

¿Pensando peligrosamente?

*La teoría política reaccionaria y el mito del
retorno al «orden natural»**

Gonzalo Gamio Gehri**

SUMARIO

- I. EL ORDEN «NATURAL» Y LA
TEORÍA POLÍTICA REACCIONARIA
- II. CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA Y
DEL PLURALISMO MODERNO
- III. UN «MUNDO FELIZ»

En el influyente libro *Justicia y racionalidad*, señalaba Alasdair MacIntyre —célebre crítico de la modernidad— que «los abogados, y no los filósofos, son el clero del liberalismo».¹ En opinión del filósofo escocés, los principios básicos del Estado de Derecho Constitucional suelen cumplir el mismo rol fundante en el quehacer profesional de los juristas que el saber revelado en el trabajo del teólogo. Ellos constituyen la matriz comprensiva que

* El presente ensayo crítico ha sido elaborado sobre la base de mis intervenciones en un debate público con Eduardo Hernando Nieto, realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en mayo de 2001 (acerca del tema «¿Crisis de la democracia?»), en el contexto de la discusión sobre su primer libro. Publico este texto con el ánimo de recoger algunas observaciones que le hice en aquella oportunidad y de esta manera continuar con el debate. A pesar de ser un enemigo convicto y confeso del diálogo como vehículo de la acción política, Hernando tiene una buena disposición para la crítica de sus ideas, incluso en el caso de una crítica severa como la que espero desarrollar. Creo que es preciso someter los términos de este debate a un análisis interdisciplinario y ciudadano, trasladándolo asimismo a otros espacios públicos no exclusivamente académicos. Después de todo, el problema que motivó nuestra polémica fue precisamente la naturaleza y alcances de las libertades ciudadanas.

** El autor es profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

¹ MACINTYRE, Alasdair. *Justicia y Racionalidad*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1994, p. 257.

subyace y da sentido a su actividad. Por ello sorprende que en el ámbito académico peruano sea precisamente un autor formado en las canteras del Derecho el más reciente y encarnizado censor del pensamiento democrático y liberal. Me refiero a Eduardo Hernando Nieto, joven profesor universitario e incisivo articulista de *Expreso*, quien ha publicado recientemente dos libros que resumen tanto sus objeciones a la democracia como su peculiar vindicación de la teoría política reaccionaria.

Tanto *Pensando peligrosamente*² como *Deconstruyendo la legalidad*³ constituyen estudios críticos que defienden de manera tenaz e infatigable los lineamientos fundamentales del pensamiento *paleoconservador*, la evocación idílica de una «edad dorada» de la razón y las costumbres —por lo general el Imperio Romano o la baja Edad Media— que habría sido fracturada por la asunción del mundo moderno, que habría sacrificado los valores del verdadero orden natural en los altares de la libertad subjetiva. La sabia e indómita conducción política de las élites intelectuales y militares del pasado habría sido sustituida por la «tiranía del rebaño», de una «horda sin discernimiento» que buscaba imponer y universalizar sus preferencias subjetivas a través de los mecanismos plebiscitarios y los debates públicos. El individuo moderno, elector sin trabas de sus diversos planes de vida, de sus roles sociales y de sus concepciones del bien, habría diseñado instituciones y sistemas de derecho sin otra finalidad que la protección de su autonomía privada. Una amplia gama de ficciones conceptuales —los derechos humanos, la dignidad igualitaria y la división de poderes— habría subvertido la naturaleza de las cosas y generado una sociedad fragmentada y carente de sentido. En la línea de pensamiento que va de De Maistre, Donoso, Schmitt

² HERNANDO, Eduardo. *Pensando peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

³ Íd. *Deconstruyendo la legalidad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú—Academia Diplomática del Perú, 2001. Solamente respecto del título de este libro uno podría hacer dos comentarios breves. Primero, es curioso que Hernando busque *deconstruir* la legalidad (así como la racionalidad institucional democrática) en tiempos en los que el país —en el inicio del camino de retorno a la democracia— quiere más bien *construirla y fortalecerla*. En segundo lugar, Hernando usa la expresión *deconstrucción* sin ofrecer ninguna definición consistente de la misma, pese a tratarse de un término filosófico que posee una especial carga semántica en el pensamiento postmoderno, sobre todo en la filosofía postestructuralista de Jacques Derrida.

a Hernando Nieto, solo la implantación de una dictadura comisarial y la acción del decisionismo político pondría todo en su lugar natural. Es preciso restablecer el orden y la estabilidad del cuerpo civil.

Curiosamente, esta aristocrática devoción a De Maistre y Donoso —Schmitt ha sido un autor bastante apreciado por diversas generaciones de militares golpistas cercanos al fascismo o al nazismo— que por años muchos intelectuales de tendencia conservadora han cultivado en el Perú, encontró en el fujimorato un perfecto (aunque ciertamente poco sofisticado) laboratorio político; resulta revelador el hecho de que Hernando afirme categóricamente en el primero de sus libros que las tesis defendidas en aquel corresponden con especial fidelidad al pensamiento del recordado ex canciller Tudela. Quizá la aparente frialdad con la que ha sido recibido este libro se deba en parte a que la comunidad académica y civil haya juzgado que las ideas desarrolladas en *Pensando peligrosamente* forman parte de lo que podría ser calificado como un sistema de pensamiento que ha sido derrotado de un modo contundente tanto en las calles como en la arena política. Creo que sostener algo así constituye un profundo error. No se debe subestimar el poder de las ideas. A veces el silencio les infunde cierta fuerza clandestina cuando no se le examina con el rigor del concepto. Las ideas se combaten con argumentos, no con la indiferencia ni con un ingenuo y dogmático triunfalismo. Si acaso queremos evitar el rebrote de ideologías totalitarias y discriminatorias en nuestro país (en sus diferentes tendencias políticas), es preciso tomar en serio las tesis del pensamiento reaccionario y someterlas a una crítica rigurosa.

