

CAPÍTULO CINCO



ÍDOLOS DE PODER

La creación de Leviatán

Quizá el rasgo más característico de la historia moderna, uno que afecta prácticamente todas las áreas de la vida, ha sido el desarrollo de la nación-estado. Tan penetrante es su influencia, tan “normales” parecen sus vastos poderes, que leer un documento que busca limitar severamente el alcance de esos poderes, incluso tan reciente como la Constitución de los Estados Unidos, evoca un sentido de gran antigüedad y extrañeza.

El largo y difícil proceso, lleno de extraños giros y retrocesos, por el cual la autoridad central llegó a dominar a toda la sociedad, puede rastrearse desde los días en que el primer monarca medieval buscó convertirse en algo más que *primus inter pares*. Su enemigo era la nobleza, encerrada en fincas casi independientes, pero fortificada por las lealtades entrelazadas que eran la esencia del feudalismo. Su aliado era la clase media en ascenso, emancipada de la servidumbre en las propiedades de la nobleza, y recreando la prosperidad en el siglo XI a través del surgimiento de las ciudades y el renacimiento del comercio que marcó una nueva civilización. Esta alianza de la clase media con la autoridad central en contra de los intereses centrífugos de la nobleza floreció espectacularmente durante el reinado de Luis XIV en la Francia de finales del siglo XVII. Cien años más tarde, la clase media se hizo cargo del Estado *in toto*, la culminación de un proceso de ochocientos años.

Esos ocho siglos estuvieron llenos de ejemplos interminables de esfuerzos por alcanzar el poder y la riqueza que esperamos en las luchas

políticas, pero la Revolución francesa les agregó las poderosas fuerzas del nacionalismo. El abuelo del campesino pensaba en sí mismo principalmente como un nativo de Bretaña, siendo Francia una concepción sombría representada principalmente por el rey. Ahora, el campesino se conocía a sí mismo como un *francés*, y su principal lealtad era Francia. Este cambio dramático permitió a figuras públicas patrióticas como Victor Hugo y Charles Maurras hablar de la “diosa Francia”.¹ Significaba que aquellos que luchaban por Francia ya no estaban simplemente haciendo un trabajo por el cual se les pagaba, sino que eran patriotas que prestaban la debida reverencia a una deidad. Para ellos, cumplir con su deber era cumplir con su deber *sagrado*, lenguaje que ha permanecido parte de la liturgia del patriotismo hasta el presente, incluso en países oficialmente ateos como la Unión Soviética.

Dios marchando en la tierra

Hegel fue un observador entusiasta de la Revolución francesa, y en su filosofía madura contribuyó al desarrollo del estado centralizado con un panegírico razonado para justificarlo. El Estado para él no era algo que debía defenderse por motivos pragmáticos, sino que era la institución suprema creada por las fuerzas inexorables de la historia. El sistema historicista que asociamos con su nombre le confiere cualidades de inevitabilidad y valor moral, y sus descripciones le daban un aura de divinidad.

El Universal ha de hallarse en el Estado... El Estado es la Idea Divina tal como existe en la tierra... Por lo tanto, debemos adorar al Estado como la manifestación de lo divino en la tierra, y considerar que, si es difícil comprender la naturaleza, es más difícil comprender la esencia del Estado... el Estado es la marcha de Dios por el mundo...²

1. Para el desarrollo temprano de nacionalismo en Europa, véase Geoffrey Bruun, *Europe and the French Imperium: 1799-1814* (Nueva York: Harper and Brothers, 1938), cap. 8.

2. Las citas de Hegel fueron compiladas por Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 4ta ed., 2 vols. (Princeton: Princeton Univ. Press, 1963), vol. 2, p. 31.

Uno tendría que hacer una búsqueda ardua para encontrar un teórico social moderno que reconozca que Hegel tenía razón al decir que el Estado es Dios marchando sobre la tierra, pero a cada paso tropezamos con aquellos que abogan por acciones que pueden ser inferencias lógicas solo desde esa posición. Para ellos, el Estado es el único salvador que podemos esperar en la tierra. La salvación se encuentra en el estado mesiánico, o no se encuentra en ninguna parte. Por lo tanto, la única rama del esfuerzo humano que puede salvarnos es la política. “La resolución de las crisis lanzadas sobre nosotros —dice Robert Heilbroner— solo puede ser hallada a través de la acción política”.³ Arthur Schlesinger nos dice por qué es así. Necesitamos una reconsideración completa de toda la panoplia de políticas sociales y económicas bajo las cuales vivimos, dice, a pesar de que la prosperidad ha dado a la mayoría de los estadounidenses suficientes cosas materiales en la vida —Esto fue escrito en 1962, antes de que los efectos de la socialdemocracia hubieran destruido la confianza que las personas tenían en el sistema económico—. La afluencia no es suficiente porque no toca los aspectos cualitativos de la vida. Eso nos deja con una sensación de “inquietud espiritual”. Es solo la acción del Estado, dice Schlesinger, la que puede resolver nuestro problema espiritual y llevarnos a “la tierra prometida”.⁴

No debemos cometer el error de pensar que el lenguaje religioso es puramente una forma literaria. El Estado, para estos devotos, es mesiánico en todos sus elementos esenciales, y su política está dirigida hacia fines religiosos. El Estado nos proporcionará cualquier cosa que la prosperidad no pueda darnos porque ha reemplazado a Dios. En manos de los teólogos de la redención política, por lo tanto, el Estado es un ídolo.

