. Educa, Buenos Aires.
- Perpere, Alvaro (2011). “Rafael Pividal y Alberto Duhau: aportes y debates en torno a la idea de democracia en el pensamiento político de intelectuales católicos”, en *Colección*, 21: 65-92.
- Piñeiro, Elena (1997). *La tradición nacionalista ante el peronismo. Itinerario de una esperanza a una desilusión*. A Z, Buenos Aires.
- Pividal, Rafael (1937). “Defensa de Maritain”, en Revista *Criterio*, 486: 178-180.
- Ponsatti, Arturo (1982) “Jacques Maritain: el ideal histórico de la nueva Cristiandad”, en *El Derecho*, 25-VIII-82: 1 y ss.
- Poulat, Emile (1992). “Umanesimo Integral nella cultura degli anni Trenta”, en Antonio Pavan (cur) *Dopo Umanesimo*. Marietti, Genova: 41-67.
- Regules, Dardo (1937). “Sobre la nueva cristiandad de Maritain”, en Revista *Criterio*, 487, 1-VII-37: 207 y ss.
- Sur. Antología* (2005) Fundación Carolina de Argentina, Buenos Aires.
- Rivero de Olazabal, Raúl (1968). *Por una cultura católica. El compromiso de una generación argentina*. Claretiana, Buenos Aires.
- Rock, David (1993). *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Ariel, Buenos Aires.

Teixidor, Luis (1946). “Una desviación de Maritain en su política social”, en *Estudios*, 409.

¹ Adviértase que en el presente trabajo sólo se hará referencia a este grupo, nunca demasiado numeroso pero sí muy activo y protagonista de fuste en la vida pública argentina, una de cuyas expresiones intelectuales más importantes se encuentra en los “Cursos de Cultura Católica” que representan un momento de esplendor en la intelectualidad de inspiración cristiana. Los Cursos fueron los anfitriones de Maritain, quien escribía también en *Criterio*, constituido en esos años en uno de los órganos mediáticos más característicos de esa corriente. Sin embargo, Maritain había ya abandonado sus antiguos arrestos maurrasianos cuando se produjo su viaje a la Argentina y lo unía a la revista su catolicismo más que su nacionalismo. Sobre el nacionalismo existe una abundante bibliografía. Referido exclusivamente a los treinta, cfr. María Dolores Bejar (1980: 32-48) y Luis Beraza (2005). Un clásico en la materia es: David Rock (1993: 23-165).

² En esos años, las fronteras entre religión y política parecieron desvanecerse, como había ocurrido durante la cristiandad medieval. Se produjo una simbiosis entre catolicismo, nacionalismo y militarismo, dibujándose de tal modo una fuerte identidad entre Iglesia, Ejército y Nación. Sin embargo, debe observarse que no es del todo apropiada la caracterización que se ha hecho de este periodo como el del “mito de la nación católica”, del mismo modo que con referencia al régimen franquista se ha hablado en España del “nacional-catolicismo”. Es inexacto asimilar toda la labor apostólica de la Iglesia a una suerte de proyecto político-cultural-religioso que sólo existió en algunos, aunque influyentes, espíritus de fieles cristianos aquejados de un fuerte resfriado clericalista. Tampoco era así en otros países, incluso de añeja tradición católica, como por ejemplo Francia o Bélgica. Cfr. Adriana Virginia Medina (2010).

³ Maritain no desconocía absolutamente el ambiente argentino, donde cultivaría largas amistades. A Leonardo Castellani, que era amigo del escritor Manuel Gálvez, le había entusiasmado una novela de su amigo, motivo por el cual se la recomendó a su vez a Maritain. Durante su estancia, el filósofo participó de un congreso del PEN Club, en el que también estuvieron Giuseppe Ungaretti, Stefan Zweig, Alcides Arguedas y

otros escritores ilustres. Según Gálvez, en las discusiones filosóficas del congreso, Maritain llevaba la batuta. Cfr. Manuel Galvez (2002).

⁴ La gestión de invitación se hizo por intermedio de del príncipe Mons. Wladimir Ghika, a quien los jóvenes nacionalistas católicos conocieron durante su viaje a la Argentina con motivo del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, según recuerda un antiguo miembro de los cursos. Cfr. Raúl Rivero de Olazabal (1986).

⁵ Sin embargo, no pocos nacionalistas quizás menos apegados a las normas eclesiásticas o más seculares en su pensamiento político (como los maurrasianos) entre ellos Juan Carlos “El Bebe” Goyeneche se ufanaban de su condición de nacionalsocialistas. Lo cierto es que Goyeneche convirtió en un motivo de prestigio social en el ambiente de sus relaciones políticas su tan comentado viaje a Europa que incluiría una visita al corazón del Tercer Reich, e incluso se decía en voz baja que se habría entrevistado con el mismísimo Adolf Hitler. Ciertamente, así parecía certificarlo el hecho de que en su domicilio exhibía una foto posada del *Fuhrer*, a la que podía adjudicársele verosímilmente constituir un regalo personal. De todos modos, aunque tal vez la especie no fuera cierta, él se cuidaba muy bien de no desmentirla.

⁶ Por ejemplo un escritor como Manuel Gálvez, identificado como nacionalista católico, exhibe en sus memorias una distancia respecto de este movimiento político, del que critica su militarismo exacerbado y su despreocupación por la justicia social. Gálvez tampoco se sentía atraído por el fascismo, aunque -como muchos de sus contemporáneos- admiraba sus logros y realizaciones. El mismo Meinvielle fue muy crítico del nacionalsocialismo, señalando sus acentos paganos (Bejar, 1980: 41-42).

⁷ El viaje había sufrido algunas postergaciones por problemas en la salud de su mujer, su cuñada y su madre.

⁸ La edición francesa apareció por primera vez bajo el título *Humanisme Integral: problèmes temporels et d'une nouvelle spiritualité chrétienne*, Aubier, París, 1936. Hubo varias ediciones hispanoamericanas en castellano, siendo una de las primeras de ellas la edición porteña de Carlos Lohlé en el año 1936.

⁹ Aunque no volvió a visitar el país, Maritain seguiría durante muchos años vinculado a la Argentina a través de algunas amistades significativas como Atilio Dell’Oro Maini o Manuel Ordoñez y años más tarde participó aunque sin asistir personalmente a sus sesiones, como miembro relator extranjero del célebre Congreso de Filosofía de Mendoza en 1949, conocido sobre todo porque en la sesión de clausura Perón leyó *La*

comunidad organizada, una pieza filosófica cuya factura está discutida, atribuyéndose a distintas personas y es considerada la carta magna del justicialismo.

¹⁰ De modo similar a como se enfrentó a los integristas en los años treinta, Maritain puso la pica en Flandes en los sesenta respecto a los progresistas en una obra que sorprendió a muchos pero que es perfectamente coherente con las anteriores: *Le Paysan de la Garonne*.

¹¹ Un ensayo que desarrolla la doctrina mariteniana de la nueva cristiandad citando numerosas fuentes magisteriales, no menciona, curiosamente, ni una sola vez *Humanismo Integral*, la obra liminar donde Maritain expuso sus novedosos planteos sobre la ciudad secular. Mullor García, 1966).

¹² La relación entre lo religioso y lo político era una cuestión candente de la época y la mayoría de los esfuerzos de los católicos se dirigían a denunciar el laicismo. En los mismos días de la visita, *Criterio* reflejaba esa preocupación. Cfr. Franciscus, *Religión o política*, y Marta Ezcurra, *La Paz de Cristo en el Reino de Cristo*, en “*Criterio*”, 442, 10-VIII-36, 373-374 y 374-375. También un editorial de Franceschi, durante el año del Congreso Eucarístico Internacional había tratado el asunto, ciertamente un tema recurrente en su prédica social.

¹³ Neutral y por lo tanto ajena tanto a los nacionales como a los republicanos: Maritain no tuvo militancia alguna en el bando antifranquista.

¹⁴ Maritain sostenía, ante el escándalo de los nacionalistas, que la Guerra Civil Española no podía considerarse una guerra santa, lo cual fue republicado muchos años más tarde en una antología de la revista *Sur* editada por la Fundación Carolina de Argentina en el año 2005. Otros autores fueron más matizados en su pensamiento sobre el filósofo, y evitaron una condena lapidaria. Véase también el editorial de Franceschi en *Criterio* 489, 15-VII-37, 243-254 y el artículo de Leonardo Castellani, *Maritain, hombre de acción*, en “*Criterio*” 489, 15-VIII-37, 257-259.

¹⁵ Sin embargo, aunque la Santa Sede deploró la atroz persecución a la Iglesia, significativamente, en ningún momento ni el Papa Pío XI ni ninguno de los que le sucedieron ni ningún dicasterio o congregación romana utilizaron el sintagma “guerra santa” o “cruzada” para designar a la Guerra Civil Española.

¹⁶ Franceschi escribió muchos artículos sobre Maritain. Cuando éste fue designado embajador en la Santa Sede, *Criterio* dedicó tres editoriales para destacar su nombramiento (Martinez Paz, 1982).

¹⁷ En defensa de Maritain se pronunciaron Etienne Borne, Marie-Dominique Chenu, Alcide de Gasperi, G. Dore, Cornelio Fabro, Charles Journet y Tristan de Athayde. En contra, L. Desclausais y Louis Salleron, así

como en general los ambientes más tradicionalistas.

¹⁸ El teólogo Charles Journet, amigo de Maritain, hizo un análisis del artículo de Messineo (Journet, 1279: 131 y ss). Un comentario a las críticas de Messineo puede verse en Mura (1957).

¹⁹ El personalismo venía a enfrentar la fuerte despersonalización sufrida por la cultura como efecto de la moderna sociedad de masas. Inmediatamente después de regresar de Argentina, el 9 de diciembre de 1934, Maritain dictó una conferencia en París publicada con el título *Réflexions sur la personne humaine et la philosophie de la culture*. En esta exposición, Maritain critica las posturas individualistas y totalitarias, en tanto la primera ignora el bien común y la segunda la ordenación del bien común al bien de la persona (Maritain, 2007: 28-31).

²⁰ En diversas otras ocasiones Juan Pablo II, ha empleado el sintagma *Humanismo Integral*, por ejemplo en Río de Janeiro el 1-VII-80, en la catedral de Colonia el 18-XI-80, de nuevo en la catedral de Bolonia el 18-IV-82 y el 12-V-90 en la ciudad de México.

²¹ Una síntesis de la antropología maritainiana en el contexto del moderno magisterio social cristiano y en especial su sintonía con la antropología conciliar y juanpaulina puede verse en Juan Luis Lorda (1996: 45 y ss).

Augusto Del Noce: Católicos y liberales. Maritain en el pensamiento filosófico-político italiano

RICARDO DELBOSCO

Revista Cultura Económica
Año XXX • Nº 83
Agosto 2012: 45-53

El pensamiento filosófico-político de Jacques Maritain tuvo una enorme influencia en Italia en la segunda mitad del siglo XX. La Democracia Cristiana gobernó la península durante cuarenta años después de la segunda guerra mundial, y sus dirigentes se refirieron siempre al francés como a una fuente de inspiración. En el plano más estrictamente teórico, fue Augusto Del Noce el encargado de introducir las ideas de Maritain en el mundo filosófico italiano. Resulta interesante analizar esta interpretación del pensamiento maritainiano porque no se trata de un simple acto de importación de ideas sino de un verdadero encuentro crítico, que no podía menos que dar sus frutos, tratándose de dos personalidades de inteligencia tan profunda.

A lo largo de estas páginas recorreremos las diferentes etapas por las que atravesó Del Noce en su interpretación del pensamiento del francés, subrayando la continuidad de una coincidencia de fondo en la visión de ambos acerca de la relación entre el cristianismo y la cultura en la modernidad.

I. Del Noce y el filosofar a través de la historia

A modo de presentación, podemos decir que Augusto Del Noce es considerado uno de los más importantes filósofos católicos italianos de la segunda mitad del siglo pasado¹. Pero más allá de su reconocido perfil filosófico, Del Noce mostró siempre un interés y compromiso por la cuestión política que no se

agota en la dimensión teórica. Participó siempre en los debates internos de la Democracia Cristiana y llegó a ser Senador nacional por esta fuerza, en 1984.

Repasemos brevemente el período de formación de nuestro personaje. Del Noce nació en 1910 en Pistoia, Toscana, y se crió en una familia de tradición católica. Sus primeros años transcurrieron en Turín, ciudad que lo marcó para siempre desde el punto de vista cultural. Estudió en el famoso Liceo Massimo D'Azeglio, el mismo de Gramsci y Gobetti. Con sus compañeros Norberto Bobbio y Leone Ginzburg asistió a las clases de los profesores Annibale Pastore, Umberto Cosmo y Zino Zini. También cursaron en aquellos años alumnos como Felice Balbo, uno de los fundadores del movimiento de la izquierda católica, y Cesare Pavese. Del Noce estudia filosofía en la Universidad de Turín entre 1928 y 1932, compartiendo clases nuevamente con Bobbio, y asistiendo a las lecciones de maestros como Erminio Juvalta, Carlo Mazzantini, Adolfo Faggi, Giorgio Falco, Giovanni Vidari y el mismo Annibale Pastore, entre otros.

El ambiente filosófico italiano de aquellos años estaba marcado por el neoidealismo de Gentile y Croce, que, tras un período de grandes coincidencias, habían comenzado a polemizar entre sí en 1925, a raíz de la adhesión del primero al fascismo. Estas circunstancias condicionaron el pensamiento de Del Noce a tal punto que toda su vida

intelectual podría definirse como un intento de dar respuesta al planteo que estos autores del neidealismo italiano habían instalado.

Una de las grandes intuiciones de Del Noce consiste justamente en comprender que el inmanentismo en el que Croce y Gentile coinciden, a pesar de las diferencias, depende de una determinada interpretación filosófica de la historia moderna. Para decirlo brevemente, la idea neohegeliana de que la realidad histórica es la única realidad, un absoluto en continuo devenir, se impone, según estos autores, porque la misma historia moderna muestra con cada uno de sus pasos el progresivo abandono del concepto de un absoluto trascendente, eterno, suprahistórico. En la historia de las ideas filosóficas, por ejemplo, el camino que va de Descartes a Hegel, pasando por Spinoza y Kant, demostraría que hoy ya no se puede² hablar de una filosofía de la trascendencia.

Del Noce advierte que esta interpretación de la historia filosófica es la premisa fundamental de la afirmación del inmanentismo. A partir de esta convicción, nuestro autor desarrollará por diversas vías una crítica de dicha interpretación, inaugurando un nuevo modo de hacer filosofía, el de filosofar a partir de la reflexión sobre la historia de la filosofía³, y de la historia de los hechos en general. El método consiste en la identificación de las constantes o esencias filosóficas, como las llama el turinés, que van desplegándose a lo largo de la historia, a través de los distintos autores y personajes. En esta reconstrucción Del Noce describe los diferentes recorridos que hacen las ideas, sobre todo desde el comienzo de la modernidad hasta el presente. Lo que va apareciendo es un panorama complejo, un laberinto de autores y teorías que sin embargo tiene cierta inteligibilidad.