Esa ha sido la intención de la acerada reseña del texto de Hernando que Alberto Vergara publicó en el último número de *Cuestión de Estado*⁴ En ella se examinan los argumentos del libro a la luz de sus compromisos ideológicos con los programas integristas de ultraderecha y acaso con el ideario político del fujimorismo. Se trata de un peculiar ensayo de terapia política; a pesar de que no comparto la extraña distinción que hace Vergara entre la teoría política y la política a secas, coincido con él en que las ideas de Hernando poseen innegables consecuencias totalitarias, por momentos cercanas al fascismo, consecuencias que

⁴ VERGARA, Alberto. «Un erizo bajo la lluvia. El pensamiento reaccionario de Eduardo Hernando Nieto». *Cuestión de Estado* n° 27-28, pp. 139-44. Tengo entendido que Hernando publicará en el próximo número de esa importante revista una réplica a la crítica de Vergara.

no se pueden pasar por alto sin más en el debate. Pero no concuerdo con él en su argumento principal. Vergara sostiene que: i) el libro de Hernando constituye una investigación consistente y bien argumentada; ii) *por lo tanto* las ideas contenidas en él (no obstante ellas tienen un carácter crítico y no propositivo) pueden generar consecuencias políticas peligrosas. No encuentro razones suficientes para suscribir i) —como argumentaré en breve— de modo que, si bien considero que las conclusiones de orden político deben ser afrontadas seriamente por la crítica democrática, la falta de rigor conceptual que adolece la mayoría de las tesis propiamente teóricas que Hernando desarrolla en *Pensando peligrosamente* le quitan considerable filo a las reflexiones que pretenden seguirse de aquellas. Me atrevería a decir que su libro se ubica en el ámbito de la discusión ideológica antes que en el de la filosofía política.

Considerando que la penetrante investigación de Vergara se ha detenido especialmente en la dimensión más bien militante y desenmascarante de la crítica, yo me centraré cuanto me sea posible en el terreno estrictamente conceptual de la misma. En primer lugar reconstruiré el que entiendo es el argumento medular de ambos libros. A medida que se vayan haciendo explícitos los problemas que subyacen a esta posición, desarrollaré algunas críticas entre las muchas que considero pueden ser dirigidas al programa teórico-político que Hernando defiende.⁵ Restringiré mis comentarios al contenido de los textos, aunque ciertamente también valdría la pena hacer observaciones de orden metodológico y formal.

I. EL «ORDEN NATURAL» Y LA TEORÍA POLÍTICA REACCIONARIA

El punto de contraste entre la supuesta edad dorada de la política y la sociedad moderna radica en la observancia que despliega aquella respecto de un discurso explicativo y normativo acerca de la estructura

⁵ En este sentido, no voy a discutir si Hernando retrata fielmente al pensamiento de Schmitt, De Maistre o Donoso, pues esa sería la tarea del historiador de las ideas. Tampoco abordaré el tema de la «actualidad» del trabajo exegético acerca de tales autores; esta no es una reflexión acerca de la obra de estos «héroes del panteón reaccionario». Me concentraré en la visión crítica de la democracia liberal y en la concepción de la racionalidad práctica en los libros de Hernando y someteré a discusión sus ideas centrales.

general del cosmos.⁶ Tanto en el orden de la naturaleza como en el de los asuntos humanos, la organización de los elementos de la realidad responde a la racionalidad jerárquica y finalista del todo, explicitada en un relato acerca del *telos* de la naturaleza, la Providencia, la Razón o el Plan de Dios (categorías que el autor utiliza como sinónimas e intercambiables, a pesar de referirse cada una de ellas a cosas distintas). Cada cosa cumple una función especial al interior de la totalidad, preservando la armonía y el equilibrio de fuerzas que la sostiene. Si en el cosmos natural Dios gobierna y vigila que cada cosa se mantenga sometida al orden inmutable, en las sociedades humanas le compete al soberano proteger y administrar las leyes eternas de lo social. Así como en el ámbito propiamente natural los astros han de seguir el movimiento que su órbita les señala, en el mundo social cada cual debe cumplir con el rol que se le ha asignado según su condición. Estamos hablando de una sociedad eminentemente asimétrica y estamental en la que se observa rigurosamente lo que Judith Shklar califica como la arcaica e incommovible «división tripartita de la humanidad entre los que oran, los que combaten y los que trabajan».⁷ Si cada uno hace lo que le corresponde entonces la justicia —*dike*— está satisfecha. Si alguno aspira a desarrollar otro modo de vida o transgrede las normas que le han sido impuestas en virtud del orden de las cosas genera una lesión en el corazón del cosmos. Tal situación de desequilibrio y *adikía* debía ser reparada públicamente; como es sabido, el dolor físico con frecuencia servía como instrumento de expiación del delito y purificación del alma.⁸

⁶ Es necesario precisar que en el texto de Hernando: 1) todas las alusiones al orden natural no van acompañadas de alguna explicación de las determinaciones puntuales del mismo; 2) tampoco encontramos alguna justificación racional que legitime esta lectura del «orden» en lugar de otras lecturas posibles (en otras palabras, no hay respuesta a la pregunta acerca de cómo esta interpretación del «orden» corresponde a la supuesta «naturaleza de las cosas»; obviamente Hernando deja de lado las cuestiones de fondo: ¿podemos hablar de algo así como la «naturaleza de las cosas» en Filosofía? ¿Tenemos que concebir la realidad en términos de un orden inmutable, absoluto?); 3) Hernando no explica en detalle —y ni siquiera intenta justificar— el supuesto correlato social del *ordo*, más allá de una lírica y escueta mención al Sacro Imperio Romano Germánico (que no va acompañada de alguna consideración histórica y/o filosófica acerca de su relación con el proyecto político que pretende suscribir tanto el autor como sus interlocutores reaccionarios).

⁷ SHKLAR, Judith. «El Liberalismo del miedo». En: ROSENBLUM, Nancy. *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, p. 29.

⁸ Michel Foucault es quien ha descrito mejor esta concepción premoderna del or-

En esta concepción densa de los roles y de los vínculos sociales, opera lo que podríamos llamar la «metáfora de la orquesta». Del mismo modo que no podemos pretender que en una orquesta filarmónica los violinistas, pianistas y flautistas toquen la misma melodía bajo el mismo registro y al mismo tiempo, no podemos postular que los miembros de diferentes estamentos pretendan tomar decisiones que afecten a la colectividad entera sin romper la armonía social. Nadie debe salirse del libreto que le ha sido asignado por el Ente Eterno. Si cada uno hace lo que el soberano ordena —cumple con lo que le toca hacer según esta cósmica justicia— entonces la sociedad en su conjunto configurará una melodía moral que servirá para glorificar la omnipotencia de Dios y su imperio sobre los hombres. Hernando llama a esta peculiar sabiduría *metapolítica*, aparentemente, una metafísica o teología de la política que busca conservar la verdad acerca de la estructura del orden cósmico y su necesaria observancia política,⁹ una verdad que ha sido desafiada insolentemente por el ideal moderno de autonomía racional. Desde el punto de vista *paleoconservador*, la prédica liberal de la igualdad universal de los hombres convulsiona el orden natural de las cosas, perpetrando una *hybris* institucional.