La conjunción entre historicismo y estatismo que encontramos en Hegel ha sido recurrente desde su tiempo. Karl Mannheim dice que la transformación tecnológica de la sociedad hace que la planificación estatal de la economía sea esencial. Por mucho que prefiera vivir en una

3. Robert L. Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect* (Nueva York: Norton, 1974), p. 100.

4. Arthur Schlesinger, Jr., *The Vital Center: The Politics of Freedom* (Cambridge, Mass.: Riverside, 1962 [1949]), p. xiv.

sociedad libre, no tiene más remedio que aceptar un orden social en el que algunas personas “fueren [su] concepción de ‘bienestar’” sobre los demás. Debemos resignarnos a lo inevitable porque “no tenemos poder para elegir”.⁵ El sociólogo de la Universidad de Chicago, Morris Janowitz, ha afirmado recientemente el principio histórico de que la coerción ha traído a la experiencia humana un sufrimiento inconmensurable, pero que esto era necesario para lograr el progreso.⁶

Cuando las imágenes cristianas se fusionan con las concepciones marxistas, no existe profundidad a la que el teórico no descienda. John MacMurray, quien pensó que había descubierto la pista de la historia, dijo que el reino de Dios llegaría a existir automáticamente incluso si el Estado suplanta a la Iglesia. Al igual que tantos intelectuales durante la década de 1930, sostuvo que esto se estaba logrando en la Unión Soviética, a pesar de que el comunismo es “inconsciente de su continuidad histórica con su origen cristiano”.⁷ El teólogo marxista José Míguez Bonino reconoce el lamentable hecho de que ha habido una pérdida de libertad en las naciones comunistas y también una “liquidación” de un gran número de personas, pero por otro lado, desea que consideremos el hecho de que el marxismo ha demostrado ser un “motor poderoso y eficiente de cambio

5. Karl Mannheim, *Man and Society: In an Age of Reconstruction*, trad. Edward Shils (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1940), p. 6. Aparte de la cuestión del historicismo, Mannheim asume que un alto grado de tecnología requiere una planificación central. Él en ninguna parte muestra por qué deberíamos aceptar eso, ni muestra ninguna correlación entre la eficiencia tecnológica y la planificación central, una correlación que requiere su conclusión. Ignora el hecho de que el estatismo se encuentra en todo tipo de sociedades, desde las más primitivas hasta las más complejas.

6. Morris Janowitz, *The Last Half-Century: Societal Change and Politics in America* (Chicago Univ. of Chicago Press, 1978), p. 13. Janowitz no identifica a los historiadores que dice que han dejado claro el principio, y mucho menos proporciona evidencia para la conclusión.

7. John MacMurray, *The Clue to History* (Nueva York: Harper and Brothers, 1939), p. 206. Esta fue la misma mentalidad que llevó a Auguste Comte a abogar por la “resignación” ante las cosas tal y como son, ya que en cualquier caso no hay nada que se pueda hacer para desviar la marcha de la historia. Véase George L. Mosse, *The Culture of Western Europe: The Nineteenth and Twentieth Century* (n. p.: Rand McNally, 1961), pp. 198-201.

social”.⁸ Así avanza la historia, y uno no puede hacer nada con los restos que quedan en su camino.

Solo el Estado puede salvarnos

Las personas que han experimentado la libertad a menudo requieren una fuerte motivación para renunciar a ella. Aquellos que desean imponer el poder estatal proporcionan la razón más fuerte de todas para hacerlo: la salvación del desastre, con o sin nombre. La palabra “supervivencia” nunca se aparta de los labios de tales teóricos. B. F. Skinner, como hemos visto, dice repetidamente que no podemos ser salvos sin entregarnos a los controladores que nos condicionarán para actuar de manera propicia para la supervivencia. Mannheim nos dice que la única alternativa a una sociedad planificada es el caos. El *Vital Center* (Centro vital) de Schlesinger fue una defensa de la tesis de que solo un Estado central poderoso pudo salvarnos del comunismo en la década de 1930, con la implicación poco sutil de que lo mismo sería cierto en el futuro. En 1980, escribió que el “gobierno afirmativo” no solo era necesario, sino inevitable, porque problemas como la escasez de energía y la inflación (cuyas causas lo eludieron por completo) lo convierten en “un imperativo técnico”. Heilbroner dice que solo la obediencia a los poderes políticos puede salvarnos. El Segundo Manifiesto Humanista declara que no podemos sobrevivir sin medidas “audaces y atrevidas”, es decir, colectivistas.

Aquellos que puedan ser convencidos de que la supervivencia está en juego probablemente estén de acuerdo con casi cualquier remedio, ya que la extinción parece peor que todas las alternativas. Si la colocación de poderes extraordinarios en las manos de los líderes políticos verdaderamente evitará el desastre final, entonces los que objetan parecen enemigos de la raza humana. Es por eso que los argumentos basados en la supervivencia son tan efectivos para persuadir a las personas a permitir acciones que violen su código moral.

8. José Míguez Bonino, *Christians and Marxists* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 88.

Una revolución moral

Las constantes exhortaciones a permitir que el Estado nos alivie de nuestras dificultades van en contra de los mandamientos más antiguos de tener cuidado con el poder del Estado porque nos roba nuestras libertades. Esta nueva dependencia del Estado revela un cambio dramático en todo el tejido moral. El historiador británico E. H. Carr abraza este cambio y lo identifica como uno de realismo, perteneciente a la tradición de Hegel y Marx. Un realista, dice Carr, “hace que la moralidad sea una función de la política” y “no puede aceptar lógicamente ningún estándar de valor excepto el de los hechos”. Así, la confusión historicista de hecho y valor se hace para servir al Estado omnipotente y para justificar cualquier medida pragmática que promueva los valores de las autoridades. Dado que esta es la posición que Carr, junto con muchos otros, llama “realista”, aquellos que no están de acuerdo están cargados con la tarea de demostrar que no están viviendo en un mundo de ensueño.

El igualitarismo usa una inversión moral similar. Alguna vez se consideró inmoral tomar la propiedad de una persona para el beneficio de otros amenazando con el uso de la fuerza, pero ahora la desigualdad se presenta como un mal peor que el hurto. Dado que esto es un hecho incuestionable, aquellos que están de acuerdo con Carr en que el valor puede proceder solo del hecho no tienen más remedio que ser igualitarios. Joseph Fletcher ha procedido en la misma dirección desde una perspectiva teológica. Alguien que observa a una persona necesitada y le da su propiedad para ayudar está practicando “microética”. Mucho mejor, dice él, es practicar la “macroética” que apoyaría el aumento de los impuestos para ver que se ayude a los necesitados. Esto tendría la ventaja de asegurar “un equilibrio de inversión saludable y un equilibrio social socialmente sensible”.⁹ Esta inversión del pensamiento ético hace que el sacrificio voluntario por el bien de los demás sea un ejemplo de ‘pequeño moralismo’, mientras presenta la confiscación por parte del Estado como