En el fondo se trata de demostrar que la historia de los últimos siglos no es, como el inmanentismo pretende, un progreso necesario y unidireccional hacia el fin de la trascendencia, sino que se trata de un proceso problemático, con elementos diferentes, en el que se descubre no sólo un recorrido de tipo idealista e inmanentista sino también otros. Desde esta nueva perspectiva, aparece incluso en la modernidad una línea que Del Noce califica como “filosofía religiosa”, compatible

con la filosofía implícita en el cristianismo tradicional.

II. El humanismo integral de Maritain

Es éste el terreno fértil en el que cae la semilla de Maritain. El problema de Del Noce era escapar a la alternativa entre los binomios moderno-inmanentista o antimoderno-católico, logrando formular un concepto de modernidad que no fuera sinónimo de “inmanentismo”, para de esa manera “hacer habitable la modernidad” para los católicos, según una expresión de Massimo Borghesi (Borghesi, Del Noce, 2011:366). En medio de esta búsqueda cayó en manos de Del Noce, apenas se publicó en francés, el libro de Maritain *Humanisme Intégral*, y su lectura provocó en el italiano una enorme conmoción, “tanto que lo estudié casi de memoria”, según nos cuenta el mismo autor⁴. Maritain representaba un catolicismo que podía dialogar con el mundo moderno, que podía dar respuesta a los problemas concretos, políticos de su tiempo. A través de esta lectura nuestro autor desarrolló una serie de reflexiones acerca de la relación entre catolicismo y liberalismo político, algunas de las cuales recién vieron la luz en 2001 en una antología póstuma (Del Noce, 2001), que serán objeto de nuestro comentario.

“¿Puede un católico ser liberal y un liberal ser católico?” (Del Noce, 2001:459). Del Noce lanza esta pregunta desafiante para comenzar su artículo sobre *Católicos y liberales*, que nunca llegó a publicar. Lo escribió muy probablemente en los primeros meses de 1946, en los que Italia estaba en pleno proceso de refundación. Lo que nuestro autor quiere dilucidar no es si existe algún caso en el que una persona, a pesar de ser católico, puede ser en política un liberal, sino si existe una relación de derecho entre el catolicismo y el liberalismo. Esta cuestión encierra al menos dos problemas. En primer lugar, dar una respuesta a la difundida idea de que el liberalismo exigiría como fundamento una filosofía de tipo inmanentista; y en segundo lugar, refutar la no menos corriente idea de que existe un nexo entre el pensamiento católico y la política teocrática.

Ambas ideas están relacionadas con un

planteo de Benedetto Croce, según el cual efectivamente existe un vínculo de necesidad entre el liberalismo político y el inmanentismo filosófico, y por lo tanto la cosmovisión católica, vinculada a una filosofía de la trascendencia, es inevitablemente antiliberal y teocrática. La autoridad de Croce en la cultura italiana de la primera mitad del siglo XX era tan grande que se lo llamaba “el Papa laico”. No debe sorprender, entonces, que este esquema planteado por él siga teniendo vigencia aún hoy. El artículo de Del Noce intenta romper este cuadro demostrando que en realidad el historicismo neoidealista de Croce no es verdaderamente liberal en su inspiración. Aunque Croce hable de una “religión de la libertad”, cuando se refiere a su propuesta política, parece difícil refutar a Del Noce cuando dice:

No se puede poner ningún nexo de necesidad entre la interpretación crociana de la historia como historia de la libertad y el liberalismo político. Por la simple razón de que la historia en la visión historicista es siempre justificadora y jamás justiciera. Si la libertad es la ley de la historia nadie podrá rebelarse contra ella; incluso el peor tirano será a su manera un servidor de la libertad. (Del Noce, 2001:460)

El inmanentismo, según Del Noce, sólo superficialmente puede parecer el fundamento filosófico del liberalismo. La ausencia de una verdad o valor que trascienda a la historia puede en un primer momento esgrimirse como argumento a favor de la libertad de cada uno para vivir según sus propias convicciones, pero finalmente, en un inmanentismo de este estilo, desaparece la consistencia de los individuos, y por lo tanto también su libertad, en favor de un Absoluto que nada tiene que ver con el liberalismo que se proclama. La Historia, que es el Absoluto de Croce, es, como diría Hegel, “el juicio universal”. No hay verdad fuera de la historia. Lo que ocurre es lo que debe ocurrir. A esto se refiere Del Noce cuando acusa al historicismo de ser “justificador”. No hay espacio para la defensa de la libertad. ¿Defensa contra qué? Según Croce, la Historia misma es Historia de la Libertad. Todo lo que ocurre en ella es un

proceso hacia la libertad, independientemente de las intenciones de los hombres que viven esa historia. No tiene sentido, por lo tanto, desarrollar políticamente estructuras de defensa de la libertad, si somos coherentes con esta visión de fondo.

El liberalismo, en cambio, pareciera moverse según otra lógica. Existe un valor, que es la libertad, y se trata de un valor constantemente amenazado. Por eso es necesario defender y reivindicar ese valor.

Pasemos entonces a la segunda cuestión. ¿Hay una relación necesaria entre el pensamiento católico y la política teocrática? Indudablemente muchos católicos piensan, o pensaban cuando nuestro autor escribía estas ideas, que sí, pero de lo que se trata es de ver si los principios del pensamiento católico avalan esta posición. Recordemos que el planteo de Del Noce pretende superar el plano de hecho para alcanzar una mirada filosófica. Quienes sostienen que, como católicos, deben aspirar a una convivencia política de tipo teocrático, aunque en las condiciones de hoy deban adaptarse al liberalismo por cuestiones de conveniencia histórica, lo hacen desde la convicción de que la verdadera función del estado es la defensa de verdades o valores objetivos de los cuales la Iglesia es depositaria, y no la defensa de la libertad espiritual de cada individuo. “La libertad no es sentida como un valor, sino como un método del cual, en las actuales condiciones históricas, no se puede prescindir.” (Del Noce, 2001:460)

A esta visión Del Noce responde con fuerza, desde los mismos principios permanentes del pensamiento cristiano, sin pretensiones de modernismo y avalado por el propio Maritain:

Este modo de pensar, sin embargo, parece prescindir de una idea central del cristianismo católico, la idea de persona: como universo de naturaleza espiritual que constituye por eso en relación al mundo como un todo independiente; dotado de una libertad que Dios mismo respeta, solicitándola sin forzarla en la acción de la gracia. La misma teología católica de la gracia parece pues mostrar una conveniencia entre catolicismo y liberalismo. (Del Noce, 2001:461)

Es la idea de persona, como ser absolutamente valioso y digno, el verdadero fundamento del liberalismo. En el catolicismo esta idea encuentra fundamentos sólidos. El Dios creador, personal, que ama y respeta a cada individuo humano es la fuente de esa dignidad especial. Ninguna forma política que desconozca el valor y la dignidad de la persona debería ser avalada por el cristianismo. Del Noce está convencido de que la situación tan especial por la que está atravesando Europa es propicia para que estas ideas puedan difundirse.

Diría que el momento actual –es prueba de esto uno de los libros más notables de los últimos años, *Humanisme intégral* de Maritain– es la toma de conciencia por parte de los católicos de la implicancia liberal de su pensamiento. (Del Noce, 2001:463).

Es notoria la mención de Maritain como referente de este planteo a nivel europeo y mundial. Del Noce se atreve a dar un paso más en su propuesta, dado que cree que no sólo los católicos deben tomar conciencia de las implicaciones liberales de su fe y su pensamiento, sino que también el mismo liberalismo debe reconocer su fundamento cristiano si quiere volver a florecer. (Del Noce, 2001:463)

Pero, puesta la cuestión en estos términos, queda un tema “incómodo” por tratar. Si el pensamiento católico, por su afirmación de la persona, tiene implicancias liberales, ¿cómo se puede justificar el ideal teocrático de la edad media? La respuesta que Del Noce da a este interrogante es especialmente interesante porque, siempre en la misma línea de Maritain, logra escapar tanto al modernismo como al integrismo:

¿Debemos contraponer un verdadero catolicismo moderno al catolicismo medieval con la habitual suerte modernista de estas oposiciones? Ni en sueños [...] la verdad de la fe no constituía [en el Medioevo] un problema. [...] La indagación sucesiva de estos [de los valores] llevó a la consideración, totalmente ausente del pensamiento medieval, de su historicidad. En consecuencia, el acto

mismo de adherir a la verdad de fe como verdad es problematizado: problematización que no es de por sí denuncia de crisis, como demasiados católicos siguen pensando, sino profundización. [...] el Medioevo consideraba la espiritualidad en la profundización de una verdad ya poseída; la edad moderna considera la verdad en su volverse mi verdad. La libertad es así requerida por la problemática espiritual moderna para que el individuo pueda acceder a la verdad en cuanto verdad; el Medioevo no hablaba de libertad en sentido moderno, no porque le fuera hostil sino porque el individuo encontraba ya la verdad como vivida en la comunidad. (Del Noce, 2001: 458)

El Medioevo no agota la riqueza del pensamiento filosófico-político cristiano. Es solamente una forma posible de concretarlo, teniendo en cuenta las condiciones particulares de ese momento. Si esas condiciones sociales y políticas cambian, el pensamiento cristiano puede buscar una nueva forma de concreción de su verdad permanente. “La idea política de la cristiandad medieval no representa el ideal absoluto de la política cristiana ni tampoco contradice el ideal personalista.” (Del Noce, 2001:462)

De lo dicho se desprenden al menos dos conclusiones importantes del pensamiento del noceano. En primer lugar, el reconocimiento del principio de relativa autonomía de lo temporal respecto de lo eterno, dando lugar a diferentes realizaciones históricas del ideal cristiano. En segundo lugar, la afirmación de que la situación moderna representa en algún punto una ocasión positiva para la profundización del pensamiento cristiano. De esta manera, con estos dos núcleos de coincidencias, se cierra una primera etapa de la relación del joven Del Noce con Maritain.

III. Un período de críticas

En los años ‘60, década fundamental en la carrera del filósofo italiano ya que aparecen publicadas sus primeras obras, y algunas de ellas permanecen como las más importantes,

se observa un cambio en la interpretación del nociana de Maritain. En *Il problema dell'ateismo* (1964) figuran quizás las páginas más críticas de Del Noce al autor de *Humanismo integral*. La originalidad de las críticas de Del Noce a Maritain radica en el hecho de que no provienen ni de una posición inmanentista, lejana a la filosofía cristiana, ni de una visión de tipo neotomista, como sucedió en forma reiterada desde la publicación de *Humanismo integral*. Del Noce en realidad coincide con el espíritu de fondo del planteo maritainiano, la búsqueda de un cristianismo abierto al mundo moderno. Pero cree que el francés, a causa de una equivocada visión de la historia de la filosofía, no logra justificar acertadamente sus posiciones, quedando expuesto a los embates del modernismo:

Ciertamente no se puede hablar, respecto de Maritain, de modernismo, y esto en virtud de la fuerza intrínseca de su tomismo; se puede hablar, en cambio, de una línea de menor resistencia respecto de la recuperación del modernismo. (Del Noce, 1994:530)

La razón de esta fragilidad respecto del modernismo es la aceptación del esquema neotomista de interpretación de la historia de la filosofía. La condena radical de la filosofía moderna realizada por el neotomismo dificulta una correcta justificación de esos valores políticos modernos que Maritain aprecia, porque todo lo moderno es rechazado en bloque desde esta perspectiva. La solución de este problema, según Del Noce, está en una revisión de la típica interpretación de la historia de la filosofía, en la que coinciden, con una valoración distinta, el neotomismo y el inmanentismo. Los primeros rechazan todo el recorrido de la filosofía moderna, desde Descartes en adelante, por considerarlo inevitablemente orientado hacia el inmanentismo. Los segundos creen que, efectivamente, desde Descartes comienza la historia de una filosofía inmanentista que es la única válida, porque es la de hoy, la actual. Ambos coinciden en considerar que a partir de Descartes comienza una única línea filosófica, y que “moderno” e

“inmanentista” son prácticamente sinónimos. Del Noce, en cambio, cree que es necesario advertir que el recorrido que comienza con Descartes no tiene sólo esta dirección, sino que también tiene otra, abierta a la trascendencia, que es desarrollada sucesivamente por autores como Malebranche, Vico y Rosmini. Sólo reconociendo las dos líneas posibles de la modernidad se podrá elaborar una filosofía que pueda fundamentar los valores positivos de la política moderna sin caer en ninguna forma de modernismo. En efecto, paradójicamente, el rechazo en bloque de la modernidad es habitualmente una puerta de entrada al modernismo. Así lo explica Del Noce:

Si llamamos integrismo a este «antimoderno», nada es más evidente que el hecho de que constantemente va acompañado de su hermano enemigo, el modernismo y el progresismo. El pasaje al progresismo se verificó de hecho en todas las formas de pensamiento que aceptaron la visión integrista de la historia... (Del Noce, 1994: 527)

La imposibilidad de justificar los valores de la modernidad, la rigidez a la que nos obliga una mirada integrista de la historia, termina generando como reacción o como escape alguna forma de modernismo, de subordinación al criterio del tiempo actual: lo vigente, lo que vale, es lo actual, porque es actual. Lo moderno es un valor en sí mismo para el modernismo. Vale la pena señalar una vez más que Del Noce no atribuye Maritain una posición “modernista” sino que cree necesario complementarlo con la revisión de la historia que él intenta llevar a cabo para que sus ideas, que él comparte, no se vean expuestas a una interpretación progresista que no reflejaría las intenciones originales del francés.

IV. La unidad y coherencia del pensamiento de Maritain

La última etapa de la relación de Del Noce con Maritain cierra nuestro recorrido permitiéndonos entender el significado exacto tanto de las coincidencias entre ambos como de las críticas del italiano al francés. El

balance final, como veremos, se inclina en favor de los puntos de encuentro, y las críticas se presentan más como un complemento, en el que aparece la originalidad de Del Noce, que como un distanciamiento. En el año '73, aparece el artículo "L'unità del pensiero di Jacques Maritain", en el que el filósofo italiano, contra una opinión muy difundida, defiende la coherencia del filósofo francés, más allá de los aparentes vaivenes de su pensamiento. Esquemáticamente, se puede hablar de tres períodos en Maritain: el primero queda representado en *Antimoderne*, su obra de 1922; el segundo estaría plasmado en *Humanisme intégral* (1936); y el tercero sería el de *Le paysan de la Garonne* (1966). Una mirada superficial nos muestra a un Maritain que va de una postura de catolicismo reaccionario a un planteo cercano al progresismo, para volver finalmente a una postura cerrada a la modernidad. Del Noce plantea firmemente su posición:

No es esta mi visión; e intentaré mostrar cómo las variaciones aparentes y la diversidad de acentuaciones no quitan la unidad sustancial en la ejecución de aquel programa que fue enunciado en junio de 1922 en el avant-propos de *Antimoderne*. (Del Noce, 2005: 94)

El hilo que atraviesa toda la obra maritainiana, representada en los tres títulos citados, según Del Noce, es la polémica contra el inmanentismo, contra la filosofía que niega la trascendencia:

Los tres libros *Antimoderne*, *Humanisme intégral*, *Le paysan de la Garonne* son en efecto, mirados a fondo, las tres etapas de una sola obra fundamental. Si a «moderno» se le da el significado de inmanentismo, de negación de la trascendencia, de secularización, de desmitización, etc., se puede decir que toda la obra de Maritain se dirigió a definir el sentido exacto del «antimodernismo católico». (Del Noce, 1973:95)

Más allá de ciertos matices, que responden más a una cuestión de lenguaje o de situación histórica, se puede ver claramente

la coherencia del mensaje de Maritain. El mismo Del Noce cree que quizás su colega, en ciertos momentos, identificó al fascismo como el mal de su tiempo, y se ilusionó con los principios inspiradores de las diversas fuerzas antifascistas (Del Noce, 2005:107). Es posible que haya perdido de vista el hecho de que algunos de los movimientos histórico-políticos que se opusieron al fascismo lo hicieron también desde una postura inmanentista, y en esto no se diferenciaban del mal al que combatían. Pero lo importante, para Del Noce, es señalar que en la intención de fondo hay una clara coherencia en la lucha contra un tipo de filosofía, el inmanentismo, que tiene distintas concreciones en el plano político:

La idea de «modernidad» contra la cual está dirigida la polémica de Maritain es, pues, desde el punto de vista filosófico, aquella interpretación de un curso irreversible del proceso histórico para el cual, entonces, «después de Kant o después de Hegel», hoy «después de Marx, el neopositivismo, la filosofía del lenguaje, el psicoanálisis» no sería ya posible hablar de lo trascendente o de lo sobrenatural. (Del Noce, 1973: 96)

De esta manera, entendiendo que la modernidad de la que se habla es la inmanentista, queda allanado el camino para aquello que tanto le importa a Del Noce y que comparte con Maritain: proponer para el pensamiento cristiano una actitud de apertura hacia las cosas valiosas que ha aportado la filosofía y la ciencia después de la edad media. La "otra" modernidad, aquella que no es inmanentista, que no es sinónimo de secularización, que está abierta a la trascendencia, no puede ser sometida a la misma crítica que la línea de la modernidad que habitualmente se considera la principal. Si esta distinción entre las dos modernidades es posible, entonces Maritain, y junto con él Del Noce, puede intentar recoger ciertos aportes del pensamiento filosófico y político de su tiempo sin tener por eso que ser calificado de modernista ni de antimoderno, y esto último aún teniendo en cuenta el título, que quizás haya contribuido a sembrar cierta confusión, de aquella obra del '22.