La modernidad liberal habría convertido la antigua comunidad orgánica en un reino de agentes autónomos, indiferentes ante el carácter sagrado del antiguo orden. El pluralismo de formas de vida y visiones de la vida buena harían imposible la supervivencia de una cultura ética unitaria. La tolerancia y la justicia social habrían usurpado el lugar que en el pasado habían ocupado *Dike* y la Providencia. Contrariamente a lo que un lector un tanto precipitado podría concluir, el discurso de Hernando no busca reivindicar o reactualizar el *ethos* participativo del ciudadano de la *polis* clásica —no es en absoluto un republicano o un comunitarista—; todo lo contrario: una de las tesis más «duras» de *Pen-sando peligrosamente* indica que uno de los errores graves de la democracia deliberativa consiste precisamente en asignarle responsabilidades políticas al ciudadano corriente. Según esta perspectiva rara vez el ciudadano de a pie está realmente «preparado» para asumir tamaña res-

den social y la punición. Cf. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 1976.

⁹ Nótese que a pesar que el concepto de *metapolítica* desempeña un rol central en el texto, en ningún momento es definido ni desarrollado en sus determinaciones.

ponsabilidad. El académico (y el poderoso) parece erigirse a sí mismo como el patrón ético-espiritual que permite reconocer quién está en capacidad de actuar y decidir en cuestiones políticas. Después de todo, ellos dicen conocer sin inconvenientes teórico-prácticos el Plan de Dios y por tanto, sus efectos sociales y políticos. El autor sostiene que los debates sobre asuntos públicos deben restringirse rigurosamente al ámbito gubernamental y a los espacios universitarios.

A lo largo de dos siglos, los reaccionarios han postulado la necesidad de invertir la inversión liberal de los valores eternos del *ordo* inmutable, y de este modo restablecer el equilibrio natural en las instituciones humanas. Con frecuencia los teóricos *paleoconservadores* han recurrido a puntos de vista pretendidamente religiosos para justificar su defensa de la exclusión política (así como cultural, social y sexual), así como sus alegatos en favor de las antiguas jerarquías y de la concentración del poder; es ya un conocido tópico conservador identificar los principios legales de la democracia liberal con la institucionalización del pecado.¹⁰ Las ideas de los interlocutores del libro (a quienes el autor cita con relativa frecuencia a través de sus comentaristas contemporáneos y no desde sus propios textos)¹¹ oscilarían entre aquellas que buscarían restaurar la identidad entre la comunidad terrestre y la comunidad celeste y las que pugnan por profundizar y agudizar las divisiones modernas: público y privado, autonomía y autoridad, etc. Siguiendo a pie juntillas esta lectura agónica de la teoría política, Hernando asevera

¹⁰ HERNANDO, *Pensando peligrosamente*, pp. 89 y ss. En esta perspectiva, el domingo 2 de setiembre del presente año, Hernando publicó un artículo en la página editorial de *Expreso* —titulado «La necesidad de la Teología Política»— en el que identifica la posición democrático-liberal con el advenimiento del «Anticristo», y al pensamiento de Carl Schmitt —como es sabido, un jurista comprometido con la construcción del programa jurídico-político del Tercer Reich— como el defensor de la Iglesia de Cristo. Es evidente que esta extraña y bizarra tesis requiere al menos alguna explicación razonable (que considero es muy difícil encontrar, por decir lo menos).

¹¹ Me refiero sobre todo al caso de los autores clásicos en Filosofía Política, y a los autores contemporáneos. Esto sucede tanto con los pensadores griegos, los conservadores de finales del siglo XX y con sus críticos. Para citar solamente algunos ejemplos: Leo Strauss —a la sazón el mentor de Hernando, además de Schmitt— habla en lugar de Platón y Aristóteles (confundiéndose ambos en la presentación de Hernando); Stephen Mulhall y Adam Swift exponen unilateralmente a MacIntyre, cuyo pensamiento es distorsionado sistemáticamente; John Kneale es el único portavoz de Locke, Paine, y Hegel (quien además es citado de la traducción indirecta de la *Filosofía del derecho* de Editorial Claridad), entre otros casos más.

categorícamente que el pensamiento de De Maistre, Donoso y Schmitt constituye «una *reacción* franca ante una acción que convierte esta realidad en un virtual choque entre una cosmovisión ideológica (revolución) y una tradición metapolítica (catolicismo)». ¹² Nuevamente parece entablarse la lucha entre el Dios verdadero y la diosa Razón.

II. LA CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA LIBERAL Y DEL PLURALISMO MODERNO

De esta manera, Hernando procura sustituir las dicotomías modernas por otras más arcaicas, pero no menos esquemáticas. Pretende invertir la caricaturesca lucha ilustrada entre la razón y la fe, ¹³ cubriendo el rostro de ambas con (¿nuevas?) máscaras no menos grotescas. El autor identifica sin más sus particulares ideas políticas con los valores cristianos; desde luego, no apoya sus aseveraciones con algún argumento filosófico, teológico o incluso histórico que le otorgue un mínimo de verosimilitud a su posición. Este peculiar ejercicio de simplificación conceptual y espiritual no puede hacer menos que desconcertar a quienes —como yo mismo— se reconocen como católicos romanos pero que al mismo tiempo no comparten en absoluto estas ideas totalitarias y excluyentes. Hernando no solo parece no comprender la racionalidad de la fe —pues se refiere al Plan de Dios como si se tratase de un contenido carente de misterios— sino que malinterpreta decididamente el sentido ético del mensaje evangélico, que declara explícitamente que Dios ha preferido revelar los misterios de su Reino a los pequeños y a los humildes antes que a los doctos y a los poderosos (Mateo 11, 25). ¹⁴ Hernando opone acriticamente el cristianismo a la ética moderna sin considerar siquiera la poderosa influencia de la lectura evangélica y agustiniana de la fuente interior de los valores —una tesis sin duda aso-

¹² HERNANDO, *Pensando peligrosamente*, p. 83.

¹³ Sobre este tema véase HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987 (el capítulo sobre «La lucha de la Ilustración contra la superstición» en la segunda parte de la sección «Espíritu»).