9. Joseph Fletcher, *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work* (Filadelfia: Westminster, 1967), pp. 198-202; para una exposición de la relación entre el igualitarismo y el despotismo, véase Robert Nisbet, *Twilight of Authority* (Londres: Heinemann, 1976), cap. 4.

el pináculo de la rectitud moral. Como es su costumbre, Fletcher oscurece la naturaleza revolucionaria de su posición con frases sin sentido sobre salubridad, sensibilidad y equilibrio. Fue solo esta perspectiva la que llevó a Reinhold Niebuhr a principios de la década de 1930 a creer que debido a su marcha hacia el colectivismo, Alemania era “donde todas las fuerzas sociales y políticas de la civilización moderna [habían] alcanzado su forma más avanzada”.¹⁰

Es irónico que Niebuhr (que escribió mucho sobre ironía) haya hecho tal comentario, ya que sabía mucho sobre la propensión de los profesores de moralidad a hacer el mal. (A menudo se quejaba de que sus estudiantes hacían mal uso de su marca de realismo para justificar el abuso de poder). Solzhenitsyn ha escrito que los villanos de las literaturas clásicas eran versiones pálidas de sus contrapartes en la vida real de la modernidad. La razón de esto es que los villanos de la literatura eran deliberada y conscientemente malvados. Hoy la ideología proporciona la fuerza impulsora del mal, convenciendo al malhechor de que lo que está haciendo es bueno, fortaleciendo su determinación. No es que esto sea estrictamente un fenómeno moderno; Jesús les dijo a sus seguidores que sus perseguidores pensarían que estaban sirviendo a Dios (Jn 16:2).

La idolatría también sirve como un juego de anteojeras. Solzhenitsyn habla de la visita de Eleanor Roosevelt al campo de trabajos forzados donde él fue encarcelado. Ella informó que era una institución humana para curar a los criminales. En el momento en que Stalin estaba asesinando a millones de ciudadanos soviéticos, John MacMurray publicó las buenas nuevas de que este régimen presidió “el enfoque más cercano a la realización de la intención cristiana que el mundo jamás ha visto... Expresa la continuidad de la intención cristiana en una forma explícita y práctica, y por lo tanto hace un avance enorme en el proceso que Jesús comenzó”.¹¹

10. Citado en Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1944), p. 46.

11. MacMurray, *Clue to History*, p. 206.

Algunos de los que han permanecido más cerca de la tradición bíblica han sido los más perceptivos en explicar la afinidad que el mal tiene con las profesiones de bien. En una obra titulada *Devil to Pay*, Dorothy Sayers retrató a un Faustus angustiado que se alió con el mal espiritual para destruir el sufrimiento humano. Ella creía que ese era el patrón seguido por los constructores de utopías terrenales.¹² C. S. Lewis, en un ensayo que llamó “Lilies that Fester” (Lirios que se pudren), argumentó que cuanto más pretenciosas sean las visiones de los gobernantes, más profano será su gobierno. En otras palabras, “Los lirios que se pudren huelen peor que las malas hierbas”.¹³ Tal es la naturaleza de las inversiones morales que acompañan a las ideologías que profesan salvar a la humanidad.

Hayek ha escrito que en la última generación ha habido una revolución en la forma en que la izquierda política entiende su misión. Él piensa que los futuros historiadores interpretarán los cien años después de 1848 como el siglo del socialismo, y que fue terminado por el ejemplo soviético y por las obvias pérdidas de libertad y productividad en los países occidentales. El Estado de bienestar luego se movió para llenar el vacío dejado por el fracaso del socialismo.¹⁴ Del mismo modo, el economista de la Universidad de Rochester, W. Allen Wallis, interpreta los argumentos de Galbraith sobre la “maldad pública” como un cambio importante. Se aparta de la bancarrota intelectual de los llamados a socializar los medios de producción al grito aún respetable de socializar los resultados de la producción.¹⁵

Nuestro padre, el Estado

Cuando Diocleciano publicó su draconiano Edicto de 301, destruyendo las pocas libertades restantes de la antigua república, lo justificó refiriéndose a sí mismo y a sus asociados como “los vigilantes padres de toda

12. Dorothy L. Sayers, *Christian Letters to a Post-Christian World*, ed. Roderick Jellema (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 233.

13. C. S. Lewis, *They Asked for a Paper* (Londres: Geoffrey Bies, 1962), p. 118.

14. Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1960), cap. 17.

15. W. Allen Wallis, *An Overgoverned Society* (Nueva York: Free Press, 1976), p. 235.

la raza humana”. Los gobernantes siempre han tenido la tentación de desempeñar el papel de padres para su pueblo. En su justificación para la dirección estatal de la economía nacional, A. P. Lerner defendió el racionamiento “como una forma de tutela” que el Estado debería ejercer sobre la población para “evitar el gasto insensato”.¹⁶ El estado que actúa como un padre sabio en lugar de un juez vengador ha sido una imagen atractiva para muchas personas. Esto incluye a las autoridades eclesiásticas que han perdido por completo el punto de la advertencia del Evangelio de “no [llamar] a nadie padre [nuestro] en la tierra, porque uno es [nuestro] Padre, el que está en los cielos” (Mt 23:9). El padre es el símbolo no solo de la autoridad, sino también de la provisión. “Padre nuestro que estás en los cielos... Danos hoy el pan nuestro de cada día” (Mt 6:9, 11). Buscar del Estado el sustento es un acto de culto; con razón aprendemos a esperar comida de los padres, y cuando consideramos al Estado la fuente de nuestra provisión física, le damos la reverencia de la idolatría. Las multitudes que se habían alimentado de los panes y peces multiplicados estaban listas para recibir a Cristo como su gobernante, no por quién era, sino por la provisión. John Howard Yoder ha interpretado correctamente esa escena: “La distribución del pan movió a la multitud a aclamar a Jesús como el Nuevo Moisés, el proveedor, el Rey del Bienestar que habían estado esperando”.¹⁷

El Estado paternal no solo alimenta a sus hijos, sino que los nutre, educa, consuela y disciplina, proporcionando todo lo que necesitan para su seguridad. Esta parece ser una forma levemente insultante de tratar a los adultos, pero realmente es un gran crimen porque transforma el Estado de ser un regalo de Dios, dado para protegernos contra la violencia, en un ídolo. Nos proporciona todas las bendiciones y acudimos a él para que supla todas nuestras necesidades. Una vez que nos hundimos a ese nivel, como dice Lewis, no tiene sentido decirle a los funcionarios estatales que se ocupen de sus propios asuntos. “Toda nuestra vida *es* asunto