Pero lo que sobre todo importa observar es que el «antimoderno» de 1922 no excluye que, en los siglos sucesivos a la edad media, hayan surgido principios positivos que explicitan aserciones ya virtualmente incluidas en la tradición; el primero y el esencial de estos la atención dirigida al momento subjetivo de la aprehensión de la verdad, es decir, a la libertad; a la forma en la cual la verdad es acogida como tal. Estos principios positivos corren el riesgo, sin embargo, de degenerar catastróficamente si son interpretados según el inmanentismo de la filosofía moderna... (Del Noce, 1973: 97)

La modernidad tiene el mérito, a los ojos de nuestros autores, de haber explicitado y ampliado la reflexión sobre la libertad, sobre la subjetividad. La verdad, para ser recibida como tal por cada uno necesita esta forma que es la libertad. Por lo tanto, las propuestas políticas que se elaboren en la modernidad tendrán en cuenta este principio, buscarán el modo de que el respeto a la libertad quede garantizado. Si estos conceptos no se los enmarcan en el inmanentismo, entonces son perfectamente compatibles con una filosofía de la persona, tal como la concebía Maritain.

V. Una herencia cargada de actualidad

El testimonio de dos personalidades como Maritain y Del Noce no puede caer en el olvido para el pensamiento filosófico-político de los católicos. Les tocó vivir en años en los que llegaron al poder en Europa distintos movimientos que habían nacido de mentes filosóficas. El propio Del Noce se refirió alguna vez a esta situación como a una ocasión privilegiada para analizar los efectos prácticos de ciertas filosofías. Su Italia del siglo XX fue para él una suerte de “laboratorio” filosófico en donde se pudo observar con claridad todo el recorrido de ideologías tales como el marxismo y el actualismo fascista. Todo el siglo XX en occidente fue en realidad un siglo filosófico en el que las ideas que se habían ido gestando desde el iluminismo tuvieron la oportunidad de “hacerse mundo”, plasmándose en proyectos políticos. El diagnóstico de los filósofos tiene un particular interés en un

período como este. Se ha hablado mucho, incluso, de la capacidad de anticipación que tuvo Del Noce, por ejemplo, a la hora de anunciar la autodestrucción del comunismo, o el “suicidio de la revolución” (Del Noce, 1978), como él lo llamó. Esta capacidad no tiene nada de sobrenatural. Simplemente se trata de la lucidez de quienes, comprendiendo en profundidad las implicancias de un determinado conjunto de ideas, pueden describir el resultado necesario que tendrán ciertos procesos.

Dos mentes atentas como Maritain y Del Noce en este contexto resultaron sin dudas muy iluminadoras para el pensamiento católico, y sus aportes pueden seguir siendo valiosos hoy. Tal vez ya no estemos en un siglo tan marcadamente filosófico como el anterior. Quizás el inmanentismo y la negación de la trascendencia hayan adquirido hoy nuevas formas, pero existen constantes que los autores que hemos recordado pueden ayudarnos a clarificar. El potencial totalitario de toda forma de inmanentismo, por ejemplo, fue vehementemente denunciado tanto por Maritain como por Del Noce, en tiempos en los que no todos los intelectuales católicos lo hacían. Quizás el rostro con el que se presentaba entonces no era el del relativismo, pero los principios filosóficos de aquel totalitarismo y de este relativismo pueden estar emparentados. Una relectura de Maritain y Del Noce hoy tal vez resulte muy fecunda, ofreciendo argumentos contra las pretensiones de fundar un liberalismo desvinculado de toda verdad acerca del hombre.

La experiencia histórico-filosófica de nuestros autores nos previene de toda ingenuidad al respecto, y anima al pensamiento católico a ofrecer su capital cultural para enriquecer a una propuesta verdaderamente liberal. El espíritu con el que debe realizarse esta tarea es, según una de las más fuertes coincidencias entre nuestros autores, el de la apertura al diálogo con la cultura actual, diálogo que no debe significar, como no lo fue en el caso de ellos, ningún tipo de confusión sino el reconocimiento de la trascendencia de los principios que no cambian y la infinidad de posibles realizaciones concretas de los mismos.

Referencias bibliográficas

- Bobbio, Norberto (1990) “Del Noce, filosofo dell’antimoderno”, en *La Stampa*, 18.
- Bobbio, Norberto (1990). “Io e Augusto Del Noce”, en *Il Nuovo Areopago* 9: 74-79.
- Borghesi Massimo (2006) “Modernità e democrazia in Augusto Del Noce (1930-1946)”, en Roberto Scalon (ed.), *Le radici storico-filosofiche della democrazia*. Torino, Trauben.
- Borghesi, Massimo (2011). *Augusto Del Noce, La legittimazione critica del moderno*. Genova, Marietti.
- Borghesi, Massimo e Lucio Brunelli (2007), “Storia di un pensatore solitario, intervista con A. Del Noce”, en Alberto Mina (ed.) *Augusto Del Noce, Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*. Milano, Bur.
- Castellano, Danilo (1992). “Domande conclusive”, en Augusto Del Noce, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*. Milano, Alberto Mina Bur.
- Ceci, Giuseppe e Lorella Cedroni (1993). *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*. Roma, Cinque Lune.
- Del Noce, Augusto (1973) “L’unità del pensiero di Jacques Maritain”, en *L’Europa*, VII, 7: 77-86.
- (1978). *Il suicidio della rivoluzione*. Torino, Aragno Editore.
- (1987) “Maritain messo in congedo?”, en *Il Tempo*, 8 de enero.
- (1992). *Il pensiero filosofico*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- (1994). *Il problema dell’ateismo*. Bologna, Il Mulino.
- (2001). *Scritti politici. 1930-1950*. Soveria Manelli, Rubbettino.
- (2005). *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*. Roma, Studium.
- Lattanzi, Vincenzo (2001). “Essenze filosofiche e attualità storica”. *Atti del Convegno internazionale di studi su Augusto Del Noce*. Roma, Edizioni Spes-Fondazione Del Noce.
- Maritain, Jacques (1992). *Œuvres complètes*. París, Saint Paul.
- Mathieu, Vittorio (1995). “Filosofia e storia della filosofia in A. Del Noce”, en Aldo Rizza (ed.), *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*. Roma, Studium
- Mercadante, Francesco (2007). “A. Del Noce nel quinto anniversario della scomparsa: rapida traccia per un consuntivo”, en Alberto Mina (ed.) *Augusto Del Noce, Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*. Milano, Bur.
- Paris, Andrea (2008). *Le radici della libertà. Per un’interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*. Genova-Milano, Marietti.
- Possenti Vittorio. (1995). *Cattolicesimo e modernità. Balbo, Del Noce, Rodano, Ares*. Milano.
- Riconda, Giuseppe (2007). “Introduzione. Attualità del pensiero di Augusto Del Noce”, en Alberto Mina (ed.) *Augusto Del Noce, Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*. Milano, Bur.

¹ Vincenzo Lattanzi se ha referido a Del Noce como el filósofo italiano del siglo XX: «Rinnovo con semplicità una persuasione serena e matura, ribadendo il riconoscimento, altre volte espresso – e fortemente contrastato – che Del Noce è il filosofo italiano del ventesimo secolo, destinato ad imporsi come il maggiore del suo secolo: Croce, Gentile e Capograssi inclusi».

² Esta expresión que representa, según Del Noce, el corazón del historicismo inmanentista, es tomada por nuestro autor de la crítica que Gabriel Marcel hace a Léon Brunschvicg. (Del Noce, 1994:70-71)

³ Son muchos los autores que señalaron esta característica del método delnoceano. Mencionamos aquí a uno de los más importantes, Vittorio Mathieu, “Filosofia e storia della filosofia in A. Del Noce”, en Aldo Rizza (ed.), *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Studium, Roma, 1995: 29-38. Mathieu se refiere en este artículo a la filosofía de Del Noce como a “un esercizio, attraverso la storia, di una riflessione filosofico-teoretica”.

⁴ Es interessante la manera en que Massimo Borghesi y Lucio Brunelli describen a Augusto Del Noce: «Maritain era allora, almeno fra i cattolici, un autore alla moda. Io cominciai col leggere il suo *Riflessioni sull'intelligenza* pubblicato nei primi anni Venti. Pui seguii tutta la sua opera dai *Tre riformatori* all'*Antimoderno*. Ma il libro del filosofo francese che più colpì, tanto che lo studiai quasi a memoria fu *Umanesimo integrale*; lo lessi in 1936, appena pubblicato in Francia... credo di essere stato uno dei suoi primissimi lettori italiani».

Fukuyama, la Argentina y el problema de las instituciones

Revista Cultura Económica
Año XXX • N° 83
Agosto 2012: 54-58

Durante 2012 el Centro de Estudios en Economía y Cultura realizó un Seminario Abierto de discusión sobre “Las Caras de la Crisis Global”. En cada uno de los cuatro encuentros se discutieron algunos de los más recientes libros, filmes, documentos y artículos relacionados con esa temática. La modalidad de este Seminario Abierto combinó una breve presentación del material con un debate abierto entre los asistentes.

*En el cuarto y último encuentro se abordaron las obras de Francis Fukuyama *Los orígenes del orden político* (Profile Books, London, 2011) y *Falling Behind: Explicando la brecha de desarrollo entre América Latina y Estados Unidos* (Oxford University Press, New York, 2008), en los que el autor trata el problema de las instituciones en el mundo y en América Latina, haciendo múltiples referencias a la Argentina. Contradiendo su anuncio sobre el fin de la historia realizado a principios de la década del noventa, Fukuyama intenta demostrar en estos dos libros la enorme complejidad que implica lograr lo que él denomina el “desarrollo político” de una sociedad. A continuación, transcribimos algunas de las principales conclusiones de Carlos Hoevel, Martín González y Gerardo Sanchis Muñoz sobre las tesis de estas dos obras de Fukuyama analizadas en dicho encuentro.*

La tesis sobre la historia en “Los orígenes del orden político” (2011)

En su libro *Los orígenes del orden político* (2011), Fukuyama analiza el proceso de formación de los estados a lo largo de la historia hasta la revolución francesa mostrando como se fueron formando las naciones desde la prehistoria. Fukuyama comienza su análisis en la China anterior a la venida de Cristo y continúa con la historia occidental, yendo desde Asia a Europa hasta llegar a América. Este pasaje histórico es todo lo contrario al camino lineal de su anterior tesis del fin de la historia. De hecho, a medida que se va avanzando en la lectura de la obra, se va descubriendo que para él la historia en lugar de ir en una sola dirección de un movimiento progresivo muestra un movimiento mucho más parecido al *corsi e ricorsi* de Vico. En tal sentido, adopta una postura sobre la evolución histórica mucho más compleja que la que él mismo había planteado años atrás y por la cual se hizo famoso.

La evolución política y los procesos de modernización

La tesis clásica de la modernización de Max Weber sostiene que los procesos de evolución política, económica, tecnológica y cultural van juntos. Cuando se produce la modernización tecnológica y económica se da al mismo tiempo la modernización política y el cambio cultural. Contrariamente a esta tesis weberiana Fukuyama sostiene –siguiendo a Huntington- que estos procesos están en realidad desacoplados. Ciertamente la evolución tecnológica está relacionada con la económica y la política, pero no habría una correlación completa entre ellas. La tecnología avanza en línea recta en tanto las demás evoluciones suelen ser zigzagueantes. En cuanto a la evolución política, debe ser analizada en relación a los otros sistemas, culturales y económicos pero tiene un perfil propio que funciona de manera endógena. Fukuyama desarrolla a partir de esta idea el concepto de desarrollo político como un tipo de desarrollo de características propias distinto al desarrollo tecnológico, económico o cultural.

Fukuyama, el neoinstitucionalismo y Hayek

Fukuyama discute con la teoría neoclásica, especialmente con el neoinstitucionalismo. Llama la atención cómo combina el análisis neoclásico de los incentivos de North o Posner con análisis procedentes de otras tradiciones, por ejemplo, las teorías basadas en la influencia de los valores morales o religiosos como factor para cambiar la cultura de las personas y de los países. Lo mismo hace con la explicación evolucionista de Hayek. Fukuyama acepta en parte este evolucionismo pero también lo critica. En su opinión, los cambios en la historia institucional no se producen sólo siguiendo la evolución de la sociedad. Por el contrario, en algunos momentos es clave la acción libre de algunos individuos con valores distintos e incluso contrapuestos a la evolución social que producen saltos cualitativos inesperados. Para Fukuyama el papel de la cultura en la evolución de las instituciones es dinámico. La cultura moldea las instituciones y, a su vez, éstas moldean la cultura. Rechaza la idea de que el factor cultural sea algo determinista. Pero de alguna manera describe a las instituciones como variables dependientes de una cultura política y su evolución.

Concepto de desarrollo político

El desarrollo político tiene su lógica propia. Por lo tanto hay que analizarlo endógenamente, con los factores que lo componen. Los tres factores de dicho desarrollo, según Fukuyama, serían: el Estado, el *rule of law* o imperio de la ley y la *accountability* o rendición de cuentas frente a los ciudadanos. Es de destacar la complejidad del análisis porque generalmente las posturas liberales hablan del *rule of law* como la condición para el desarrollo político pero no hablan del Estado. De acuerdo a Fukuyama tiene que haber libertades para que funcione una sociedad, pero también un Estado fuerte.