¹⁴ Literalmente de acuerdo con el texto bíblico, Jesús dice lo siguiente: «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has mantenido estas cosas ocultas a los sabios y prudentes y las revelaste a la gente sencilla. Sí, Padre, así te pareció bien».

ciada al mundo moderno— o la relación esencial entre el *ágape* cristiano y la idea de justicia universal y de solidaridad social desarrolladas en el pensamiento y la práctica social contemporánea (en sus diferentes versiones políticas). La idea moderna de progreso sería genéticamente ininteligible sin referencia a la virtud teologal de la esperanza, base de la lectura escatológica de la historia hilvanada por el cristianismo. Este tipo de argumentos histórico-teóricos defendidos por influyentes autores como Charles Taylor y Paul Ricoeur, para mencionar solamente a dos filósofos inspirados en la tradición cristiana¹⁵ —tanto en su dimensión católica y protestante— permiten interpretar los procesos culturales de secularización como extremadamente complejos y en más de un sentido como fenómenos relativos.

Hernando no concibe la posibilidad de interpretar la modernidad como un mundo ético, como una civilización configurada por una estructura espiritual compleja, multidimensional. Desecha de antemano que los ideales de libertad, justicia y dignidad igualitaria puedan ser entendidos en términos de *tele*, de visiones de la vida buena. Probablemente esto se deba a su sesgada lectura de la ética clásica, o a no conocer la obra de Aristóteles de primera mano. Su comprensión de la idea de *telos* es excesivamente indeterminada, abstracta, e inexplicablemente osificada. El discurso sobre el *telos* es identificado únicamente con la cosmología metafísica que retrata el —supuesto— orden de las cosas y su correlato social. Evidentemente, en este punto está mucho más cerca de Homero y de Anaximandro que de Aristóteles (y, obviamente, bastante lejos de sus discípulos contemporáneos). Aristóteles utilizaba la noción de *tele* de una forma diríamos «fenomenológica», vale decir, como un concepto que permite interpretar las acciones humanas —y las prácticas sociales— a la luz de un entramado de motivaciones, elecciones y consideraciones normativas articulado al interior de un horizonte valorativo en función de un modo de vida que el o los agentes califican como «significativo», «bueno» o «plenamente humano».

La autonomía (pública y privada) puede ser comprendida sin problemas desde una concepción teleológica de la vida ética, esto es, como

¹⁵ TAYLOR, Charles. «A Catholic Modernity?». En: HEFT, James (ed.). *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*. New York & Oxford: s.e., 1999; íd., *Fuentes del yo. La construcción de la Identidad Moderna*. Barcelona: Paidós, 1996; RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Casparrós Editores, 1993; íd., *El sí mismo como otro*. Madrid: Siglo veintiuno, 1996.

un bien constitutivo propio de una vida llena de significado. Es ciertamente uno de los bienes fundamentales de la cultura moderna (aunque no es el único). Es cierto que el liberalismo y las teorías modernas de la moral han recurrido con frecuencia a una concepción exclusivamente procedimental de la razón práctica, una perspectiva ciega a los *tele*, una posición supuestamente neutral frente a los bienes y a los lenguajes en que estos se articulan y en los que adquieren su fuerza. Pero ello nos lleva a caer en la cuenta de que esta epistemología moral debe ser sustituida por una posición más plausible, una perspectiva filosófica sensible a tales valores que de *facto* funcionan como fines en las visiones modernas de lo ético. Uno puede ser un hegeliano y describir la civilización moderna en clave sustancialista. Es perfectamente posible rechazar el ideal de neutralidad valorativa como un recurso ideológico de la Ilustración y al mismo tiempo suscribir la política liberal desde el tema de la vida buena y la racionalidad de las prácticas sociales.¹⁶ En una perspectiva más bien esquemática, Hernando concibe la autonomía como un *estado del individuo* (correspondiente al desarraigo y la atomización, y no como un *valor* —entendido como la capacidad de desarrollar reflexivamente un modo de vida—) que uno adquiere y ejercita a través del desarrollo de vínculos de pertenencia social y del reconocimiento intersubjetivo. Peor aun, identifica la autonomía solamente con su dimensión privada, sin tomar en cuenta la autonomía pública, la disposición vital a la acción política, un valor que precisamente contribuye a robustecer el sentido de comunidad y a combatir las inclinaciones atomistas existentes en las sociedades modernas.¹⁷

¹⁶ Esta es la posición de importantes filósofos hegelianos como el ya citado Charles Taylor, Judith Shklar, Michael Oakeshott y Miguel Giusti, como de otros pensadores formados en una tradición más bien postanalítica y contextualista: Isaiah Berlin, Michael Walzer, Bernard Williams, (e incluso Richard Rorty). Ambas líneas de reflexión política más allá de sus diferencias programáticas han seguido esta dirección hermenéutica en la comprensión del liberalismo. Los «comunitarismos» de Taylor, Walzer y Sandel se comprenden a sí mismos en esta línea crítica liberal.

¹⁷ Esta es la tesis del sociólogo Robert Bellah y su equipo de investigadores en *Hábitos del corazón*: la sociedad liberal se define desde la tensión ético-política entre los lenguajes del individualismo (utilitario y expresivo) y los lenguajes de pertenencia comunitaria (en su dimensión cívica y religiosa). Cf. BELLAH, Robert y otros. *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

En contraste con estas reflexiones, el autor de *Pensando peligrosamente* una y otra vez descalifica al liberalismo, a la democracia deliberativa y en general a la defensa de la cultura moderna justamente por tratarse de «teorías neutrales» respecto del buen vivir, puntos de vista que acusan una «oscura» herencia kantiana (al parecer, de acuerdo con el texto que comentamos, este sería el único referente teórico del concepto de *autonomía*), inspiración que automáticamente —por un misterioso arte de magia— los invalida como posiciones filosóficas. Lo curioso es que Hernando nunca cuestiona las premisas ontológico-prácticas que subyacen a las pretensiones de desarraigo ético-cultural o incluso la efectiva neutralidad de las concepciones procedimentalistas de la política. Sospecha de la hipótesis rawlsiana de la *posición original* —a través de la crítica de Sandel— pero inmediatamente parece concederle a la filosofía de Kant los privilegios de una perspectiva desvinculada.¹⁸ Su propia descripción de la autonomía y —como veremos en un momento— su visión de la verdad, presuponen claramente el ideal de neutralidad valorativa, el célebre *punto de vista de ningún lugar*; simplemente asume como una certeza uno de los dogmas más célebres y discutibles del Iluminismo. El hecho de que rechace de manera implacable los valores liberales no modifica sus paradójicas creencias epistemológicas.¹⁹ Diríase que al menos en este punto (definitivamente

¹⁸ Cf. HERNANDO, *Pensando peligrosamente*, p. 210, donde hace mención a la teoría kantiana de la justicia, y luego la p. 215, en donde atribuye efectiva universalidad y formalidad al imperativo categórico.