16. Abba P. Lerner, *The Economics of Control* (Nueva York: Macmillan, 1944), p. 52.

17. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 42.

de ellos”.¹⁸ El paternalismo del Estado es el del mal padre que quiere que sus hijos dependan de él para siempre. Ese es un impulso malvado. El buen padre prepara a sus hijos para la independencia, los entrena para tomar decisiones responsables, sabe que los daña al no ayudarlos a ser libres. El Estado paternal prospera en la dependencia. Cuando los dependientes se liberan a sí mismos, pierde poder. Es, por lo tanto, parásito de las mismas personas a las que convierte en parásitos. Por lo tanto, el Estado y sus dependientes marchan simbióticamente rumbo a la destrucción.

Cuando la provisión de seguridad paterna reemplaza la provisión de justicia como función del Estado, este deja de proporcionar justicia. El remedo de padre deja de ejecutar juicio contra aquellos que violan la ley, y la nación comienza a perder los beneficios de la justicia. Aquellos que están preocupados por el caos en el que ha caído el sistema de justicia penal deben considerar en qué se ha convertido la función del Estado. Debido a que el Estado solo puede ser una mala imitación de un padre, como el acto de un oso bailarín lo es de una bailarina, la protección de este padre Leviatán resulta ser un abrazo de oso.

El Estado como ídolo

La idea de Hegel de que el Estado es Dios caminando sobre la tierra es una declaración franca de una creencia con raíces antiguas que nunca, tal vez, ha estado más extendida que hoy. Es la convicción, como dice Ellul, de que el Estado “es el valor último que le da a todo su significado”.

Es una providencia de la que todo se espera, un poder supremo que pronuncia la verdad y la justicia y tiene el poder de la vida y la muerte sobre sus miembros. Es un árbitro que... declara la ley, el código objetivo supremo del que depende todo el juego de la sociedad.¹⁹

18. C. S. Lewis, *God in the Dock*, ed. Walter Hooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 314.

19. Jacques Ellul, *The New Demons*, trad. C. Edward Hopkin (Nueva York: Seabury, 1975), p. 80; véanse también pp. 81 sigs., 170 sigs.

La deificación de los gobernantes siempre ha sido un medio para legitimar su gobierno. El culto imperial en Roma comenzó desde el primer siglo y su propósito era consolidar el control de los emperadores y establecer su legitimidad. Al principio las tradiciones republicanas aguantaron mucho tiempo, y cuando Cayo (37-41 d. C.) habló abiertamente sobre ser un dios, hubo una oposición considerable. En la época de Domiciano (81-96), se había vuelto común dirigirse a él como *dominus et deus*, “Mi Señor y Dios”. El lenguaje religioso del patriotismo es un intento similar de prestar aura sagrada a lo mundano. Incluso los regímenes oficialmente ateos hablan de lo sagrado de la patria y de la causa del comunismo. Tan empeñado estaba Hobbes en elevar la prerrogativa del rey infiel, que insistió en que para el cristiano desobedecerlo es desobedecer la voz de Dios.²⁰

El Estado ídolo usa el lenguaje de la compasión porque su intención es mesiánica. Encuentra a las masas acosadas e indefensas, como ovejas sin pastor, que necesitan un salvador. Los defensores de tal concepción son tan impacientes con la ineficiencia del gobierno como cualquier libertario; más aún, porque el libertario tiene expectativas divinas del Estado. Daniel Moynihan, científico social y senador de los Estados Unidos, estaba furioso por el “trabajo inexcusablemente descuidado” realizado por los funcionarios federales que trabajaban en el programa contra la pobreza, pero se contentaba con sus esfuerzos por jugar a Dios.²¹

La novela utópica de Conde Pallen solo hace explícito el catecismo que implica el Estado deificado:

P. ¿Por quién fuiste engendrado?

R. Por el Estado Soberano.

P. ¿Por qué fuiste engendrado?

R. Para conocer, amar y servir al Estado Soberano por siempre.

20. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Londres: J. M. Dent and Sons, 1914), pt. 3, cap. 4-3, p. 329.

21. Daniel P. Moynihan, *Maximum Feasible Misunderstanding: Community Action in the War on Poverty* (Nueva York: Free Press, 1969), p. 168: “Si los administradores y los políticos van a jugar a Dios con la vida de otras personas (y aún con el dinero de otras personas), al menos deberían tener claro cuál es la intención divina”.

P. ¿Qué es el Estado Soberano?

R. El Estado Soberano es humanidad en ser compuesto y perfecto.

P. ¿Por qué el Estado es supremo?

R. El Estado es supremo porque es mi Creador y Conservador en el que estoy y me muevo y tengo mi ser y sin el cual no soy nada.

P. ¿Qué es el individuo?

R. El individuo es solo una parte del todo, y fue hecho para el todo, y encuentra su expresión completa y perfecta en el Estado Soberano.

Los individuos son creados solo para cooperación, como pies, como manos, como párpados, como las filas de los dientes superiores e inferiores.²²

Cuando Galbraith dice que en el poder del Estado yace nuestra única oportunidad de salvación, nos da un ejemplo de primer nivel de lo que Ellul llama “la nueva soteriología”.²³ Los chinos una vez adoraron al mismo dios, que se esperaba que los salvara de todos sus problemas. Un proverbio común era: “Debemos estudiar las obras del presidente Mao todos los días. Si nos perdemos solo un día los problemas se acumulan. Si nos perdemos dos días, retrocedemos. Si nos perdemos tres días ya no podemos vivir”. Ya sea que la salvación se encuentre en el presidente o en la falange de expertos que dirigen la maquinaria, es solo a través de la aplicación de la sabiduría y el poder del Estado que podemos ser liberados.