El problema del patrimonialismo

Para Fukuyama el problema fundamental de los estados a lo largo de la historia mundial, y por lo tanto también uno de los grandes obstáculos para el desarrollo político, es el fenómeno del patrimonialismo. Este problema se da cuando el Estado no logra hacerse suficientemente fuerte desarrollando una burocracia independiente de los intereses privados. Cuando el conjunto de agentes estatales -los jueces, los funcionarios, los propios políticos- no actúan de manera imparcial y se asocian con los intereses privados, éstos terminan por apropiarse del Estado. Así surge el Estado patrimonialista que ya no sirve en su función esencial y se transforma en un instrumento de los distintos grupos de interés.

La importancia del *Rule of Law*

Según Fukuyama, el segundo factor del desarrollo político es el *Rule of Law*. No puede haber desarrollo político si, además de este estado imparcial, no existe un derecho o una ley por fuera del Estado que le ponga límites a este Estado. De hecho, el *Rule of Law* no se limita a la ley positiva que crean las asambleas o los decretos del poder político. Para poder limitarlo, los fundamentos del derecho y las libertades deben ser independientes del Estado. Para Fukuyama, sin embargo, el proceso para lograr una sociedad que tenga *rule of law*, imperio del derecho y libertades que frenen las pretensiones absolutistas del poder político es muy complejo y pocas sociedades lo han logrado.

El *Rule of Law* y la Iglesia Católica

En consonancia con Joseph Ratzinger, Fukuyama considera que las religiones tienen un papel central en la constitución de un espacio de valores morales y jurídicos independiente del poder político. La Iglesia Católica, que siempre ha sido vista como una institución feudal, antimoderna y antirrepublicana fue, en realidad, según Fukuyama, la base del *rule of law* en la Europa medieval por ser la única institución religiosa mundial capaz de crear un espacio no estatal en donde pudiera sostenerse un cierto conjunto de normas y de leyes independientes del Estado. Estas fueron posibles por la presencia de la Iglesia Católica que puso límites al poder estatal. La novedad introducida por la Iglesia Católica en Occidente fue el hecho de que el Estado no pudo absorber a la religión y la religión no pudo absorber al Estado. Esa separación, sostiene Fukuyama, hizo posible sólo en Occidente la idea de derechos independientes del poder político, algo que no ocurrió ciertamente en China pero tampoco en la India o en la cultura árabe porque no existió una institución semejante capaz de defender esa posición.

Doble operación de la Iglesia Católica

La Iglesia Católica habría dado su aporte al desarrollo político occidental por medio de una doble operación, inédita en la historia mundial. Por un lado, creó el derecho canónico en el que se institucionalizan en un corpus independiente del poder político, las normas contenidas en la revelación, la idea griega de ley natural y el derecho romano codificado por los bizantinos. Por otro lado, la reforma operada por el papa Gregorio VII en el siglo XI convirtió a la Iglesia en la primera institución cuyos funcionarios, los sacerdotes de la jerarquía secular, no tenían hijos ni propiedades, por lo cual, no se relacionaban con sus cargos de modo patrimonialista. De allí surge la posibilidad, según Fukuyama, del Estado burocrático weberiano en el que la función no está identificada con la persona de quien la ejerce. Así, de acuerdo a Fukuyama, la teoría del Estado moderno como fruto de la destrucción del feudalismo fundado en la Iglesia Católica entendida como una entidad autoritaria y paternalista, se derrumba. En realidad la Iglesia Católica habría sido la que puso las bases del desarrollo político moderno.

Consecuencias en el desarrollo político europeo

Como consecuencia de la presencia de la Iglesia, en España, Francia e Inglaterra durante la edad media surgieron los parlamentos como las primeras instituciones capaces de enfrentar a los reyes y ponerle límites al Estado. Fukuyama explica también por qué España y Francia no lograron el desarrollo político que alcanzó Inglaterra en el Siglo XVIII. Para él, Inglaterra, Francia y España, poco antes de la revolución inglesa tenían un *rule of law* fuerte pero el Estado era patrimonial. El primero que logró salir del patrimonialismo fue Inglaterra, y de allí pasó este logro histórico a los Estados Unidos

donde existe un *rule of law* fuerte. En cambio Francia, permaneció todo el Siglo XVIII en esa situación hasta la revolución.

Los casos de la India, el mundo árabe y China

Ciertamente, según Fukuyama, en los países y culturas en donde predominaron la religión hindú, el budismo y el Islam existían, en su opinión, bases como para fundar el *rule of law*. De hecho, Fukuyama sostiene que en estas religiones existe un derecho proveniente de Dios o de la Naturaleza como una instancia superior al poder político. Sin embargo, estas religiones carecieron siempre de una organización institucional similar a la Iglesia Católica capaz de sostener ese derecho con suficiente fuerza frente al poder político y de esa manera fundamentar el *rule of law*. En cuanto a la China, ésta no elaboró nunca la idea de un conjunto de derechos independientes del Estado encarnada en una institución y por eso siempre tendió a tener estados absolutistas. Sin embargo, el Estado chino siempre funcionó en parte por la no corrupción y la educación superior de sus funcionarios que logran imponerse y absorber a la sociedad. China fue uno de los pocos países que pudo construir una burocracia de funcionarios relativamente independientes no patrimonialistas sobre todo en su cúspide. La corrupción en China está en la base del Estado, entre los funcionarios de más bajo rango. No obstante, China, por carecer de *rule of law*, está lejos de tener un verdadero desarrollo político.

América Latina y la Francia pre revolucionaria

La situación actual de América Latina –heredada de España- sería según Fukuyama muy parecida a la de la Francia prerrevolucionaria, es decir, una sociedad patrimonialista donde los funcionarios del Estado están en alianza con intereses privados que se apropian del Estado, donde el *rule of law* es débil y donde hay una suerte de estatismo parcial o de absolutismo débil en donde el Estado tampoco logra imponerse al modo oriental. Fukuyama está asombrado y a la vez fascinado con el fenómeno latinoamericano, que considera extremadamente anómalo. Sería algo semejante a estar en el siglo XVIII pero en pleno siglo XXI.

Crítica de las teorías parciales sobre el desarrollo de los países latinoamericanos

En *Falling Behind: explicando la brecha de desarrollo entre América Latina y Estados Unidos* (2008), Fukuyama critica las teorías parciales sobre las causas del desarrollo económico y de la brecha existente entre los países desarrollados y los países en desarrollo latinoamericanos. En primer lugar están las teorías deterministas. Ciertamente, en su opinión, la geografía y el clima son obviamente factores que influyen pero no son determinantes y da los ejemplos de Costa Rica y Guatemala en donde las similitudes geográficas no se condicen con las diferencias en la evolución institucional. Distintos momentos de la historia demuestran que distintas regiones avanzan sobre otras y luego retroceden y que poco tiene que ver eso con el clima, la geografía, la localización o la dotación de recursos naturales. Otro ejemplo que ofrece Fukuyama a este respecto es el de la Argentina y Chile.

Por otro lado, Fukuyama también rechaza un papel excesivamente determinante de la historia y la tradición. Muestra por ejemplo cómo hay un tronco común entre Inglaterra y los Estados Unidos: los colonos y después la gran mayoría de los inmigrantes en los Estados Unidos vienen de Inglaterra. Sin embargo en ambos hay sistemas políticos muy diferentes: un parlamentarismo que él llama decisionista frente a un sistema presidencialista republicano.

Finalmente, Fukuyama relativiza también el rol de las influencias externas. En su opinión, la idea de que América Latina no se desarrolló porque hubo otros actores que no quisieron que se desarrollara de una forma autónoma y moderna, entre los cuales estarían

los Estados Unidos, no puede ser tomada como una explicación integral. Tampoco la idea de que los términos de intercambio, es decir, la disparidad entre los precios de los productos que los países de América Latina producen y exportan versus los precios de los productos que importan es la causa del subdesarrollo. Los cambios favorables a América Latina en la actualidad, tanto en la geopolítica como en la economía global, al mismo tiempo que el dispar desarrollo político de sus diferentes países, demuestran que esta tesis es insostenible.

Instituciones formales e informales y el caso argentino

Debatiendo con autores latinoamericanos del calibre de Natalio Botana, Tulio Halperín Donghi y Enrique Krauze, Fukuyama critica también el poner sólo el foco en el diseño y defensa de las instituciones formales en América Latina, dejando de lado el proceso mucho más complejo de las instituciones informales, constituidas por lo que él llama las prácticas sociales subyacentes. Estas últimas no son en general tomadas en cuenta en los análisis porque son mucho más difíciles de pensar y modelizar y, ciertamente también, mucho más difíciles de cambiar, construir o reconstruir. Fukuyama cree que no existen instituciones ideales, sino que una muy buena institución mal manejada puede ser muy negativa y que una institución relativamente mediocre en un determinado contexto puede tener muy buenos resultados. El caso argentino es para él un perfecto ejemplo de instituciones formalmente buenas pero con una base de instituciones informales y prácticas que obstaculizan permanentemente el desarrollo político.

Homilía por la libertad

Revista Cultura Económica
Año XXX • Nº 83
Agosto 2012: 59-63

Homilía del Reverendo William E. Lori – Arzobispo de Baltimore en la Basílica de la Capilla Nacional de la Asunción, el 21 de junio de 2012

I. Introducción: Los mártires de Tyburn Hill

Hace unos años, debido al inclemente clima que retiró de servicio a muchos vuelos internacionales, me encontré varado en Londres una semana antes de Navidad. Dentro de las peores cosas que pueden ocurrirle a un viajero, el placer inesperado de pasar una semana en Londres me permitió visitar lugares que no había visto en muchos años –no me refiero a Harrod’s ni al castillo de Windsor, sino a lugares como Tyburn Hill, donde muchos mártires ingleses dejaron sus vidas como testimonio de su fe, tales como Santo Tomás Moro y San Juan Fisher.

Yo estaba profundamente conmovido al estar en el lugar donde, en 1535, Tomás Moro y Juan Fisher fueron decapitados por negarse a acatar el Acto de Supremacía, una ley que convirtió al rey Enrique VIII en la cabeza de la Iglesia, y rompió los lazos de comunión con el Pontificado romano. También visité la Iglesia parroquial en la Torre de Londres, San Pedro en Cadenas, y recé en la cripta en donde Santo Tomás Moro y San John Fisher están enterrados.

II. El día de fiesta de Tomás Moro y John Fisher

Esta noche nos hemos reunido en *esta* basílica nacional histórica, la primera catedral católica romana en Estados Unidos de América y un monumento a la libertad religiosa. Nos hemos reunido en la víspera de la fiesta de Santo Tomás Moro y San Juan Fisher, mártires que dejaron sus vidas antes de violar sus conciencias en sus principios sagrados. Su valiente testimonio de fe continúa conmoviendo las mentes y corazones de aquellos que anhelan la libertad auténtica, y especialmente, la libertad religiosa, al igual que inspiró a quienes vinieron a Maryland un siglo después, en 1634, buscando no sólo adorar a Dios libremente sino verdaderamente para practicar su fe en forma pública.

Hacemos bien al hablar de Santo Tomás Moro y de San Juan Fisher a continuación, porque cada uno a su manera simboliza dos aspectos de la libertad religiosa que nos esforzamos por proteger y promover ahora que comenzamos un período de dos semanas de oración y reflexión conocido como “Dos semanas para la libertad”.

1. Santo Tomás Moro

¿Qué nos enseña Santo Tomás Moro acerca de la protección de la libertad religiosa? Tomás Moro era un católico devoto, esposo y padre, un hombre instruido y brillante, abogado de profesión. Su conciencia estaba formada por principios y virtudes en una época en que ambos eran sacrificados en pos de la conveniencia política. Tomás Moro fue elegido para servir en el Parlamento y llegó a convertirse en el Canciller de Inglaterra en los días de Enrique VIII. Cuando el Rey lo llamó a traicionar sus principios y su conciencia, Moro se negó, arriesgándolo todo, incluso su propia vida. Defendió su causa brillantemente, aunque en vano. Evitó el martirio hasta tanto le fue posible, pero cuando le sobrevino, lo aceptó con coraje.

El Beato Papa Juan Pablo II escribió que: “De la vida y del martirio de santo Tomás Moro brota un mensaje que a través de los siglos habla a los hombres de todos los tiempos de la inalienable dignidad de la conciencia (...)” Agrega: “Cuando el hombre y la mujer escuchan la llamada de la verdad, entonces la conciencia orienta con seguridad sus actos hacia el bien. Precisamente por el testimonio, ofrecido hasta el derramamiento de su sangre, de la primacía de la verdad sobre el poder, santo Tomás Moro es venerado como ejemplo imperecedero de coherencia moral.” (*Proclamación de Tomás Moro como Patrono de Gobernantes y políticos*, 31 de octubre de 2000, n°1).

Los testigos de Moro enriquecen la enseñanza de la Iglesia sobre la dignidad de la persona humana. Como enseña el libro del Génesis, hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios para participar de su sabiduría y su amor. Porque hemos sido creados *en* el amor y *para* el amor, estamos dotados por el creador de derechos inherentes a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Aunque sólo algunos pueden afirmar la influencia e integridad de Santo Tomás Moro, este gran santo representa al creyente y ciudadano individual quien busca, en las palabras de los Obispos de Estados Unidos, “conectar la ceremonia del domingo con el trabajo del lunes” (...) “llevar los valores de la fe a la vida familiar, el mercado y la esfera pública”. (Obispos de Estados Unidos, 1998).

Podría decirse que Santo Tomás Moro representa esa conciencia privada del empleado o empleador que busca evitar propiciar o hacer el mal moral en el transcurso de su trabajo cotidiano, mientras se esfuerzan por vivir y trabajar de acuerdo con las demandas de la justicia social. Él encarna a quienes emprenden su vida cotidiana de acuerdo con su fe (DH, 13), y aquellos que entienden cuán peligroso es para el bien común separar la fe de la vida, el Evangelio de la cultura (CL, 212).

Hasta ahora, bajo la ley federal ha sido perfectamente posible que propietarios responsables lleven adelante empresas privadas según lo que su propia conciencia y la enseñanza de su propia fe les dictan. Hasta ahora, la ley federal también ha incluido a empresas que no son organizaciones eclesiales pero que están relacionadas con la misión de la Iglesia. Los ejemplos incluyen editoriales católicas tales como *Our Sunday Visitor*, *Catholic insurers*, *Legatus*, *the United States Conference of Catholic Bishops*, organizaciones tales como *the Knights of Columbus*, por nombrar algunas. La libertad de los individuos conscientes para liderar dichos emprendimientos de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia, ahora pende de un hilo.

El primero de agosto, para lo cual faltan menos de seis semanas, entrará en vigencia el mandato del Departamento de Salud y Servicios Sociales. Esto forzará a los empresarios privados a violar sus conciencias mediante la implementación, a través de planes de salud para sus empleados, de “servicios” de reproducción que son moralmente objetables. Tal como recientemente han indicado los Obispos de Estados Unidos, el Departamento de Salud y Servicios Sociales ordena violar los derechos civiles personales de quienes, “en su vida cotidiana se esfuerzan constantemente por actuar en consonancia con su fe y sus valores” (*Unidos por la Libertad*, 14 de marzo de 2012).