¹⁹ Véase por ejemplo *ib.*, pp. 282-283, correspondientes a los numerales 11 y 13 de sus Conclusiones; cf. asimismo la nota 56 en la página 214; allí Hernando señala que «definitivamente, la neutralidad y la apertura son las dos características de las sociedades liberales contemporáneas» (las cursivas son mías). Que al mismo tiempo considere que estas características son «perjudiciales para la comunidad» no cambia las cosas. Es cierto que en la página siguiente, en el capítulo dedicado a Rawls el autor repite la crítica de Sandel a la «Posición original», pero luego la suposición de neutralidad nuevamente es afirmada en las páginas finales de su libro. En la página 222, comentando el giro contextualista del *Liberalismo político* de Rawls, afirma que «lo que es más grave, (con este cambio de perspectiva) se renunciaba expresamente a la ambición de contar con un modelo universal que pudiese servir para evitar los peligros y los conflictos del relativismo». Estas citas hablan por sí solas. No es posible considerar la posibilidad metafísica del atomismo —como hace claramente Hernando— sin asumir dogmáticamente una concepción de la razón fundada en la neutralidad valorativa y en la objetividad.

el menos interesante), Hernando es de alguna forma un suscriptor (negativo) de la racionalidad práctica dieciochesca y atomista.

Desde la óptica *paleoconservadora*, el *factum* moderno de la diversidad de *ethe* y cosmovisiones valorativas —rasgo característico de las sociedades complejas— es concebido como un síntoma inconfundible de raquitismo moral, de ausencia de valores superiores. La modernidad es comprendida como un generalizado *estado de emergencia* que exige una decisión política del soberano, un acto heroico y portentoso que ponga fin al desorden; a tal decisión subyace un profundo desdén por el temple y la vocación cívica de los miembros de la comunidad, así como una actitud paternalista frente a las instituciones y los ciudadanos. Antes bien, los gestores del Estado reaccionario profesan «un desprecio y un temor a los hombres que se hallaban demasiado corrompidos para merecer la libertad y por ende ni siquiera *saben* cómo usarla».²⁰ Los ciudadanos son concebidos como meros engranajes de la comunidad orgánica, como «súbditos» a quienes se les niega su condición de agentes. Solo los conductores de la colectividad pueden ejercer su voluntad política. La decisión del soberano nace de la nada —como el acto creador de Dios, sugiere enfáticamente Hernando—²¹ y busca recrear el cosmos perdido desde las profundidades del caos: se trataría de un acto arbitrario que en virtud de su fortaleza desempeñaría un rol fundacional, no de la libertad sino del orden. Es este el mito totalitario del retorno al orden natural. Un retorno a todas luces *artificial, forzado y totalitario*, en tanto tiene lugar a las espaldas y aun en contra de los agentes sociales mismos. La dictadura comisarial («dictadura del sable» en términos de Donoso) funcionaría como un estado de tránsito entre el estado de emergencia por ser intervenido y el Estado total en la utopía despótica de Schmitt.²²

²⁰ Ib., p.87.

²¹ HERNANDO, Eduardo. «Entre la excepción y la regla: el Decisionismo Jurídico frente a la Escuela de Frankfort». En: *Deconstruyendo la legalidad*, p. 130.

²² En alguna nota al pie de página de su primer libro, Hernando señala que resulta fundamental distinguir entre «dictadura» y «tiranía», (e, incluso, determinar diferentes «especies» de dictadura) para que no «confundamos» su programa político con algún «exceso totalitario». En ninguna parte de sus textos encontramos una exposición sistemática de esa distinción o de la clasificación prometida. Uno podría preguntarse qué es lo que pretende Hernando en términos prácticos ¿Acaso que «distingamos» —como diversos sectores totalitarios de derecha y de izquierda en los años setenta solicitaban— entre «dictadores buenos» o «dictadores ma-

Más allá del carácter exótico y anacrónico de sus tesis, así como de la evidente debilidad de sus recursos dialécticos y metodológicos (Hernando abusa de la paráfrasis de su bibliografía secundaria y su discurso incurre repetidas veces en la falacia *ad baculum*, así como en múltiples imprecisiones conceptuales), el autor considera que el pensamiento reaccionario ofrece elementos de reflexión y realismo político que podrían contribuir a esclarecer y resolver los problemas políticos que la modernidad ha dejado sin solución. La democracia —liberal y deliberativa— simplemente debe desaparecer del escenario político y teórico social. Dicho esquema conceptual no puede sobrevivir a los embates de textos como *Pensando peligrosamente*: «después de todos los argumentos presentados en este trabajo» afirma de manera entusiasta el autor del libro, «cualquier liberal racional y razonable —si es que pudiera existir tal— podría ciertamente aceptar que todos los proyectos liberales destinados a construir una moral o mantener con vida a la *polis* han fracasado hasta la fecha». ²³ No resulta difícil percatarse acerca de cuán ambiciosas y desmesuradas son las pretensiones de esta curiosa resurrección ideológica de la reacción.

Las grietas espirituales de la diversidad moderna no pueden superarse —según Hernando— desde o en la democracia constitucional. Tal es el caso de la tensión existente entre los ideales liberales de la igualdad y la libertad, una tensión conceptual y práctica aparentemente irresoluble. En efecto, la práctica de la libertad supone la satisfacción de ciertas necesidades y oportunidades de autorrealización pública y privada, alguna forma pública y social de compromiso con el bienestar. Por su parte, el ideal participativo (presente en el liberalismo de Montesquieu y en el de Tocqueville) proveniente del humanismo cívico, una tradición centrada en la autonomía pública —la capacidad del ciudadano de erigirse en coautor de la ley vía *lexis* y *praxis*— requiere que los agentes sociales compartan un sentido de comunidad y amistad política, así como un compromiso con la búsqueda de bienes comunes. No obstante, el ejercicio de los derechos sociales y políticos exige como condición que los ciudadanos puedan acceder sin trabas a cierto nivel

los»? ¿Qué elijamos entre Pinochet y Castro, o entre Franco y Stalin? ¿O tal vez que imaginemos alguna «utopía dictatorial benéfica» que el autor identifica con las ideas filonazis de Schmitt? Véase: VERGARA, ob. cit., pp. 142-143.

²³ HERNANDO, *Pensando peligrosamente*, p. 277.

de bienestar social y de educación civil. En cierto sentido, la promoción de medidas públicas de igualdad implica imponer ciertas restricciones a las libertades individuales. Alentar la libre iniciativa de las personas supondría suavizar las demandas de igualdad. ¿Cómo resolver dicho conflicto?