El mesianismo moderno se asemeja a los movimientos milenarios que eran comunes en la Edad Media y en el período temprano de la modernidad. Pero la mayoría de esos movimientos estaban conectados con el cristianismo tradicional y, por lo tanto, nunca perdieron la visión limitada de la humanidad que es la única que puede evitar la deificación de las instituciones humanas. Tendían a formar sectas que eran voluntarias y comunales. En el siglo XVIII, sin embargo, el mesianismo

22. Conde Pallen, *Crucible Island* (Nueva York, 1919), citado en Thomas Molnar, *Utopia: The Perennial Heresy* (Nueva York: Sheed and Ward, 1967), p. 186.

23. John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State* (Boston: Houghton Mifflin, 1969), p. 399; Ellul, *The New Demons*, p. 200.

se volvió revolucionario, buscando la salvación en el vuelco completo de la sociedad. Dado que la vida futura se consideraba un remanente supersticioso de tiempos más primitivos, el mesianismo secular requería que todas las cuentas se resolvieran en el aquí y ahora. Como dijo Lenin, la lucha del proletariado es “establecer el cielo en la tierra”.²⁴ Este retorno a una concepción pagana está prefigurado por la visión apocalíptica del Nuevo Testamento, que describe como satánico el Estado totalitario que pretende traer salvación (Ap 13).

El mandato citado a menudo para entregar a César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Mt 22:21) ha perdido su fuerza con la repetición. Los fariseos a quienes fue dirigido quedaron perplejos por él porque contradecía una de las suposiciones que era básica para el mundo antiguo: la naturaleza del poder estatal que lo abarca todo. Incluso Atenas en su punto más alto concebía a su gente como apéndices del estado.²⁵ Cuando la multitud instó al temeroso Pilato a ejecutar a Jesús, dijeron: “Si sueltas a este hombre, no eres amigo de César”. Eso era perfectamente cierto, porque César exigía todo lo que una persona tenía; pero la creencia de que había algunas cosas que pertenecían a Dios, en cambio, llevó la espada a tales pretensiones. Es por eso que la persecución de los cristianos era inevitable siempre que se pensara que el Estado lo incluía todo.

En los Estados Unidos, la política tributaria federal ilustra la prisa inconsciente del gobierno por ser el dios de sus ciudadanos. Cuando una disposición en las leyes tributarias permite al contribuyente mantener una parte de su dinero, el Servicio de Impuestos Internos llama a esto un “gasto fiscal” o una “subvención implícita del gobierno”. No es dinero de impuestos que el Estado ha recaudado y gastado, sino dinero que ha

24. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Nueva York: Praeger, 1960), pp. 9 sigs.; F. A. Voigt, *Unto Caesar* (Nueva York: Putnam's, 1938), pp. 14, 54; para una crítica bíblica de las pretensiones mesiánicas del Estado moderno, véase Oscar Cullmann, *The State in the New Testament* (Nueva York: Scribner's, 1956), pp. 75-83 y *passim*.

25. Cp. George W. Botsford and Charles A. Robinson, Jr., *Hellenic History*, 4ta ed. (Nueva York: Macmillan, 1956), p. 237: La cultura de Atenas “se basaba en la creencia en la perfección integral del Estado, a cuyo bien los ciudadanos debían subordinar sus intereses individuales y dedicar sus vidas por igual en guerra y paz”. Véase también Herman Dooyeweerd, *The Christian Idea of the State* (Nutley, N. J.: Craig Press, 1968), cap. 5.

permitido al ciudadano conservar al no tomarlo.²⁶ En otras palabras, cualquier dinero que el ciudadano pueda conservar se considera como si el Estado se lo hubiera dado por gracia. Todo lo que tenemos es del Estado, al cual debemos gratitud. De hecho, somos propiedad del Estado, que por lo tanto tiene derecho al fruto de nuestro trabajo.

Fletcher casi hace esta afirmación de manera explícita. Al decir que “los impuestos son mayordomía”, usa, pero se aleja de, la idea bíblica de que Dios es el dueño de toda la propiedad, y los propietarios supuestos bajo la ley estatutaria son realmente mayordomos que tienen la responsabilidad de ejercer el control como el propietario desea. Su posición tiene sentido solo si el Estado es el señor, verdadero dueño de todo. La forma de oración para las ofrendas: “Te damos solo lo que es tuyo”, es una declaración de que el mayordomo solo está dando a Dios lo que ya posee legítimamente. El mayordomo está declarando el reconocimiento de su mayordomía y afirmando que su relación con Dios es la de un mayordomo con su señor. Pero decir que los impuestos son mayordomía es afirmar que el Estado es el señor y que todo es propiedad suya. El ciudadano se transforma así en siervo, suplicante, adorador.

26. Kenneth E. Boulding y Martin Pfaff, eds., *Redistribution to the Rich and the Poor: The Grants Economics of Income Distribution* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1972), pp.169, 174; Gabriel G. Rudney, “Implicit Public Grants Under the Tax System: Some Implications of Federal Tax Aids Accounting”, en *Ibid.*, p.175: “La Tesorería actualmente prefiere identificar estas subvenciones implícitas como ayudas fiscales para que esta designación sea consistente con la práctica estándar del presupuesto federal de identificar subsidios explícitos del gobierno como ayudas públicas”, Martin y Anita Pfaff, “How Equitable are Implicit Public Grants? The Case of the Individual Income Tax”, in *Ibid.*, p. 201: “Bajo la ley actual, las subvenciones públicas implícitas proporcionan un vehículo de redistribución a los ricos”. Lo que los Pfaff quieren decir es que, dado que los ricos tienen más que gravar y dado que están gravados a tasas más altas bajo el sistema tributario progresivo, los agujeros en el sistema deben beneficiarlos más. No es que se les dé el dinero de otras personas, sino que se les quita menos del de ellos. Esta objeción tiene sentido solo bajo el supuesto de que todo pertenece al Estado y se comete una injusticia al permitir que los prósperos guarden parte de lo que creen que es su propiedad.

Creación de la utopía

La planificación de esquemas grandiosos para la creación de sociedades ideales, como observó Toynbee, no viene en la alegría del triunfo, sino en la desesperación que acompaña la caída. Se deriva del deseo de vincular a la sociedad al nivel al que ha sido degradada en lugar de permitir que disminuya aún más. Desafortunadamente, existe una impresión generalizada de que las utopías son obra de soñadores poco prácticos y tienen poca importancia en el mundo real. Thomas More originó el uso del término *utopía* —que significa “en ningún lugar”— en el siglo XVI, y luego llegó a ser utilizado genéricamente para cualquier sociedad imaginaria que ilustrara y promoviera una forma perfecta de organización social. Lejos de ser inofensivas, las utopías son elaboradas y perseguidas por personas serias que erigen ídolos empoderados por el Estado e impulsados por ideologías intelectual y emocionalmente atractivas.