2. San Juan Fisher

San Juan Fisher podrá ser menos afamado que Santo Tomás Moro, pero su testimonio de fe no fue por eso menos valeroso. Como Santo Tomás Moro, fue poseedor de gran erudición y virtud, y un hábil defensor de la fe. Ambos, Moro y Fisher se rehusaron a firmar el Acta de Supremacía y pagaron con su vida la defensa de sus principios. Moro era laico y Fisher, obispo. Fue ordenado sacerdote en 1491, y llegó a convertirse en Obispo de Rochester, en Kent.

En la Cámara de los Lores, se opuso totalmente a la intervención del Estado en los asuntos de la Iglesia. Al mismo tiempo, condujo a la Iglesia a su reforma, primero y principal por su propio espíritu de aprendizaje y por su santidad en comunión con el Santo Padre, el Sucesor de Pedro. Finalmente, San Juan Fisher se encontró a sí mismo en desacuerdo con el Rey Enrique VIII y con las leyes aprobadas por el Parlamento Británico, que requerían que él tomase un juramento en repudio de la autoridad papal y reconociendo al Rey como Jefe de la Iglesia. Este pastor de almas y amante de la Iglesia se negó diciendo: “Yo no puedo de ningún modo posible tomar [el juramento], y si así lo hiciera debería hacer naufragio de mi conciencia y entonces no estaría en condiciones de servir ni a Dios ni al hombre.”

Durante el martirio de San Juan Fisher, las iglesias, monasterios y centros de aprendizaje fueron tomados por el poder real, y destruidos o forzados a romper sus vínculos con la Iglesia Católica Romana. El gobierno interfirió en la vida interna de la Iglesia con una cruel rigurosidad tal que Juan Fisher no podría haberla imaginado unos pocos años antes. Él simboliza para nosotros nuestra lucha por mantener la libertad religiosa para las instituciones y ministerios de la iglesia, tales como escuelas y organizaciones de beneficencia.

Nosotros seguramente no estamos enfrentando la nefasta brutalidad que confrontó San Juan Fisher, pero nuestra Iglesia y sus instituciones se encuentran actualmente en aguas peligrosas. En la resolución del Departamento de Salud y Servicios Sociales se incluye una definición gubernamental muy reducida de lo que constituye una iglesia, y si no es removida, es posible que se extienda a través de toda la ley federal. En la resolución del Departamento de Salud y Servicios Sociales, el gobierno federal define una iglesia como un cuerpo que contrata mayormente a sus propios miembros y sirve mayormente a sus propios miembros, y que existe primariamente para progresar en sus propias enseñanzas. En una palabra, siempre y cuando una iglesia se limite a la sacristía, está exenta de la obligación de financiar y facilitar a través de su servicio de salud ordenado por el gobierno, servicios que son contrarios a sus propias enseñanzas. Pero si una iglesia se establece más allá de los estrechos confines de esta definición, contratando a personas de otros credos y sirviendo al bien común, entonces el gobierno nos está diciendo que esas instituciones no son lo suficientemente religiosas, que no tienen la libertad de no financiar o no favorecer cosas que violen las enseñanzas que inspiraron a las iglesias a establecer sus instituciones en primer término.

¡Amigos, nunca debemos permitirle al gobierno –a cualquier gobierno, en cualquier época, de cualquier partido– imponer una definición tan constreñida de nuestra amada Iglesia o de cualquier iglesia! Nuestra Iglesia fue enviada por el Señor para educar y bautizar a todas las naciones. Fue encomendada por nuestro Salvador para anunciar que el Reino de Dios está a nuestro alcance. Fue enviada al mundo para hacer obras de amor y caridad. ¿No vemos todo esto a nuestro alrededor –en las escuelas católicas de los barrios marginales, en hospitales católicos, en las tareas de entidades de beneficencia católicas tan importantes para el bienestar de las comunidades locales? “La Palabra de Dios no puede ser encadenada”, escribió San Pablo a Timoteo, y ahora depende de nosotros defender la libertad de la Iglesia para completar su misión de manifestar libremente el amor de Dios mediante las obras educativas y de caridad. Este es el motivo por el cual la Iglesia ha encarado tan seriamente al gobierno, este es el motivo por el cual estamos trabajando por una protección legislativa por parte del Congreso. Este es el motivo por el cual, gracias a

Dios, tantas personas han presentado demandas en varias partes del país, y este es el motivo por el cual existen dos semanas para la libertad. Así, la Iglesia podrá estar libre de la interferencia gubernamental sobre la cual San Juan Fisher advirtió en el Parlamento Británico en el siglo XVI.

III. Uniendo las dos libertades

Como americanos, nos resulta natural defender los derechos de los individuos de seguir sus conciencias no sólo en sus vidas personales, sino también en el curso de su trabajo diario. Y yo sé cuán profundamente ustedes valoran y apoyan a las instituciones eclesiales que realizan los trabajos de misericordia corporal a gran escala. Inspirados por Santo Tomás Moro y San Juan Fisher, qué importante es para nosotros defender la libertad religiosa de los individuos y la libertad religiosa de las instituciones eclesiales, ya que ambos están unidos en forma indisoluble. Como enseña el Concilio Vaticano II: “el derecho a la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad profunda de la persona humana ya que esta dignidad es conocida a través de la palabra revelada de Dios y por la propia razón” (DH, 2).

De distintas maneras, las enseñanzas de la Iglesia y los documentos fundantes de nuestra nación reconocen que el Creador ha dotado a los individuos de libertad de conciencia. Esta libertad apunta al corazón de la dignidad de la persona humana. El Papa Benedicto XVI ha dicho recientemente que la libertad religiosa es constitutiva de la dignidad humana porque concierne a la relación de los seres humanos con el Dios que los creó. El Santo Padre nos recuerda las graves consecuencias que se suceden cuando los gobiernos ignoran este aspecto fundamental de la persona humana: “Negar o restringir arbitrariamente la libertad [religiosa] es propiciar una visión reducida de la persona humana, es eclipsar el rol público de la religión, es crear una sociedad injusta, puesto que no toma en cuenta la verdadera naturaleza de la persona humana; es ahogar el crecimiento de la paz auténtica y duradera de toda la familia humana” (*Mensaje de la Celebración del Día Mundial de la Paz*, 2010).

Nuestras iglesias y sus instituciones tienen libertad no sólo porque están compuestas por personas individuales dotadas de libertad, sino porque nuestras instituciones son como personas. De hecho, las llamamos “personas morales” porque verdaderamente poseen algunas de las características de la persona. Como todos nosotros, estas instituciones reclaman su identidad y cumplen su misión basadas en los principios y convicciones por los cuales se guían. Como las personas individuales, las instituciones también tienen derechos y responsabilidades que se derivan de sus principios y convicciones rectoras, y en el caso de nuestras instituciones, estos principios y convicciones rectores se encuentran en las enseñanzas de Cristo, transmitidos a través de la Iglesia. La libertad religiosa incluye la libertad de los individuos de actuar de acuerdo con su fe, pero también la libertad de las instituciones religiosas de actuar de acuerdo a sus enseñanzas y de servir como amortiguador entre el poder del Estado y la libertad de la conciencia individual. Si fallamos en defender los derechos de los individuos, la libertad de las instituciones estará en riesgo, y si fallamos en defender los derechos de nuestras instituciones, la libertad individual estará en riesgo. ¡Moro necesita a Fisher y Fisher necesita a Moro!

IV. Conclusión

Nosotros necesitamos de ambos más que nunca. Incluso si las amenazas actuales, como la orden del Departamento de Salud y Servicios Sociales, fuesen superadas, tendríamos que enfrentar fuerzas poderosas que buscan impedir que la fe religiosa ejerza una influencia apropiada y necesaria en nuestra cultura. Algunos dirán incluso que la Iglesia Católica es un obstáculo primordial que se interpone ante el camino por crear una cultura completamente secular en los Estados Unidos. ¡Permítannos permanecer unidos con

nuestros compañeros ecuménicos y de otras religiones para encarnar dicho obstáculo! Por amor al país, permítannos guardar testimonio constante, individual y colectivamente, por esas verdades morales y valores que son el fundamento de la democracia y las bases para construir una sociedad justa, pacífica y caritativa.

Mediante la oración, la educación y el ejercicio de nuestros derechos como ciudadanos, nunca dejemos de defender la única noción de libertad merecedora de nuestra dignidad como personas y que es lo suficientemente sólida para sostener nuestro modo de vida democrático, y que es esta: “la libertad no es el poder de hacer lo que nos gusta sino el derecho de poder hacer lo que debemos”. Porque, como George Washington dijo en su Discurso de Despedida, “De todas las disposiciones y los hábitos que conllevan a la prosperidad política, la religión y la moral son el soporte indispensable”.

Como deben saber, sólo un católico firmó la Declaración de Independencia, Charles Carroll de Corrollton, el primo del Arzobispo John Carroll, quien colocó la piedra fundacional de esa Basílica en 1806. Como todo católico, Charles Carroll tenía prohibido por la ley colonial de Maryland tomar parte en la vida política, especialmente ocupar un puesto político. Carroll arriesgó su vida, su familia y su propiedad por apoyar la causa revolucionaria, pero lo hizo, y lo cito: “para obtener tanto la libertad religiosa como la libertad civil”. Agregó: “Dios garantiza que esta libertad religiosa sea preservada en estos estados hasta el fin de los tiempos, y que todo el que crea en la religión de Cristo podrá practicar el principio rector de la caridad, la base de todas las virtudes”.

Si la libertad es un sistema basado en el coraje y si el móvil de la democracia es el amor, luchemos entonces en la Gracia de Dios, durante estas dos semanas y más allá, para ser hombres y mujeres de amor valiente por la Gloria de Dios, para el bien de la Iglesia y por amor a la patria.

Traducción: Agostina Prigioni

Fortnight for Freedom

Revista Cultura Económica
Año XXX • N° 83
Agosto 2012: 64-68

Homily of Most Reverend William E. Lori - Archbishop of Baltimore in the Basilica of the National Shrine of the Assumption, on June 21, 2012

I. Introduction: The Martyrs of Tyburn Hill

A few years ago, due to inclement weather that grounded many international flights, I found myself stranded in London during the week just before Christmas. Worse things than that can happen to a traveler but the unexpected pleasure of a week in London enabled me to visit places I had not seen for many years not Harrod's or even Windsor Castle, but places such as Tyburn Hill, where many English martyrs laid down their lives in witness to the Faith, including St. Thomas More and St. John Fisher.

I was deeply moved to stand on the spot where, in 1535, Thomas More and John Fisher were beheaded because they refused to comply with the Act of Supremacy, a law which made King Henry VIII Head of the Church and which broke ties of communion with the Roman Pontiff. I also visited the Parish Church in the Tower of London, St. Peter in Chains, and prayed in the crypt where St. Thomas More and St. John Fisher are buried.

II. The Feast Day of Thomas More and John Fisher

Tonight we have gathered here in this historic national basilica, the first Roman Catholic Cathedral in the United States of America and a monument to religious freedom. We have gathered on the eve of the feast of St. Thomas More and St. John Fisher, martyrs who laid down their lives rather than violate their consciences or their sacred principles. Their courageous witness of faith continues to stir the minds and hearts of people yearning for authentic freedom, and specifically, for religious freedom just as it inspired those who came to Maryland a century later in 1634, seeking not only to worship God freely but indeed to practice their faith publicly.

We do well to speak of St. Thomas More and St. John Fisher in the same breath, because each in his own way symbolizes two aspects of religious freedom we are striving to protect and foster as we begin a two week period of prayer and reflection known as the Fortnight for Freedom.

1. St. Thomas More

What does St. Thomas More teach us about protecting religious liberty? Thomas More was a devout Catholic, a husband and a father, a learned and accomplished man, a lawyer by profession; his conscience was formed by principle and virtue at a time when both were routinely sacrificed for political expediency. Thomas More was chosen to serve in Parliament and rose to become the Chancellor of England in the days of King Henry VIII. When called upon by the King to betray his principles and his conscience, however, More chose instead to put everything at risk, including his own life. Throughout, he defended his cause brilliantly, but to no avail. He staved off martyrdom as long as he could, but when it came, More accepted it courageously.

Blessed Pope John Paul II wrote that “the life and martyrdom of St. Thomas More have been the source of a message which spans the centuries and which speaks to people everywhere of the inalienable dignity of the human conscience” He added: “Whenever men or women heed the call of truth, their conscience then guides their actions reliably towards good. Precisely because of the witness which he bore, even at the price of his life, to the primacy of truth over power, St. Thomas More's is an imperishable example of moral integrity.” (*Proclamation of Thomas More as Patron of Statesman*, October 31, 2000, no. 1).

More's witness enriches the Church's teaching on the dignity of the human person. For as the Book of Genesis teaches, we are created in God's image to be participants in his wisdom and love. Because we are created in love and for love, we are endowed by the Creator with inherent rights to life, liberty, and the pursuit of happiness.

Though only a few could claim St. Thomas More's influence and integrity, this great saint stands for the individual believer and citizen who seeks, in the words of United States Bishops, “[to] connect worship on Sunday to work on Monday” . . . “[to] carry the values of our faith into family life, the market place, and the public square.” (U.S. Bishops, *Everyday Christianity: To Hunger and Thirst for Justice*, Introduction, 1998)

St. Thomas More could be said to represent that conscientious private employer or employee who, seeks to avoid doing or facilitating moral evil in course of daily work, while striving to live and work in accord with the demands of social justice. He stands for those who go about their daily work in accord with their faith (DH, 13), and those who understand how dangerous it is to the common good to separate faith from life, the Gospel from culture (CL, 212).

Until now, it has been entirely possible under federal law for conscientious owners to conduct private businesses in accord with one's conscience and the teachings of one's faith. Until now, federal law has also accommodated businesses which are not church organizations but which are related to the mission of the Church. Examples include catholic publishing houses such as *Our Sunday Visitor*, *Catholic insurers*, *Legatus*, the *United States Conference of Catholic Bishops*, catholic fraternal organizations such as *the Knights of Columbus*, just to name a few. The freedom of conscientious and like-minded individuals to conduct such businesses in accord with the teaching of the Church now hangs in the balance.

On August 1st, less than six weeks from now, the Health and Human Services (HHS) mandate will go into effect. This will force conscientious private employers to violate their consciences by funding and facilitating through their employee health insurance plans reproductive “services” that are morally objectionable. As the United States Bishops recently indicated, the HHS mandate violates the personal civil rights of those, who “in their daily lives, strive constantly to act in accordance with their faith and values (*United for Freedom*, March 14, 2012).

2. St. John Fisher

St. John Fisher may be less well-known than St. Thomas More, but his witness of faith was not less courageous. Like St. Thomas More, he possessed great learning and virtue and was an able defender of the faith. Both More and Fisher refused to sign the Act of Supremacy and both of them paid for their principled stand with their lives. More, of course, was a layman and Fisher was a bishop. Ordained a priest in 1491, Fisher would become the Bishop of Rochester in Kent.

In the House of Lords, he strongly opposed state interference in Church affairs. At the same time, he led the Church in reforming itself first and foremost by his own spirit of learning and holiness in communion with the Holy Father, the Successor of Peter. At length, St. John Fisher found himself at odds with King Henry VIII and with laws passed by the British Parliament which required him to take an oath repudiating papal authority and acknowledging the King as Head of the Church. This pastor of souls and lover of the Church refused, saying: "I cannot in anywise possibly take [the oath], except I should make shipwreck of my conscience, and then were I fit to serve neither God nor man."