De acuerdo a la concepción reaccionaria de Hernando, tal conflicto solo puede ser *anulado* desde el horizonte del decisionismo schmittiano. La acción del Gobierno restringiría notablemente los espacios de libertad para reimplantar la verdad trascendente del cuerpo social vinculado «al orden natural querido por Dios». ²⁴ En otras palabras, promover e imponer el ideal totalitario de la felicidad «sin trabas», ante la libertad, la indignación o la capacidad deliberativa de los ciudadanos, podría constituir un obstáculo a ser arrasado en nombre de la «uniforme colectividad» (o más precisamente, en nombre del soberano que se ha declarado como único portavoz de la comunidad, que pasa a ser considerada uniforme *en virtud de aquella usurpación*). Se trata de asegurar la estabilidad de la sociedad sin el concurso de la sociedad: la ciudadanía —aquella que simultáneamente gobierna y es gobernada, según palabras de Aristóteles— simplemente desaparece como tal. Lo que Hernando pretende postular es —de forma contradictoria y paradójica— la construcción de una *polis* sin ciudadanos.

III. ¿UN «MUNDO FELIZ»?

«Preservar lo político» significa para el autor simplemente conservar la administración del poder en manos de las élites y mantener los límites de la comunidad orgánica en su sitio. Se trata de garantizar —en la peor tradición del franquismo español— la homogeneidad ético-espiritual del cuerpo social. *Diversa est adversa*, sostienen los reaccionarios, es la máxima política por excelencia; así invierten tendenciosamente la célebre máxima medieval. De ser necesario, debe imponerse la monocultura: es el requisito esencial para asegurar la estabilidad política y la felicidad futura del grupo social. La *violencia* ejercida contra cualquier forma de disenso —y evidentemente no me refiero únicamente a la violencia física— puede resultar un precio justo que pagar

²⁴ Ib., p.280.

con tal de asegurar con ello el orden comunitario. Es curioso que en tiempos en que la ética intercultural y el fenómeno del multiculturalismo plantean poderosas exigencias relativas al respeto y el cultivo de las diferencias, emerja impune el discurso integrista del pensamiento único, autoproclamándose como el único criterio medular de «lo político»; para los reaccionarios, la democracia no es «política», y tampoco es «ética». Dejemos que el propio Hernando lo explique en sus términos:

[la sociedad democrática] es un escenario gigantesco en el que confluirán tradiciones musulmanas, puritanas, católicas, escépticas [...] entre otras, esto es, un gran mosaico cargado de contrastes y donde esa diversidad no plasmaría el armónico y bello símbolo de un radiante arco iris, sino todo lo contrario, nos remitiría a los oscuros momentos de la construcción de la torre de Babel, es decir, el caos y el desorden.²⁵

La intolerancia y el miedo a la libertad en su expresión más hiperbólica y desencarnada.

El pluralismo elimina la verdad del corazón y la mente de los hombres, afirma el pensamiento de la reacción. De acuerdo con esta perspectiva, resulta imposible entrar en diálogo con visiones de la vida diferentes a la nuestra: la fusión de horizontes es un fraude, ni siquiera constituye una ilusión lícita; la posición ajena debe ser ante todo *corregida*, jamás reconocida como un interlocutor válido en una conversación racional. Según esta perspectiva, la diversidad de posiciones éticas es un síntoma de irracionalidad, de «emotivismo» y no del libre encuentro de razones y argumentos en el espacio público; solo los reaccionarios son «racionales», pues son los celosos guardianes de la verdad acerca de la *physis* y de los preceptos que observan —desde ella y para ella— la «seriedad de la vida». Los «metapolíticos» no exponen su saber trascendente al temido diálogo y a la serpenteante crítica: «las sociedades tradicionales» advierte Hernando,

jamás discutieron sobre sus verdades y *solo se encontraba espacio para discutir principios de contraste, es decir, aquellos que se hallaban en el error*; pero en un segundo estadio (evidentemente la modernidad) se proclamaría la impotencia humana para designar los errores,

²⁵ HERNANDO, Eduardo. «¿Justicia discursiva o el retorno de la Torre de Babel?». En: *Deconstruyendo la legalidad*, p. 115.

y de este principio de libertad de discusión nacería el fundamento de las constituciones modernas.²⁶

Esta afirmación no es en absoluto consistente con el carácter del mundo clásico. El ritual político fundamental de la antigüedad —la tragedia griega— mostraba cuán lejana de esta afirmación se encontraba la propia *polis* y de qué manera la evaluación crítica y el discernimiento respecto de visiones heterogéneas de la verdad y el bien que se contraponen en una situación dada constituía el plexo significativo del ejercicio de la racionalidad práctica y de la adquisición de las virtudes políticas.

¿El pluralismo de visiones del bien y de formas de vida simplemente se enfrenta con la verdad? ¿Es que existe solo una manera razonable de referirse a la realidad, de hablar acerca de ella? ¿Existe un único lenguaje «racional» y «verdadero» en cuestiones prácticas? En más de una oportunidad Hernando ha opuesto el ideal moderno de libertad y el cultivo liberal de la diversidad a *la* verdad... única, inmutable, incuestionable. Pero, ¿qué entiende este pensador reaccionario por «verdad» y cuál es su relación con el lenguaje? En un inspirado y revelador pasaje de *Deconstruyendo la legalidad*, Hernando responde a nuestra curiosidad: «un lenguaje se define como un conjunto de señales que dan a entender una cosa».²⁷ Luego desarrolla una peculiar explicación de esta posición frente a la diversidad de idiomas recurriendo al «ejemplo del perro»: señala que «es cierto que pueden usarse distintos signos o sonidos para referirse a un mismo objeto (*perro* en español, *dog* en inglés y *Hund* en alemán) y esto no será un gran problema pues nosotros podemos contar en cualquier momento con la realidad del objeto, lo cual permite la comprensión y hace posible el diálogo y el consenso entre lenguajes distintos».²⁸ El autor considera que cuando los «objetos» de pensamiento son temas no estrictamente empíricos (como «el perro») y mientras no se acepte su «objetividad»

²⁶ Ib., p. 112 (las cursivas son mías). La confusión entre el *ethos* griego de la deliberación ciudadana y la glorificación de las ideas reaccionarias es una constante en estos textos. El responsable de este terrible malentendido parece ser Gary Remer, solitaria autoridad bibliográfica de Hernando en este tema, quien de manera general y poco rigurosa parece distinguir entre dialéctica y retórica, identificando esta última con la articulación del discurso político. Para ello recurre a una peculiar lectura de la obra de Cicerón. Sófocles y Aristóteles son, una vez más, los grandes ausentes. Cf. HERNANDO, *Pensando peligrosamente*, p. 259.