Nuestra era propaga ideologías utópicas en parte porque las personas tienen altas expectativas para la tecnología. George Kateb, uno de los defensores modernos más honestos y perceptivos de la utopía, argumenta que la tecnología ahora hace que la utopía sea posible y atractiva, mientras que antes era poco atractiva.²⁷

El lenguaje de gran fervor moral que domina las justificaciones modernas de la utopía deja claro que estamos tratando con un fenómeno religioso. La civilización del “nuevo mundo” de Mumford será un lugar

27. George Kateb, *Utopia and Its Enemies* (Glencoe, Ill.: Free Prep, 1963), p. 15; también p. 108: “...La tecnología sigue siendo lo que da credibilidad a la especulación utópica, lo único que hace interesante y relevante la esperanza utópica en el siglo XX”. También hay una posición utópica antitecnológica, ejemplificada por Lewis Mumford, que espera que la utopía produzca el tipo de persona que contrarrestará la confianza actual en la maquinaria. Lewis Mumford, *The Transformations of Man* (Nueva York: Harper and Brothers, 1956), p. 179. Ellul se opone a las utopías en parte porque son tecnológicas, un rasgo que para él es suficiente para condenar casi cualquier cosa. Véase Jacques Ellul, *The Betrayal of the West*, trad. Matthew J. O’Connell (Nueva York: Seabury, 1978), pp. 151-63; también Jacques Ellul, *The Technological Society*, trad. John Wilkinson (Nueva York: Knopf, 1964), *passim*; Harvey Cox, porque no sabe dónde mirar, cree que el pensamiento utópico ha desaparecido en gran medida en Occidente. Y debido a que malinterpreta el significado de las utopías, piensa que eso es una pena. Véase Cox, *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1969), p. 84.

donde los patrones ecológicos constituyen una “expiación moral” por lo que la gente ha hecho en el pasado. Su título, *The Transformations of Man* (Las transformaciones del hombre), expresa ese aspecto de las utopías que las hace tan seductoras. Nuestra tarea principal, dijo, es “crear un nuevo yo”.²⁸ Sir Richard Acland reconoció que estaba describiendo el nuevo orden en términos que mostraban un tipo diferente de hombre al que sus lectores estaban acostumbrados. ¿Por qué deberíamos esperar que las personas se comporten de maneras tan constructivas? Porque serán hombres nuevos, dijo Acland, transformados por el poder de “muchas formas de educación, predicación y propaganda”.²⁹ Kateb también describe las utopías como un grupo común de características que se suman a un nuevo tipo de hombre. Los socialdemócratas que han moldeado la sociedad sueca durante la mayor parte de dos generaciones han tomado como artículo de fe que podrían crear nuevas personas manipulando el medio ambiente.³⁰ La *Conciencia III* de Charles Reich tiene la intención de producir “una ‘nueva cabeza’, una nueva forma de vivir, un hombre nuevo”.³¹

28. Mumford, *The Transformations of Man*, p. 179. Véase también p. 251: “Emerson bien dijo en su ensayo sobre El hombre reformador que era estúpido esperar cualquier cambio real o permanente de cualquier programa social que fuera incapaz de regenerar o convertir —estas son frases religiosas para un fenómeno psicológico común— a las personas que van a diseñarlo y llevarlo a cabo”.

29. Sir Richard Acland, “What Shall the New Order Be? The Case for Common Ownership”, en *Towards a Christian Order* (no editor) (Londres: Eyre and Spottiswoode, 1942), pp. 152-55.

30. Roland Huntford, *The New Totalitarians* (Nueva York: Stein and Day, 1972), pp. 66 sigs.; cp. P. T. Bauer, *Dissent on Development: Studies and Debates in Development Economics* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1971), pp. 73 sigs.: “[Gunnar Myrdal] contempla la planificación como una transformación general de las actitudes, valores e instituciones de las personas, por compulsión si es necesario. Esta reinterpretación del concepto contempla la política no como un control estatal de la economía, sino como un intento de remodelación del hombre y la sociedad”.

31. Charles A. Reich, *The Greening of America* (Nueva York: Random House, 1970), p. 5. Para una buena discusión de varios movimientos actuales que dicen estar produciendo nuevos hombres, véase de James W. Sire, *The Universe Next Door* (El universo de al lado) (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1976), cap. 8.

Una de las utopías más influyentes fue retratada en la novela de Edward Bellamy, *Looking Backward* (Mirando atrás), publicada hace casi un siglo. Era lo suficientemente atractiva como para haber inspirado la formación de cientos de clubes Bellamy, sin embargo, la sociedad representada era en muchos aspectos monótona y poco atractiva. La diversidad, para Bellamy, debe haber parecido algo similar al pecado original. Las tiendas, la ropa, las residencias y los ingresos eran todos iguales, uniformados por el gobierno de los burócratas. La verdadera atracción en esta sociedad era la gente, que era educada, cortés, culta y amorosa. Las riñas eran desconocidas en esta tierra llena de paragones. No había crimen, codicia, pereza ni mentira. El mensaje de Bellamy era inconfundible, especialmente porque interrumpía repetidamente el flujo de la novela para predicar: la naturaleza humana es naturalmente buena y las personas son “como dios en sus aspiraciones... con impulsos divinos de ternura y autosacrificio”. Por lo tanto, una vez que las condiciones externas son aceptables, los Diez Mandamientos se vuelven “casi obsoletos”, trayéndonos un segundo nacimiento de la raza humana”.³²

En Karl Mannheim tenemos muestras alternativas de realismo y espectro; esta última manifestación parece ser una versión actualizada de Bellamy. Mannheim nos dice primero que los esquemas de ingeniería social que requieren un nuevo tipo de hombre para su funcionamiento son utópicos, por lo que quiere decir que participan de la fantasía y no son científicos. Sesenta páginas más tarde aboga por el aprovechamiento de la “persuasión planificada”, “no para fomentar la lucha como lo hicieron los nazis, sino para fomentar un comportamiento constructivo. Continúa diciendo que la educación puede cambiar la naturaleza humana hasta alcanzar el reinado de la paz y la decencia. Incluso en el ámbito internacional, escribe, debería ser posible “coordinar la educación y la propaganda” para extender la decencia y la moralidad en todo el mundo”.³³

32. Edward Bellamy, *Looking Backward: 2000-1887* (Nueva York: New American Library, 1960 [1888]), pp. 191, 194, *passim*.