In the wake of St. John Fisher's martyrdom, churches, monasteries, and centers of learning were seized by royal power and were either destroyed or made to break their ties with the Roman Catholic Church. The government interfered in the internal life of the Church with a cruel thoroughness John Fisher could not have imagined even a few years earlier. He symbolizes for us our struggle to maintain religious freedom for church institutions and ministries such as our schools and charities.

We surely are not facing the dire brutality that confronted St. John Fisher, but our Church and her institutions do find themselves today in perilous waters. For embedded in the HHS mandate is a very narrow governmental definition of what constitutes a church; and if it is not removed, it is likely to spread throughout federal law. In the HHS mandate, the federal government now defines a church as a body which hires mostly its own members and serves mostly its own members, and which exists primarily to advance its own teachings. In a word, so long as a church confines itself to the sacristy, then it is exempt from having to fund and facilitate in its health insurance plans government mandated services which are contrary to its own teachings. But if a church steps beyond the narrow confines of this definition by hiring those of other faiths and by serving the common good ...then the government is telling us that such institutions aren't religious enough, that they don't deserve an exemption from funding and facilitating those things which violate the very teachings which inspired churches to establish their institutions in the first place.

Friends, we must never allow the government —any government, at any time, of any party— to impose such a constrictive definition on our beloved Church or any church! Our Church was sent forth by the Lord to teach and baptize all the nations. It was commissioned by our Savior to announce that the Kingdom of God is at hand. It was sent into the world to do the corporal works of love and mercy. Don't we see this all around us in inner-city Catholic schools, in Catholic hospitals, in the work of Catholic Charities so critical for the well being of local communities? "The Word of God cannot be chained," St. Paul wrote to Timothy, and now it is up to us to defend the Church's freedom to fulfill her mission to freely manifest the love of God by organized works of education and charity. This is why the Church has engaged the Administration so earnestly, this is why we are working for legislative protection from the Congress, this is why, thankfully, so many have filed lawsuits in various parts of the country, and this is why there is a Fortnight for Freedom . . . so that the Church would be free of that government interference which St. John Fisher warned against in the British Parliament in the 16th century!

III. Linking the Two Freedoms

As Americans, it comes naturally to us to defend the rights of individuals to follow their consciences not only in their personal lives but also in the course of their daily work. And I know how deeply you value and support church institutions which do the corporal works of mercy on a grand scale. Inspired by St. Thomas More and St. John Fisher, how important for us to defend both the religious freedom of individuals and the religious freedom of church institutions for the two are inseparably linked. As the Second Vatican Council taught: “. . . the right to religious freedom has its foundation in the very dignity of the human person, as this dignity is known through the revealed word of God and by reason itself” (DH, 2).

In differing ways, both the Church's teaching and our nation's founding documents acknowledge that the Creator has endowed individuals with freedom of conscience. Such freedom goes to the heart of the dignity of the human person. Pope Benedict recently said that religious freedom is constitutive of human dignity because it pertains to the relationship of human beings to the God who created them. The Holy Father then reminds us of the grave consequences that follow when governments ignore this fundamental aspects of the human person: “To deny or arbitrarily restrict [religious] freedom is to foster a reductive vision of the human person; to eclipse the public role of religion is to create a society which is unjust, inasmuch as it fails to take account of the true nature of the human person; it is to stifle the growth of the authentic and lasting peace of the whole human family” (*Message for the Celebration of World Day of Peace, 2010*).

Our churches and their institutions have freedom not only because they are made up of individual persons endowed with freedom, but because our institutions are like persons. In fact, we call them “moral persons” because they truly do possess some of the characteristics of persons. Like all of us, these institutions claim their identity and fulfill their mission based on the principles and convictions by which they are guided. Like individual persons, institutions also have rights and responsibilities which flow from their guiding principles and convictions, and in the case of our institutions, these guiding principles and convictions are to be found in the teaching of Christ as conveyed through the Church. Religious freedom includes the freedom of individuals to act in accord with their faith but also the freedom of church institutions to act in according with their teachings and to serve as a buffer between the power of the state and the freedom of the individual conscience. If we fail to defend the rights of individuals, the freedom of institutions will be at risk and if we fail to defend the rights of our institutions, individual liberty will be at risk. More needs Fisher and Fisher needs More!

IV. Conclusion

And we need them both more than ever. Even if current threats like the HHS mandate were to be overcome, we would still have to face powerful forces which seek to prevent religious faith from exerting an appropriate and necessary influence within our culture. Some would even say that the Catholic Church is a primary obstacle that stands in the way of creating a completely secular culture in the United States. Let us remain united with our ecumenical and interfaith partners in being that obstacle! For love of country, let us bear constant witness, individually and collectively, to those moral truths and values which are the foundation of democracy and the basis for building a society that is just, peaceful, and charitable.

By prayer, education, and by exercising our rights as citizens, let us never cease defending the only notion of freedom worthy of our dignity as persons and sturdy enough to support our democratic way of life and it's this: freedom is not the power of doing what

we like but the right of being able to do what we ought. For, as George Washington said in his Farewell Address: “Of all the dispositions and habits which lead to political prosperity, religion and morality are indispensable supports.”

As you may know, only one Catholic signed the Declaration of Independence, Charles Carroll of Carrollton, the cousin of Archbishop John Carroll, who laid the cornerstone of this Basilica in 1806. Like all Catholics, Charles Carroll was forbidden by Maryland colonial law from taking any part in political life, especially from holding office. Carroll risked his life, family, and property by supporting the revolutionary cause but he did so, and I quote, “to obtain religious as well as civil liberty.” He added: “God grant that this religious liberty may be preserved in these states to the end of time, and that all who believe in the religion of Christ may practice the leading principle of charity, the basis of every other virtue.”

If freedom is a system based on courage and if the motive of democracy is love, then let us strive in God's grace, throughout this Fortnight and beyond, to be men and women of courageous love for the glory of God, for the good of the Church and for love of country.

Reseñas de libros

DESPUÉS DE LA DEMOCRACIA

Emmanuel Todd

Ediciones Akal

Gallimard, Paris, 2008, 311 pp.

Luego de los casi proféticos “La caída final. Ensayo sobre la descomposición de la esfera soviética” (1976) y “La ilusión económica. Ensayo sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas” (1978), el sociólogo, demógrafo e historiador francés Emmanuel Todd analiza en *Après la démocratie* la situación actual de la democracia. En opinión del autor, la actual crisis de la democracia debe ser analizada poniendo atención, en primer lugar, a los cambios socio-religiosos. En efecto, “para comprender la importancia del momento en que vivimos, debemos entender la naturaleza de aquello que ha desaparecido: las creencias colectivas poderosas y estables, de origen religioso, ancladas en los territorios.” (p. 24)

Apelando a una interesantísima descripción histórico-geográfica de la religión de su país, Todd describe la existencia hasta hace no tantos años de “la oposición geográfica entre una Francia des cristianizada en la cual los sacerdotes aceptan la subordinación de la Iglesia a la Revolución y una Francia católica llamada a devenir el bastión más estable de la derecha francesa.” (p. 24) La primera se ubicaba “en la cuenca parisina ampliada a lo largo de un eje oblicuo que iba de las Ardenas a Burdeos, a la cual había que sumarle la mayor parte de la fachada mediterránea.” Por otro lado, la Francia “fiel a la Iglesia” estaba constituida “por una constelación de

provincias periféricas, al oeste, al norte, al este, en el macizo central y al sudoeste.” (p. 24) Sin embargo –relata Todd– “esta bella estructuración religiosa se derrumba por etapas a partir del Concilio Vaticano II.” Este derrumbe, de acuerdo a Todd, “no es solamente francés sino que define, a escala occidental, una crisis terminal del catolicismo.” En efecto, en su opinión, “casi todos los bastiones de la Iglesia han sido afectados: Flandres, Baviera, Renania, el norte de España, de Italia y de Portugal, Quebec. Irlanda en los años ochenta, Polonia después de la caída del comunismo conocieron esta irresistible declinación.” (p. 26) En tal sentido –según Todd– “la crisis terminal del catolicismo pone el ritmo, desde el comienzo de los años setenta, de las mutaciones del sistema político...” (p. 27) De este modo, en opinión del autor, “liberados, los electores católicos se vuelven (en Francia) primero hacia el Partido Socialista, el cual vemos progresar entre 1967 y 1978, no solamente en Bretaña sino en todo el espacio católico. Es el tiempo de la segunda izquierda, de la desconfesionalización de la CFDT (Confédération française démocratique du travail, 1964) y de la absorción del PSU (Partido Socialista Unificado) y de Michel Rocard por el nuevo PS.” (p. 27) Entretanto, “la derecha católica en la cual las innumerables mutaciones generaron sucesivamente el legitimismo, el clericalismo, el antidreyfusismo, el MRP, la derecha moderada y el giscardismo, se desvaneció en tanto tendencia autónoma de la vida política francesa.” (pp. 27-28) Por otra parte, el Partido Comunista se desfondó

mucho antes de la caída del sistema soviético denotando su dependencia –por el lado negativo– de la solidez de los partidos de raigambre católica. “Todo ocurrió como si el PCF (Partido Comunista Francés) y la Iglesia hubieran formado una pareja, y que el estalinismo no pudiera sobrevivir a la desaparición de su doble negativo.” (p. 28)

Por lo demás, según Todd, luego de la desaparición del comunismo y de la derecha católica “la erosión de los partidos tradicionales se acelera.” (p. 29) De hecho, “la supervivencia aparente de la socialdemocracia y de la derecha nacional en el sistema de partidos así como su posición globalmente dominante no deben llamarnos a engaño. No hay allí ya más ninguna creencia colectiva sólida, capaz de estructurar y de organizar la vida política.” (p. 30). La mejor muestra de esta situación la ha dado, en su opinión, la curiosa evolución posterior del Partido Socialista: “conversión al liberalismo económico, aceptación del capitalismo financierizado, carrerismo cínico de sus altos funcionarios: la traición por el Partido Socialista de los valores de la izquierda es evidente.” (p.30) Pero para Todd es todavía más interesante “el abandono de parte de los gaullistas y sus aliados de sus propios valores. Pensamos menos inmediatamente acerca de esto porque el triunfo del dinero y de las desigualdades es hoy percibido como el triunfo de la derecha. Pero las dos grandes derechas francesas, católica y gaullista, no tuvieron el ‘fric’ (dinero) como razón de ser y legitimidad última... La derecha clásica se apoyaba sobre los valores cristianos, ciertamente de sumisión social, pero también de responsabilidad, caridad y desinterés. El catolicismo detesta el dinero. El sarkozismo, que lo adora en un sentido casi religioso, manifiesta bien la desaparición de toda influencia cristiana sobre la mentalidad de la derecha francesa.” (pp. 31-32)

Una segunda causa del debilitamiento de la democracia en la actualidad radica, según Todd, en los cambios en la educación. Siguiendo en parte el conocido análisis de Christopher Lasch sobre la “rebelión de las elites,” Todd considera que la ampliación de la distancia entre el pueblo y los dirigentes –que amenaza hoy en día a la democracia con

una constante crisis de representatividad- se debe sobre todo a la creciente estratificación educativa. En efecto, Todd registra en Francia hasta mediados de 1960 una fuerte homogeneidad educativa como resultado de la alfabetización básica que permitía la inclusión de las masas en el sistema democrático. “La cultura política de los años 1900-1960 concierne a todos los ciudadanos. . . La alfabetización permite el nacimiento de partidos políticos poderosos y la militancia en una amplia escala: en suma, la puesta en marcha de la democracia de masas.” (p. 92) Por el contrario, “a partir de mediados de los sesenta, el aumento del número de estudiantes secundarios y universitarios rompe la homogeneidad educativa del país.” Si bien esto ha sido generalmente percibido como la profundización de la democratización, se trata, por el contrario, de acuerdo a Todd, de un proceso de involución hacia una mayor estratificación social que amenaza con hacer retroceder a la democracia a un modelo análogo a la sociedad de elites previa al siglo XX pero con una diferencia: las nuevas elites son ahora “masivas” y, por tanto, tienen mucha mayor capacidad de aislarse. En efecto –afirma Todd– “yo pienso que el advenimiento de una clase cultural educada y numerosa ha creado las condiciones objetivas de una fragmentación de la sociedad y provocado la difusión de una sensibilidad inequitativa de un género nuevo.” (p.96) “Por primera vez los ‘superiormente educados’ pueden vivir entre ellos, producir y consumir su propia cultura... El mundo llamado superior puede cerrarse sobre sí mismo, vivir en el vacío y desarrollar, sin darse cuenta, una actitud de distancia y de desprecio en relación a las masas, al pueblo y al populismo que nace como reacción a ese desprecio.” (pp. 96-97)

Un tercer factor que amenaza a la democracia, según Todd, es la posibilidad de una transformación antropológica de vasto alcance que podría estar sucediendo en el nivel de las estructuras familiares. Recordemos que la principal línea de investigación de Todd –que desarrolló a lo largo de los años en obras como “El tercer planeta: estructuras familiares y sistemas ideológicos” (1983)– se enfocó precisamente en el estudio de las relaciones entre los distintos sistemas familiares existentes en las distintas regiones de Francia y Europa y

los sistemas políticos e ideológicos. “Es necesario bucear profundamente en la vida social –sostiene Todd– analizar los sistemas de las costumbres para comprender la preferencia inglesa por la libertad, la pasión francesa por la libertad y la igualdad, la resistencia alemana a las nociones de libertad y de igualdad, y la rusa y china a la idea de libertad. . . La diversidad de sistemas familiares campesinos tradicionales, estructurados por valores distintos y a veces opuestos, permite llegar al origen de la diversidad de las vías de acceso a la democracia.” (p. 112) Siguiendo esta tesis, de acuerdo a Todd, la transformación de las estructuras familiares tradicionales en las últimas décadas podría llevar, especialmente en Francia, a una crisis del valor de la igualdad en la democracia. En efecto –escribe Todd– “debemos enfrentar la posibilidad de una desaparición del igualitarismo francés.” Esto se revelaría sobre todo en los cambios radicales ocurridos en los últimos años en el mapa electoral francés que muestran no sólo una definitiva desaparición de las grandes pirámides ideológicas descritas más arriba, sino también una tendencia a la “etnización” del voto, que habría comenzado primero con el enorme crecimiento electoral del Frente Nacional de Le Pen y luego con la elección presidencial de Sarkozy quien habría ganado, según Todd, principalmente por su asimilación del discurso xenófobo de Le Pen. “Con la presidencia de Nicolás Sarkozy, debemos preguntarnos si Francia, finalmente ‘normalizada’, se va a aproximar a las otras democracias occidentales por medio de una refundación identitaria de base étnica, religiosa o racial.” (p. 145)

Finalmente el libro concluye con una crítica a la globalización y una propuesta de Todd para la salvación de la democracia, al menos en Europa, basada en un programa económico decididamente proteccionista que ponga freno, o al menos suavice, el triple proceso arriba descrito. En efecto, a los procesos de debilitamiento de las convicciones religiosas –católicas y socialistas– que desideologizan los partidos y eliminan la verdadera alternancia en el sistema político, la expansión de la educación superior que aísla cada vez más del pueblo a las extensas elites ilustradas y la paulatina desaparición de los

sistemas familiares tradicionales con tendencia igualitaria que acentúa el apoyo popular a la desigualdad, se suma, según Todd, la ideología del libre cambio la cual tendería a acentuar y a “naturalizar” los tres procesos arriba descritos ayudando a dismantelar más rápidamente lo que queda de las “pirámides ideológicas”, profundizando el aislamiento de las elites de las poblaciones de sus propios países y acentuando su desigualdad interna. En tal sentido, según el autor, “Europa podría decidir, si sus naciones más importantes lo quisieran, convertirse en un espacio de regulación económica protegiéndose de las importaciones y de las deslocalizaciones en relación a los países de bajos salarios. Un proteccionismo europeo no tendría apenas problemas técnicos.” (p. 292)

Se podrían hacer muchas observaciones a este diagnóstico y sobre todo a la propuesta de Todd. Con respecto a la influencia de la transformación religiosa sobre la esfera política, si bien Todd considera la decadencia y posterior caída del marxismo como un elemento clave para entender el proceso de debilitamiento ideológico de los partidos políticos y sus adherentes, su punto de vista es original al proponer la idea de que fue más bien la fuerte crisis del catolicismo y no tanto del marxismo el factor fundamental en la activación de la dinámica de todo el proceso. Si bien mucho podría discutirse al respecto, lo que resulta realmente original del análisis de Todd es su idea de que el proceso de vaciamiento religioso, que se cobró como primeras víctimas a las derechas de origen católico y a los partidos socialistas de viejo cuño, está afectando ahora profundamente a la democracia. Así, en tanto desde la teoría de la secularización se concebía a la democracia como una forma política esencialmente laica y por tanto inmune e incluso beneficiaria de la decadencia de religión, un planteo como el de Todd ve la decadencia de la democracia muy vinculada con la decadencia de la religión y sobre todo con la decadencia del catolicismo.