²⁷ Ib., p. 118.

²⁸ Lug. cit., aquí aparece nuevamente la tesis de la neutralidad de la razón.

(léase univocidad) corremos el riesgo de deslizarnos hacia debates irresolubles y teóricamente inconmensurables.

El objeto está allí sin más, cargado de sentido, independiente de los agentes que predicán acerca de él; está allí, esperando ser señalado, referido «objetivamente». Es aquí donde Hernando saca a la luz su visión de la verdad, y donde sus pretensiones filosóficas se estrellan contra un muro de concreto. Nuestro autor parece suscribir una visión correspondentista de la verdad (y del lenguaje) que ha sido denominada *realismo ingenuo*, una concepción que estuvo de moda en los primeros siglos de la época moderna, cuya cruda y pintoresca formulación «metapolítica» haría ruborizarse a Descartes, Condillac y a Locke.²⁹ Curiosa forma de rechazar la modernidad, suscribiendo fervorosamente su epistemología. Es claro que esta precaria idea de la verdad subyace a las tesis reaccionarias acerca de la existencia de un orden natural de las cosas. Sin embargo, esta es una concepción de la verdad cuya refutación ya posee una larga historia, una historia que nos remite al Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, y más recientemente, a una perspectiva crítica que ha sido reconstruida o formulada de manera diferente —bajo argumentaciones cada vez más sutiles— en el pensamiento de Wittgenstein, Heidegger y Davidson. Nuestro acceso a las cosas descansa siempre sobre un horizonte intersubjetivo-hermenéutico que subyace a nuestros usos lingüísticos e incluso a nuestra percepción sensible (y obviamente a nuestro sistema de gestos).³⁰ Para «revelar» el sentido de un objeto de experiencia o de predicación no basta señalar con el dedo.

Pero volvamos a nuestro asunto, el problema ético-político. Hernando parece no sospechar que mutilando la pluralidad y el diálogo de las

²⁹ Se trata de una posición que difícilmente podría atribuírsele a Aristóteles —en virtud de su teoría de los *eide* en el *De Anima*— y tampoco a los aristotélicos medievales. En la cultura clásica no encontramos modelos *exclusivamente* correspondentistas y no coherentistas de la verdad.

³⁰ Uno de los más agudos adversarios de la posición objetivista de Hernando es —paradójicamente— el neoaristotélico MacIntyre, quién señala que la racionalidad de una aseveración filosófica está siempre inscrita en una narrativa interpretativa. Cf. MACINTYRE, Alasdair. «Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science». *The monist*, 60 (4), 1977, pp. 453-472. Esta posición hermenéutico-fenomenológica no debe ser confundida con el relativismo. Tampoco la ética pluralista —que defenderé en breve— puede ser calificada de relativista (tanto en un sentido «emotivista» o «relativista cultural»). Sobre este tema, Isaiah Berlin —con ocasión de su defensa del pensamiento de

relaciones sociales y del diseño de instituciones lo que se elimina sin escrúpulo alguno es la política misma, la capacidad de actuar concertadamente para el logro de los bienes. En el paroxismo de su rechazo de la democracia y el Estado de Derecho Constitucional, el autor no reconoce ningún espacio deliberativo relevante en el seno de las instituciones modernas: los parlamentos son encarnaciones de Babel, la sociedad civil constituye la nueva cara de la sociedad anónima.³¹ La evidente estrechez de miras del esquema ideológico de Hernando lo lleva a identificar cualquier espacio de cooperación democrática con alguna patología moral propia de un mundo social obsesionado por el consumo y la competencia económica, un mundo supuestamente convertido en una especie de enorme McDonald's.³² Simplemente su cerrada adhesión a un esquema conceptual dogmático le impide ver algo más que atomismo

Herder y Vico— ha sostenido lo siguiente: «yo prefiero café, tu prefieres champagne. Tenemos diferentes gustos. Aquí no “hay más que decir”. Eso es relativismo. Pero el punto de vista de Vico y el de Herder no corresponden a esto: esto es lo que he descrito como pluralismo —esto es, la tesis de que hay muchos fines diferentes que el hombre puede buscar y aún ser plenamente racional—»; Cf. BERLIN, Isaiah. «The Idea of Pluralism». En: ANDERSON, Walter T. *The Truth About the Truth*. New York: G.P. Putnam's sons 1995, p. 51. Sobre esta tesis y la crítica del relativismo puede revisarse mi: «Postliberalismo y derechos humanos». *Paz*, n.º 36, 2000, pp. 40-53.

³¹ Cf. HERNANDO, Eduardo. «¿Y ahora quién podrá salvarnos?: ¿la Sociedad Civil o la Sociedad Anónima?». En: *Deconstruyendo la legalidad*, pp. 213-238.

³² No me sorprendería que Hernando llegara a pensar que, dado que no suscribo — como resulta más que evidente— las tesis reaccionarias, acaso sea un partidario de alguna forma de ultraliberalismo o del capitalismo salvaje. Pero concluir algo así sería absolutamente erróneo. Pienso que una *democracia social inclusiva* (liberal en muchos aspectos, cívico-humanista en otros tantos) tiene que enfrentar los extremos representados por el *paleoconservadurismo*, por un lado, como el neoliberalismo, una ideología reduccionista y tecnocrática, por el otro. Ambas son ideologías fundamentalistas y excluyentes, abiertamente contrarias a los temas relativos a los derechos humanos y a los bienes de la ciudadanía. He discutido con las posiciones neoliberales y gerencialistas (en torno a su espíritu abiertamente antidemocrático y antiliberal) en: «Eficacia técnica y esfera pública». En: SANTUC, Vicente; Gonzalo, GAMIO, y FRANCISCO, CHAMBERLAIN. *Democracia, sociedad civil y solidaridad*. Lima: CEP, 1999, pp.209-229. Allí definiendo una concepción participativa y social de la democracia liberal; para la militante posición reaccionaria de Hernando y de la particularmente ultraconservadora línea editorial de *Expreso*, seguramente yo sería calificado como un «liberal de izquierda» o, apelando a la caricaturesca y casi cómica terminología desarrollada por ese diario, sería identificado y etiquetado como uno de los «cívicos».

y mercado en el mundo práctico de la modernidad. Con ello no solo desconoce los viejos y nuevos escenarios de la vida cívica en occidente, sino también los espacios en donde en buena cuenta se gestó la recuperación de la democracia en el Perú. Probablemente para Hernando solo cuenta como un ejemplo excelente de la «actividad política» el ritual semiwagneriano y marcial de los discípulos de Schmitt (y acaso la cruel y patética opereta criolla que significó para la sociedad peruana el fujimorismo). Pero ninguna forma de decisionismo guarda una mínima relación con los ideales de la política clásica.