33. Mannheim, *Man and Society*, pp. 200, 260 sigs.

La ingenuidad es impresionante, pero esto es lo que Mannheim considera “sociología científica”.

Kateb, con extraordinaria honestidad —aunque uno podría desear que hubiera estado dispuesto a perseguir el asunto con más rigor—, reconoce la dificultad que tiene en común con todos estos utopistas: la doctrina del pecado. Él piensa que las realidades de la vida en el siglo XX han hecho que la creencia en esa doctrina sea virtualmente una señal de madurez. ¿Cómo, entonces, pueden los planificadores utópicos resolver el problema de la naturaleza humana? “No podemos responder a esta pregunta; eso está más allá de nosotros. Solo podemos hacerla, con preocupación y alarma”. Pero él continúa “asumiendo... que la dificultad que acabamos de mencionar no existía”. La negativa deliberada de Kateb a enfrentar la realidad que destruiría su posición es una reminiscencia de la presunción de John Rawls de que la envidia no existe en la sociedad porque es irracional, y su admisión de que si esta suposición es incorrecta, todo su argumento igualitario carece de fundamento. La autodestrucción sobre la naturaleza humana es el arrecife que espera hacer naufragar las ideologías que navegan por un canal estrecho. “Es porque rechazamos la doctrina del pecado original”, C. E. M. Joad sostuvo “que nosotros en la izquierda siempre estábamos siendo decepcionados”.³⁴

La respuesta obvia a las críticas de la utopía es diferenciar entre buenas y malas utopías. Kateb cree que *Un mundo feliz* retrata una sociedad benévola y *1984* una malévola. Pero esta es una distinción falsa, basada en parte en la percepción de Kateb de las intenciones de los autores, las cuales él interpreta erróneamente. Orwell deliberadamente regaló el juego haciendo que O’Brien revelara que la verdadera motivación del partido interno es el ejercicio del poder, mientras que Huxley fue más sutil al mantener intacta la máscara de la benevolencia. El mensaje de ambos autores es el mismo: externamente el Gran Hermano (o el controlador) te cuida, mientras que, en las cortes del poder, la destrucción acecha. Pero los utopistas no reconocen estas realidades. Cada sociedad en el camino

34. C. E. M. Joad, *The Recovery of Belief: A Restatement of Christian Philosophy* (Londres: Faber and Faber, 1952), p. 82.

a la utopía tiene al Gran Hermano por delante con un discurso dulce y a O'Brien en la oficina de atrás tirando de cuerdas.

Aunque el pensamiento utópico logra introducirse a las iglesias, al igual que las demás idolatrías, es fundamentalmente hostil a la fe cristiana. Desea construir un reino espurio de Dios en la tierra enteramente a partir de materiales hechos por el hombre. Frazier le dice a Burris acerca de *Walden dos*: “Pon tu mirada en el cielo”. Más tarde, Burris, que para entonces se ha convertido a la fe utópica, describe a la comunidad como “esencialmente un movimiento religioso liberado de todo coqueteo con lo sobrenatural e inspirado por una determinación de edificar el cielo en la tierra”.³⁵

Raymond Aron ha visto claramente que la última anarquía, la erradicación de los límites del poder humano, no solo hace que todas las acciones sean moralmente permisibles, sino que también parece abrir todas las posibilidades de logro. “Que Dios esté muerto significa no solo que ‘todo es permitido’ sino también, y especialmente, que ‘todo es posible’”.³⁶ Reinhold Niebuhr dijo casi lo mismo cuando concluyó que el cinismo y el nihilismo han jugado menos un papel en la historia del desastre político moderno que el pensamiento utópico, que es incapaz de reconocer el efecto del pecado en la acción del hombre.³⁷ Vladimir

35. B. F. Skinner, *Walden Two* (Nueva York: Macmillan, 1947), pp 208, 256. Cp. Nicolás Berdiaev, *The Meaning of History*, trad. George Reavey (Nueva York: Scribner's, 1936), p. 191: “La utopía del paraíso terrenal y las bienaventuranzas... no son más que una perversión y distorsión de la fe religiosa en la venida del reino de Dios a la tierra. La grotesca racionalización de un milenialismo inconsciente”.

36. Raymond Aron, “On the Proper Use of Ideologies”, *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, eds. Joseph Ben-David and Terry Nichols Clark (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1977), p. 11.

37. Reinhold Niebuhr, “The Pope's Christmas Message”, *Christianity and Society*, invierno de 1942, reimp. en Reinhold Niebuhr, *Essays in Applied Christianity*, ed. D. B. Robertson (Nueva York: Meridian, Living Age, 1959), p. 214. Malcolm Muggeridge señaló el mismo punto al decir que los grandes estadistas liberales habían hecho más daño que Stalin, Hitler y Mussolini porque, al no haber muerto en la ignominia, su trabajo en la destrucción del arte, la política y la sociedad continúa, sin desacreditación. Véase Malcolm Muggeridge, “The Great Liberal Death-Wish”, *The New Statesman*, 11 de marzo de 1966, p. 331.