Por otra parte, la lectura que realiza Todd del fenómeno de la expansión y al mismo tiempo creciente aislamiento de las elites, despierta también una serie de interrogantes. El más obvio es el que pondría en cuestión una relación causal tan directa y lineal entre

la expansión de la educación superior y dicho aislamiento. Cabría preguntarse por qué Todd se centra sobre todo en la dimensión cuantitativa de la expansión educativa y no tanto en sus aspectos más cualitativos y morales. ¿No podría acaso concebirse una sociedad con amplias elites universitarias pero al mismo tiempo integradas al resto de la sociedad? ¿No radica quizás la causa del actual autismo y falta de compromiso de las elites en el carácter utilitarista y autorreferencial de la educación universitaria más que en el hecho meramente material de su expansión a un mayor número de personas?

En cuanto a la tercera tesis del libro, relacionada con los cambios en las estructuras familiares, surgen también muchas preguntas. ¿Es posible establecer una relación tan directa y unívoca entre los sistemas familiares y los sistemas políticos? ¿No tiene, en la tesis de Todd, demasiado poco peso la libertad de los pueblos –y de los individuos destacados de la historia– con capacidad de modificar lo que él llama su “base antropológica”? Por otra parte, ¿por qué sería Francia el lugar donde más se sentiría la moderna desaparición de los sistemas familiares tradicionales –la cual estaría afectando sus ideales igualitaristas– al tiempo que en Estados Unidos o en Gran Bretaña esta misma desaparición no estaría cambiando la tendencia predominante de ambos países a la desigualdad?

Finalmente el cuestionamiento a la propuesta proteccionista de Todd como salida al problema de la democracia resulta bastante obvio: ¿qué clase de futuro puede tener la democracia igualitaria en el mundo si para mantenerla los países más desarrollados cierran sus puertas al comercio con los países más pobres? Según la arriesgada y bastante anacrónica propuesta de Todd, de esta manera se recuperarían las democracias nacionales y estatistas de los países centrales, se reorganizarían los partidos alrededor de ideologías fuertes y se integrarían de nuevo entre sí las clases sociales. Sin embargo, ¿no se lograría esto a costa de la exclusión de los países pobres de los flujos económicos globales o de un creciente proceso de aislamiento entre las naciones que sumiría probablemente al mundo en una nueva era de guerras y autoritarismos?

Más allá de lo cuestionable de su propuesta económica, el lector saca el mayor provecho del libro de Todd especialmente de su lectura socio-antropológica e histórica de la evolución contemporánea de la democracia, que resulta mucho más rica e interesante que las teorías meramente procedimentales e institucionales predominantes en las últimas décadas. En línea con otros destacados autores franceses como Marcel Gauchet, Claude Lefort o Pierre Rosanvallon, Emmanuel Todd realiza una fascinante exploración de los hechos sociales y humanos –como la religión, la educación y la familia– que subyacen en el subsuelo de la democracia.

Carlos Hoewel

**CORPORATE CITIZENSHIP
AND NEW GOVERNANCE,**
Pies, Ingo; Koslowski, Peter,
Springer,
Berlín, 2011, 193 pp.

Ingo Pies y el recientemente fallecido Peter Koslowski presentan un nuevo volumen de la colección *Ethical Economy. Studies in Economic Ethics and Philosophy*. En esta nueva obra se publican una serie de artículos seleccionados de la Conferencia Internacional “Corporate Citizenship and New Governance – The Political Role of Corporative Actors in Societal Rule-Setting Processes”, llevada a cabo durante los días 26 al 28 de noviembre de 2009, llevada a cabo durante en Wittenberg, Alemania. Como señalan en el Prefacio, con este trabajo pretenden enfrentar desafíos teóricos y prácticos que plantean por un lado el creciente papel que tienen las compañías como actores políticos y sociales dentro de la sociedad, y por otro, la participación cada vez mayor de las empresas en la creación y reforma de las reglas a las que deben someterse para realizar sus negocios. A lo largo de diez capítulos, la obra va abordando diversos problemas relacionados con estas cuestiones.

El capítulo primero oficia de introducción a toda la obra. En él, Ingo Pies señala lo que

considera un cambio central en la realidad de las empresas. Mientras que en el pasado, ellas tenían que maximizar su ganancia en medio de un mercado cuyas reglas habían sido fijadas por fuera de ellas, en la actualidad esto ya no es así, especialmente para aquellas de gran tamaño con fuerte presencia en muchos países. Pies señala dos desafíos centrales y que implican una novedad con respecto al pasado. En primer lugar, las empresas se enfrentan ahora a las expectativas sociales, por lo que tienen que maximizar no solamente dinero, sino preocuparse por medio ambiente, trabajo infantil, cambio climático, etc. En este sentido, las empresas grandes deben colaborar para mejorar el orden social existente. Esto sería lo que el autor relaciona con el *Corporate Citizenship*. En segundo lugar, la empresa es hoy un actor social que participa en la discusión en torno a las reglas que la van a regular. Ella es partícipe del proceso, junto con otros miembros de la sociedad civil, y este punto sería el del *New Governance*.

Como bien señala Pies, estos dos conceptos no están totalmente aceptados por la comunidad científica. Muchos se preguntan si no alcanzaría para referirse a ellos con el ya completamente aceptado *Responsabilidad Social Corporativa*. Aunque él considera que estos nuevos conceptos agregan y enriquecen la conceptualización del problema, el libro acepta que es posible ese cuestionamiento y en cierto sentido, la totalidad de los artículos buscan mostrar la importancia de ellos.

El segundo artículo, de John Morrison, intenta mostrar el crecimiento que han tenido las políticas y prácticas empresarias en relación con el problema de los derechos humanos. Para ellos señala en primer lugar los principales desafíos a los que se enfrentan las empresas y su cuerpo directivo al intentar obtener mejores resultados y ser al mismo tiempo respetuosos de los derechos humanos. En segundo lugar, Morrison muestra como estos desafíos han sido asumidos y han tendido sin embargo a ser resueltos por las empresas, sin que esto implique de ninguna manera que haya que caer en un optimismo ingenuo. Morrison señala cinco momentos, empezando en la década del '90 y llegando hasta nuestros días en los que se observa este progreso.

En el tercer artículo, André Habish se propone mostrar algunas evidencias empíricas de la *Corporate Citizenship*. A juicio del autor, se habla mucho de lo que las empresas deberían hacer y poco sobre lo que realmente hacen en este tema, por lo que, al igual que es necesario bajar las expectativas que se generan en los ámbitos académicos, también es necesario observar la realidad de la praxis empresarial. Los datos que toma Habish están tomados del *Good Company Ranking* y se refieren sobre todo a empresas europeas. Luego de desarrollar algunos aspectos que justifican la metodología y los resultados de este ranking, Habish muestra resultados concretos en los que, a su juicio, quedan evidenciadas algunos claros ejemplos de buenas prácticas corporativas. Como él mismo se encarga de señalar, lo que uno puede encontrar no es un grupo de empresas modelo, sino casos en los que algunas de ellas han tomado un curso de acción que permite reconocer el papel que ha jugado en su decisión el lado valorativo. Aunque no todo lo hecho por ellas tal vez haya sido en esta dirección, estas prácticas concretas permiten teorizar sobre hechos reales que efectivamente suceden (o sucedieron) en vez de hacerlo sobre lo que algunos quisieran que sucediera.

En el cuarto artículo, Kernaghan Webb se pregunta qué relación hay entre los regímenes de regulaciones privadas y las nociones de *corporate citizenship* y *corporate governance*. Lo primero que justifica Webb es la existencia de estos regímenes privados. Como bien señala, se diferencian de las autorregulaciones en que estas no son solamente intraorganizacionales, sino que suponen un encuentro con otras empresas y un acuerdo entre ellas, con respecto a un modo de obrar. Esto lleva a la generación de ciertas reglas que se deben cumplir y en casi en todos los casos de un organismo autónomo (pero no de origen estatal o público) que tiene el deber de controlar su cumplimiento, sancionando eventualmente con multas a los infractores. Por otra parte, la pertenencia a este régimen es totalmente voluntario: las mismas empresas aceptan, por diversas razones que el autor señala, participar y cumplir con este régimen. La voluntariedad y el consentimiento son signos distintivos de este régimen de

regulación privado, de fuerte crecimiento en los últimos años. En el caso de las regulaciones públicas, uno está atado a ellas aún cuando no quisiera. A continuación, Webb realiza una clasificación de estos regímenes para luego señalar hasta dónde llega o puede llegar su legitimación. Finalmente, señala futuros desarrollos y posibles temas de estudio que se abren a partir de esta nueva situación.

El quinto trabajo, de Jacob Dahl Rendtorff, trata sobre la integridad organizacional (*organizational integrity*), idea con la que cree se puede expresar una suerte de ideal moral y de unidad política de toda organización. Para ello, aborda primero el concepto de integridad, tomándolo sobre todo como una virtud moral y como una conducta en sí misma valiosa. Junto al desarrollo de esta idea, el autor intenta establecer algún tipo de diálogo con otras posiciones de reconocidos autores que de una u otra manera han tratado esta cuestión, para mostrar la centralidad que tiene esta noción. A partir de esto, Rendtorff lleva el concepto de integridad a la organización, mostrando que así como esta conducta puede ser valiosa para el individuo, también puede ser repensada y asumida por las organizaciones, volviéndose también para ellas una conducta valiosa. Tomando en consideración todo lo anterior, Rendtorff traslada la cuestión al problema del liderazgo, abordando el problema del liderazgo y la necesidad de que sea verdaderamente íntegro, y que así sea también percibido dentro de la organización. El artículo concluye mostrando la importancia que tendría esta visión para resolver diversos tipos de situaciones.

El sexto trabajo, de Markus Beckmann, se propone analizar el caso del emprendedor social (*social entrepreneurship*) a partir del planteo ordonómico. El trabajo se propone mostrar cómo la teoría ordonómica permite dar un marco conceptual más acabado a los efectos de comprender mejor el rol del emprendedor social y establecer nuevas posibilidades teóricas y prácticas. Para ello, en las primeras dos partes del artículo muestra cómo esta teoría ordonómica sirve como base para la comprensión de la cuestión. Luego, y tomando un caso real, Beckmann muestra de qué manera la teoría ordonómica sirve ya que

permite entender que el emprendedor social debe generar proyectos que, al mismo tiempo que tengan impacto real, sean también sustentables en el tiempo. Finalmente, Beckmann señala una serie de similitudes y de diferencias que hay entre los conceptos de emprendedor social y de *corporate citizenship*, destacando sobre todo el hecho de que, aun cuando en muchos aspectos son claramente diferentes, lo cierto es que al final ambos tienen en común el hecho de que deben resolver problemas sociales creando valor. Este elemento es para él central y permite empezar a pensar relaciones y desarrollar una visión más abarcativa de toda esta cuestión.

En el séptimo capítulo Stefan Hielscher se propone mostrar que la relación entre moral y empresa puede ser repensada desde la perspectiva ordonómica y a partir de ella ser tenida en cuenta como un factor de producción. El autor analiza detalladamente el caso de Alfred Krupp y sus decisiones sobre el bienestar de sus empleados, para a partir de allí realiza una reflexión que lo lleva a señalar que, a su juicio, la Responsabilidad Social Corporativa puede ser entendida en última instancia como una estrategia de compromisos morales tendientes a manejar mejor el problema del riesgo que aparece en las relaciones sociales.

En el octavo capítulo, John R. Boatright se pregunta si los cambios que se observan en todo el mundo en la relación que hay entre las empresas y el poder político, en el que se puede ver que las empresas tienen cada vez un rol más activo y son agentes que colaboran en la gestación de leyes, no implica también un cambio en el manejo y el “gobierno” de las propias empresas. Luego de un análisis en el que va tocando distintos puntos de la cuestión, el autor concluye sosteniendo que hay sobrados motivos para pensar que esto es así y que es necesario entonces repensar algunos puntos de los fundamentos en los que se sostiene la teoría actual sobre el gobierno de las firmas, pues a su juicio no es consistente con los cambios que se han visto y que parecen ir creciendo cada vez más.

En el noveno capítulo, Till Talaulicar se propone hacer un análisis del GCGC y especialmente, de la relación que hay o debería haber entre los directores y los dueños

de las empresas. Particularmente, el trabajo busca mostrar en qué situaciones las empresas están más dispuestas a aceptar un seguro para directores y gerentes (D&O), en base a la evidencia empírica presente hasta el momento, señalando algunos elementos que permiten encontrar en qué situaciones es más probable que este se dé.

Finalmente, en el décimo capítulo, cerrando la obra, Ingo Pies, Markus Beckamn y Stefan Hielscher, presentan un interesante trabajo en el que se proponen desarrollar los conceptos de *Corporate Citizenship* y *New Governance*, buscando con ello no solamente dar un desarrollo conceptual de los mismos sino también robustecer la idea de que las empresas son actores centrales al momento de crear valor. A lo largo del artículo, los autores van desarrollando sus ideas en diálogo con la posición de Milton Friedman, sin duda bien conocida por todos los que se dedican a las cuestiones relacionadas con ética, empresas y mundo de los negocios.

Más allá de los análisis particulares, hay que decir que con algunos capítulos más logrados que otros, considerada en su totalidad, la obra logra abordar la problemática que se propone desde los ángulos más variados. Entre sus aspectos más valiosos, a mi juicio, tiene el hecho de proponerse mirar qué está efectivamente pasando en el mundo de las corporaciones, antes que decir lo debería pasar. Este tipo de mirada aporta una cuota de realismo muchas veces ausente en obras que tratan sobre cuestiones relacionadas con las buenas prácticas corporativas. En este sentido, la obra de Pies y Koslowski significa un nuevo aporte a la reflexión sobre la relación entre ética y empresa.