Pese a que Hernando sostiene categóricamente que el pensamiento reaccionario contribuye a resolver los problemas que el liberalismo tan solo deja abiertos, en ningún pasaje de sus textos ofrece una exposición detallada de cómo podrían o deberían ser la futura comunidad *paleo-conservadora* y sus instituciones (más allá de la referencia al *ordo* y a la *metapolítica perennis*, claro está). Hernando se concibe a sí mismo más como un crítico de la democracia que como el heraldo de un nuevo (o tal vez reciclado) modelo político. No obstante, algunas de sus descripciones ideales de la comunidad orgánica parecen darnos pistas —algunas pinceladas demasiado generales pero no del todo gaseosas— respecto del futuro anhelado en materia política y social. Se trata de la utopía de un *mundo sin conflictos*, común a los programas totalitarios de derecha y de izquierda, un estado de cosas en donde valores relevantes para una vida en común plena y racional no lleguen a enfrentarse en ninguna circunstancia (como no sucede en las sociedades democráticas con los valores de la libertad y la igualdad). Un mundo sin dilemas trágicos y sin elecciones dolorosas.

De cualquier modo, un mundo social con esas características no es posible, y ciertamente tampoco sería una realidad deseable. Ya Hegel había desarrollado en las figuras fenomenológicas correspondientes a la *conciencia infeliz* y a la *ley del corazón* y el *delirio de la infatuación* la actitud alienante y el potencial terrorista del ideal de un mundo sin conflictos, un mundo del que la vida espiritual habría huido por completo.³³ Para decirlo con mayor contundencia, un mundo así *no sería un mundo humano en absoluto*. Los primeros cristianos no postularon un mundo

³³ Véase HEGEL, ob. cit., el último capítulo de la sección «Autoconciencia» en el primer caso, y la segunda parte de la sección «Razón» —correspondiente a la razón actuante—, en el segundo.

sin conflictos cuando se trazaron el objetivo moral de construir el Reino de Dios en la tierra; tampoco Aristóteles cuando emprendió la tarea de comparar conceptualmente diferentes formas de cuerpo político en vista a mejorar la *polis*. Y los padres de las constituciones liberales imaginaron una red de instituciones que pudieran potenciar la resolución razonable de los conflictos antes que su supresión. Tales soluciones son siempre revisables, de modo que su valor es fundamentalmente práctico.³⁴ Las decisiones políticas son el resultado de la actividad deliberativa de los ciudadanos al interior de instituciones libres, son resultado de consensos racionales provisionales, no proceden del arbitrio dictatorial del «soberano» reaccionario, que concibe la diversidad como un signo de irracionalidad o de inmoralidad privada y pública. Justamente esa es la ventaja de las sociedades liberales —en el sentido sustancialista que hemos bosquejado—³⁵ en tanto que ellas basan la racionalidad de sus instituciones y formas de vida en la pluralidad (y la heterogeneidad) de los valores, así como en la clara conciencia de que, en algunas circunstancias relevantes, estos pueden chocar entre sí. La decisión ciudadana de realizar uno de estos valores subordinando al otro no anula las *razones* que convertían a la opción no elegida en una alternativa intensamente evaluada. Privilegiar en alguna situación particular medidas públicas basadas en la justicia igualitaria no invalida el significado de la libertad, y viceversa. Como ha sostenido agudamente Isaiah Berlin, «la necesidad de elegir y sacrificar unos valores últimos a otros resulta ser una característica permanente de la condición humana».³⁶ Es preciso deliberar acerca del caso concreto para reconocer qué valores pueden ser ejercitados con mayor solvencia, sin que los bienes rivales desaparezcan. En ese sentido también los demócratas liberales practican la *phrónesis*.

³⁴ Es curioso que Hernando califique como «realista» la posición reaccionaria cuando —más allá de la retórica acerca de la necesidad del decisionismo— ella concibe *a priori* la posibilidad de eliminar los conflictos en el ámbito público.

³⁵ Nos hemos ocupado de este problema en mi artículo «La sustancia ética. Vida buena, libertad subjetiva y sociedad moderna». En: SANTUC y otros, ob. cit., pp. 55-88.

³⁶ BERLIN, Isaiah. Introducción. En: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1993, p. 53. Berlin es (junto a Bernard Williams) un tratadista extraordinario de los conflictos de valores. Berlin es un autor liberal *sui generis* —un liberal contextualista— cuya concepción de la razón práctica ha recibido la poderosa influencia del aristotelismo viqueano.

Las democracias liberales procuran mantener viva la diversidad de bienes (y preservar una razonable tensión entre ellos). Allí encontramos una diferencia radical con la utopía política *paleoconservadora*: los reaccionarios tienden a defender exclusivamente un único bien —el orden en la comunidad o la estabilidad del Estado— y a postular la eliminación o la abolición de otros bienes no menos importantes para una vida social plena. Esto ciertamente genera una auténtica mutilación espiritual en la política y en la ética; evidentemente, allí donde negamos la existencia de bienes diferentes (potencialmente conflictivos), simplemente desaparece la percepción —tanto racional como afectiva— de los conflictos y aun la posibilidad de su formulación efectiva. La posibilidad de la tensión y el conflicto es rechazada o extirpada por la fuerza. La evocación del terrible retrato futurista de Huxley en *Un mundo feliz* ya es un lugar común —aunque sugerente— entre los críticos del totalitarismo (el propio Berlin y Bernard Williams entre ellos): la glorificación del orden social y el uso de *soma* anulaban la sensación de los conflictos, pero no los conflictos mismos.³⁷ Es preferible correr el riesgo de afrontar colisiones dolorosas entre los anhelos de libertad e igualdad en el seno de una sociedad pluralista que haber sucumbido al sueño de la estabilidad política y el bienestar socavando la posibilidad efectiva de la elección y concreción de los valores rivales. También en este aspecto el ideal de una felicidad sin trabas es absolutamente incompatible con el ideal ciudadano de una vida racional.

³⁷ Cf. WILLIAMS, Bernard. «Conflictos de valores». En: *La fortuna moral*. México: UNAM, 1993, p. 108.