Alvaro Perpere Viñuales

Normas para la presentación de artículos

Los escritos deberán enviarse por correo electrónico a la dirección: agostina_prigioni@uca.edu.ar (formato Microsoft Word o PDF). También podrán entregarse en soporte digital en la dirección:

Revista Cultura Económica
Av. Alicia Moreau de Justo 1400
Edificio Santo Tomás Moro 4° piso, CP: C1107AFB
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

La longitud máxima del artículo deberá ser de 10.000 palabras incluidas las notas y la bibliografía. Deberá presentarse además un breve Curriculum Vitae del colaborador (que no supere las 100 palabras).

Los artículos deben estar precedidos de un resumen que no supere las 100 palabras (*abstract*), así como también de las palabras claves que correspondan.

Los apartados en que se dividan los artículos deberán ir numerados con **caracteres romanos**. Los subapartados, por su parte, se identificarán con **numeración arábica**. Las notas al final del documento deben ser numeradas correlativamente en caracteres arábigos.

Las referencias bibliográficas deben ser presentadas en un apartado situado al final de los artículos, respetando la siguiente disposición:

Libro:

Nombre del autor, editor, compilador (apellido y nombre) o la institución responsable. Año de publicación. Título y subtítulo (en cursiva). Título de la serie y volumen. Editorial. Lugar de publicación.

Galbraith, John Kenneth (1958), *La sociedad opulenta*, Editorial Planeta, Buenos Aires.

Texto en un libro con editores:

Friedman, M. (1984), "The methodology of positive economics" en Hausman, D., *The philosophy of economics. An anthology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Artículo:

Nombre del autor del artículo. Año de publicación original. Título del artículo entre comillas. Título de la publicación (en cursiva). Número del volumen. Número de la publicación. Páginas.

Belardinelli, S. (2004), "La empresa desde el punto de vista de la sociedad «civil»", *Empresa y Humanismo*, vol. VII, 2/4, pp. 179-190.

Referencias en el cuerpo del texto:

Debe indicarse entre paréntesis el nombre del autor, el año de publicación y el paginado, si fuera necesario. Esto debe aparecer al final de una oración. Asimismo, el nombre del autor puede aparecer en el texto, seguido del año de publicación entre paréntesis. La referencia completa deberá consignarse en la sección bibliográfica del artículo.

"[...] La democratización de la tecnología, las finanzas y la información –que ha cambiado nuestra forma de comunicarnos, de invertir y de mirar al mundo – ha dado luz a todos los elementos fundamentales del actual sistema de globalización." (Friedman, 1999: 21)

Friedman (1999: 21) explica que la democratización de la tecnología, las finanzas y la información ha dado luz a todos los elementos fundamentales del actual sistema de globalización.

Guidelines for the presentation of articles

The papers must be sent by e-mail to: agostina_prigioni@uca.edu.ar (Microsoft Word or PDF format). They can also be delivered in digital media to the following address:

Cultura Económica Journal
Av. Alicia Moreau de Justo 1400
Edificio Santo Tomás Moro 4° piso, CP: C1107AFB
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

The maximum length of the article should be 10.000 words, including notes and bibliography. In addition, a short CV of the writer (no more than 100 words) must be submitted.

The articles must be preceded by an abstract of no more than 100 words, as well as its correspondent key words.

The sections in which the papers could be divided must be identified with **Roman characters**. The subsections must be identified with **Arabic numbers**. The notes at the end of the document must be correlatively numbered with Arabic characters.

The bibliography references must be presented in a section at the end of the article, following these guidelines:

Book:

Name of author, editor, compiler (surname, and initials or given name) or the institution responsible. Year of publication. Title of publication and subtitle if any (italicised). Series title and individual volume if any. Publisher. Place of publication.

Buchanan, James (1962) *The Collected Works of James M. Buchanan*, "The Calculus of Consent, Logical Foundations of Constitutional Democracy", vol.3. Liberty Fund, Indianapolis.

Text in an editor's book:

Friedman, M. (1984), "The methodology of positive economics" in Hausman, D. (ed.) *The philosophy of economics. An anthology*. Cambridge University Press, Cambridge.

Journal article:

Name of author (surname, and initials or given name). Year of publication. Title of article, in quotation marks. Title of periodical (italicized). Volume Number. Issue number. Page numbers.

Kahneman, Daniel, (2003) "A psychological perspective on Economics", *The American Economic Review*, American Economic Association, vol. 93, N°2, pp. 162-168.

References in the text's body:

A textual citation requires only the name of the author, the year of publication and page numbers, if necessary. This may appear at the end of a sentence, before the full stop. Alternatively, the author's surname may be integrated to the text, followed by the year of publication in parentheses. The full reference must be listed at the end of your essay.

The rules of fairness that embody a regard for loss-aversion also induce stickiness in markets (Kahneman, 2003: 165).

Kahneman (2003: 165) explains that the rules of fairness that embody a regard for loss-aversion also induce stickiness in markets.

Doctorado en Economía

Acreditado por CONEAU, Resolución Nro. 886/05

Objetivos

El objetivo del Programa de Doctorado en Economía es la profundización sistemática y creativa de la disciplina, mediante una sólida formación en el más alto nivel académico y una concepción ética acorde a los principios de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Destinatarios

Licenciados y Magister en Economía egresados tanto de la Universidad Católica Argentina como de otras reconocidas universidades públicas y privadas. Egresados de universidades extranjeras que posean título equivalente y cuya validez sea reconocida en el país.

Plan de Estudios

El Doctorado en Economía comprende la aprobación de un ciclo de estudios de dos años de duración, estructurado sobre la base de un conjunto de seis asignaturas obligatorias y dos seminarios optativos. Asimismo el alumno deberá aprobar una tesis doctoral.

TESIS DOCTORAL

Consiste en un trabajo que aporte, en el campo de la Economía, una contribución original e inédita al conocimiento. Se realiza bajo la orientación de un Director de Tesis, con ajuste al rigor de las exigencias propias de la jerarquía del título y a los criterios de la Universidad. Para la aprobación de la tesis final el candidato cuenta con un período de cinco años desde su ingreso al programa.

ASIGNATURAS OBLIGATORIAS

MATEMÁTICA AVANZADA
 ECONOMETRÍA
 TEORÍA ECONÓMICA GENERAL
 TEORÍA ECONÓMICA AVANZADA
 METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA
 SEMINARIO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO REFERIDO A LA ECONOMÍA

SEMINARIOS OPTATIVOS

MACROECONOMÍA Y POLÍTICA ECONÓMICA
 EMPLEO Y POLÍTICAS SOCIALES
 COMERCIO INTERNACIONAL, MERCADOS Y PROCESOS DE INVESTIGACIÓN
 POLÍTICA INDUSTRIAL Y TECNOLOGÍA
 DESARROLLO ECONÓMICO E INSTITUCIONES
 DESARROLLOS RECIENTES DE LA TEORÍA ECONÓMICA
 ECONOMÍA DE LA REGULACIÓN Y LA COMPETENCIA
 HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO

INFORMES E INSCRIPCIÓN

Edificio Santo Tomás Moro, Puerto Madero, Av. Alicia M. de Justo 1400, 4º piso, Oficina de Extensión y Posgrado

Contacto: Srta. Mariela Forno Ortiz

E-mail: doctorado_economia@uca.edu.ar - Tel. (54 11) 4338-0744

AUTORIDADES ACADÉMICAS

Pbro. Dr. Víctor Fernández

RECTOR UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Dr. Carlos Garaventa

DECANO FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS

Dr. Marcelo F. Resico

DIRECTOR DOCTORADO EN ECONOMÍA

COMITÉ DE ADMISIÓN

Alfonso, Martínez PhD in Economics, University of Minnesota

Enrique Scala, PhD in Economics, University of Minnesota

Javier Villanueva, PhD. in Economics, Columbia University

CONSEJO ACADÉMICO

José María Dagnino Pastore, PhD in Economics, Harvard University

Juergen Donges, PhD in Economics, Universidad de Saarbrücken, Alemania,

Patricio Millán Smitmans, PhD. in Economics, Harvard University

Marcelo F. Resico, Dr. en Economía, Universidad Católica Argentina

Felipe Tami, Dr. en Ciencias Económicas, UBA

Javier Villanueva, PhD. in Economics, Columbia University

Stefano Zamagni PhD in Economics, Università Cattolica S. Cuore, Milano

PROFESORES

Daniel Aromí

PhD in Economics, University of Maryland
at College Park

Enrique Alvarez

PhD in Statistics, University of Michigan

Roger Betancourt

PhD in Economics, University of Wisconsin

Francisco Ciocchini

PhD. in Economics, Columbia University

José María Dagnino Pastore

PhD in Economics, Harvard University

Nils Goldschmidt

Dr. rer. pol., University of Freiburg

Carlos Germán Hoewel

Dr. en Filosofía, Universidad Católica Argentina

Christopher Kingston

PhD in Economics, Stanford University

Alberto Landro

Actuario, Universidad de Buenos Aires

Miguel Alfonso Martínez Echevarría

Dr. en Ciencias Físicas, Universidad de Valencia

Patricio Millán Smitmans

PhD. in Economics, Harvard University

Ernesto O'Connor

Dr. en Economía, Universidad Católica Argentina

Marcelo F. Resico

Dr. en Economía, Universidad Católica Argentina

Rafael Rubio de Urquía

Dr. en Ciencias Económicas, Universidad

Autónoma de Madrid.

Enrique Scala

PhD. in Economics, University Minnesota

Paolo Vanin

Ph. D. in Economics, Università Degli Studi di Pavia

Javier Villanueva

PhD. in Economics, Columbia University

Jörg M. Winterberg

PhD in Economics, Universidades de Würzburg y Umea

CLASES

Se dictan en la Facultad de Ciencias Económicas, Edificio Santo Tomás Moro, Av. Alicia Moreau de Justo 1400, Campus Universitario de la UCA en Puerto Madero Buenos Aires, Argentina.

REQUISITOS DE ADMISIÓN

- Ensayo sobre la motivación personal para la postulación
- Título universitario de grado / posgrado
- Dos cartas de recomendación
- Comprensión oral y escrita del idioma inglés
- Entrevista Personal

Maestría en Economía Aplicada

ACREDITADA CONEAU - RESOLUCION 107/04

OBJETIVOS

Contribuir a la formación de profesionales que cuenten con una sólida base analítica y sean capaces de aplicar de manera creativa las herramientas de la teoría económica a la toma de decisiones, tanto en la empresa como en el sector público.

DESTINATARIOS

Graduados universitarios provenientes de diferentes carreras -ciencias económicas y sociales, ingeniería, derecho y otras- que quieran complementar su formación con estudios de economía para desarrollar una labor profesional integral y desde una perspectiva de análisis más amplia.

PLAN DE ESTUDIOS 2011/2012

SEMESTRE I: MICROECONOMÍA Y HERRAMIENTAS CUANTITATIVAS	INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS ECONÓMICO INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS CUANTITATIVO MATEMÁTICA PARA ECONOMISTAS INFERENCIA ESTADÍSTICA HERRAMIENTAS ECONÓMICAS MICROECONOMÍA APLICADA
SEMESTRE II: POLÍTICA ECONOMICA, COMERCIO Y DESARROLLO	MACROECONOMÍA Y POLÍTICA ECONÓMICA EMPLEO Y POLÍTICAS SOCIALES COMERCIO INTERNACIONAL, MERCADOS Y PROCESOS DE INTEGRACION POLITICA INDUSTRIAL Y TECNOLÓGICA DESARROLLO ECONÓMICO E INSTITUCIONES
SEMESTRE III: HERRAMIENTAS PARA LA TOMA DE DECISIONES	PENSAMIENTO ESTRATÉGICO EVALUACIÓN PRIVADA Y SOCIAL DE PROYECTOS FINANZAS Y MERCADO DE CAPITALES ANÁLISIS SECTORIAL E INVESTIGACION DE MERCADOS ÉTICA Y ECONOMÍA TALLER DE TESIS
SEMESTRE IV: ASIGNATURAS OPTATIVAS	ECONOMIA DE LA REGULACIÓN RECURSOS NATURALES Y MEDIO AMBIENTE ANÁLISIS FINANCIERO AVANZADO POLITICAS PUBLICAS ECONOMIA DE LA SALUD ECONOMIA DEL DERECHO

CLASES

El ciclo lectivo se desarrolla entre marzo y diciembre, con una carga de 9hs. semanales de cursada. Las clases se dictan tres veces por semana en el Campus de Puerto Madero.

REQUISITOS DE ADMISIÓN

- ENTREVISTA PERSONAL
- TÍTULO UNIVERSITARIO DE GRADO
- COMPRENSIÓN ORAL Y ESCRITA DEL IDIOMA INGLÉS

AUTORIDADES ACADÉMICAS

José María Dagnino Pastore
DECANO
Ernesto Rey
VICEDECANO
Gerardo Sanchis Muñoz
SECRETARIO ACADÉMICO

Patricio Millán
DIRECTOR ESCUELA DE ECONOMÍA
Marcelo F. Resico
DIRECTOR DE POSGRADOS
Guillermo Viticcioni,
DIRECTOR MAE

LISTADO DE PROFESORES

Alicia Caballero
Doctora en Economía, UCA
Alieto Guadagni
Ph.D. in Economics,
University of Berkeley
Alberto Landro
Actuario, UBA
Álvaro Perpere
Candidato Doctoral en Filosofía,
Universidad de Navarra
Camilo Tiscornia
Master en Economía, UTDT
Carlos Hoevel
Doctor en Filosofía, UCA
Enrique Scala
Ph.D. in Economics,
University of Minnesota
Ernesto O'Connor
Doctor en Economía, UCA
Fabián Bello
Master en Administración
de Empresas, UCEMA
Fernando Nicchi
Doctor en Economía, UCA
Francisco Clocchini
Ph.D. in Economics,
Columbia University
Gustavo Svarzman
Master en Relaciones Económicas
Internacionales, FLACSO

Ignacio Pérez Cortés
Master in Laws, Yale University
Inés Butler
Master en Economía, UTDT
Javier González Fraga
Candidato Doctoral en Economía, UCA
Javier Villanueva
Ph.D. in Economics,
Columbia University
Jorge Colina
Master en Economía,
Georgetown University
José María Dagnino Pastore
Ph.D. in Economics,
Harvard University
María José Bianco
Candidata Doctoral en
Ciencias Matemáticas, UBA
Marcelo Marzocchini
Máster en Economía, UTDT
Marcelo Resico
Doctor en Economía, UCA
Mirta González
Master en Economía, UTDT
Pablo Cocco
Master en Administración
de Empresas, Universidad Austral
Patricio Millán
Ph.D. in Economics,
Harvard University

Cultura Económica

Cultura Económica es una Revista de filosofía social y de la economía que busca investigar las implicancias culturales y éticas de los problemas económicos contemporáneos, desde una perspectiva personalista, social-cristiana, humanística e interdisciplinaria.



Cultura Económica se publica tres veces por año

Suscripciones y correspondencia a:

Revista *Cultura Económica*, Av. Alicia Moreau de Justo 1400,
Edificio Santo Tomás Moro 4º piso,
CP: C1107AFB, Ciudad de Buenos Aires, Argentina
E-mail: culturaeconomica@uca.edu.ar

Puede consultarse la colección completa de nuestra revista en:
www.uca.edu.ar/culturaeconomica