Bukovsky aprendió esa lección al leer las utopías socialistas y descubrió, para su asombro, que todas ellas se habían hecho realidad en la Unión Soviética.³⁸

El gobierno de la élite

Contemplando su juventud como socialista, Irving Kristol recordó que él y sus amigos nunca denunciaron a nadie por ser elitista. “La élite éramos nosotros, los ‘pocos dichosos’ elegidos por la Historia para guiar a nuestros semejantes hacia una redención secular.”³⁹ Lo que ocurrió con Kristol y sus camaradas, también se ha dado con las legiones de salvadores políticos que han infestado Occidente durante casi dos siglos. La esencia de los movimientos revolucionarios es la sucesión de élites a través del proceso de la violencia. Es un error pensar que este es el producto de un culto a la personalidad moderna, como si antes de que hubiera medios de comunicación la situación hubiera sido fundamentalmente diferente. La rivalidad política siempre se ha movido en torno a obtener y conservar del poder.⁴⁰

La búsqueda del poder sería sin sentido para muchos e inútil para todos en ausencia de estímulos ideológicos para la acción. Las personas sirven movimientos por los cuales sienten lealtad. Y son capaces de ganar adeptos solo en la medida en que puedan transmitir ese sentimiento. No importa cuán malvado sea el movimiento, casi invariablemente atrae la atención hacia su virtud y busca obtener apoyo sobre esa base. “El poder siempre piensa que tiene un gran alma y vastas perspectivas más allá de la comprensión de los débiles”, escribió John Adams a Thomas

38. Vladimir Bukovsky, *To Build a Castle: My Life as a Dissenter*, trad. Michael Scammell (Nueva York: Viking, 1978), p. 105.

39. Citado en Peter Steinfels, *The Neo-Conservatives: The Men Who Are Changing America's Politics* (Nueva York: Simon and Schuster, 1979), p. 82.

40. Cp. Yoder, *Politics of Jesus*, p. 245: “...La verdadera singularidad de cada una de estas posiciones es solo que identifica de manera diferente a la élite moral particular que considera digna de guiar a su sociedad desde arriba. Pero lo que el hombre moderno parece ser prácticamente incapaz de desafiar es que el problema social puede resolverse determinando qué aristócratas están moralmente justificados, en virtud de su mejor ideología, para usar el poder de la sociedad desde arriba a fin de guiar a todos los hombres en su dirección”.

Jefferson, “y que está haciendo el servicio de Dios cuando lo que hace es violentar su Ley”.⁴¹ En ocasiones parece ser que, cuanto mayores sean las pretensiones de justicia, mayor será el potencial para el mal. Mircea Eliade ha interpretado la obra de Marx como una continuación de las míticas historias del redentor asiático. El proletariado son los inocentes que sufren para redimir al mundo. Por lo tanto, Marx, hostil a toda la tradición religiosa en su secularidad consciente, también estaba directamente dentro metido en ella.⁴²

Las personas que se adhieren a las ideologías a menudo aceptan voluntariamente las anteojeras que sirven como insignia de membresía. Cuando Galbraith dice que la “única realidad es el propósito social correcto”, nos dice sinceramente que la *voluntad* es lo único que define la realidad. No importa lo que pueda verse objetivamente con los ojos, ya que el discípulo determina su percepción por medio de una cualidad interior, muy parecido a cómo la mente determina la configuración del mundo natural en la filosofía de Kant. Solo un proceso de este tipo puede explicar las evaluaciones ingenuas de los regímenes totalitarios que han venido de los intelectuales que los visitan. Tales regímenes siempre presiden enormes pueblos Potemkin, creados para impresionar a los visitantes, pero ¿cómo es que los visitantes a menudo no miran detrás de los frentes del edificio y ven que lo que se anuncia no está allí? Durante la década de 1930, un gran número de intelectuales occidentales visitaron la Unión Soviética en un momento en que millones de ciudadanos soviéticos se morían de hambre y millones más estaban siendo asesinados y encarcelados por el régimen. Sin embargo, muchos de ellos, especialmente aquellos que usaban la “ciencia” marxista como herramienta de evaluación, informaron que habían visto el futuro y que funcionaba. Especialmente crédulos

41. Citado en Reinhold Niebuhr, *The Irony of American History* (Nueva York: Scribner's, 1952), p. 21.

42. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, trad. Willard R. Trask (Nueva York: Harcourt, Brace, 1959), p. 207, citado por Andrew M. Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion* (Nueva York: Schocken Books, 1972), p. 109. Greeley agrega que después de que Eliade escribiera eso, el presidente Mao asumió la posición de “The Marduk of the Contemporary Chinese”.

fueron los fabianos británicos como Beatrice y Sidney Webb y George Bernard Shaw. Tenían el mismo “propósito social” que Galbraith, por lo que podemos suponer que aprehendieron la única realidad que podría existir para ellos. Lo mismo ocurre con los recientes visitantes a China y Cuba.⁴³

Niebuhr había llegado anteriormente a una conclusión similar a la de Galbraith con respecto a la importancia que abarca todo el propósito social. Dijo que la coerción —y por implicación prácticamente cualquier acción política— está justificada si se hace “al servicio de un fin social racionalmente aceptable”.⁴⁴ Esto asigna a la razón la tarea de detención de valor, uno que nunca lleva a cabo por sí mismo, y bendice cualquier medio que pretenda estar dirigido hacia un fin aprobado. Niebuhr se mostró reacio a dar pleno crédito al hecho de que la definición de valor es un acto superracional. Galbraith muestra la misma reticencia en la identificación de sus juicios de valor por lo que son, y aparentemente es por eso que Kristol se refiere a él como un “rabino reacio” en lugar de un economista.⁴⁵ Por su insistencia en que conoce mejor que la gente común lo que debe hacerse con su propiedad y su deseo de que él y sus compañeros expertos tengan el poder de disponer de ella lo marcan como algo más que un proveedor de conocimientos técnicos.

La posición rabínica de Galbraith es bastante común, pero ha sido oscurecida por otra, que recibió la pátina adicional de la proclamación presidencial. En una conferencia de prensa de mayo de 1962, el presidente

43. Para ejemplos, véase Ellul, *The Betrayal of the West*, p. 102; Aleksandr Solzhenitsyn, *Warning to the West* (Nueva York: Farrar, Straus, and Giroux, 1976), p. 133. El dramaturgo británico Tom Stoppard escribió en 1980 que los inteligentes a menudo son los más fácilmente engañados. “Por ejemplo, si uno le dijera a un niño inteligente lo siguiente: ‘La vida en Alemania Oriental es muy agradable, y hay un muro alrededor de ella para mantener a la gente dentro’, el niño diría: ‘Algo está mal aquí’. Pero si se lo dijeras a un profesor de ciencias políticas o de historia política, tendrías muchas más posibilidades de persuadirlo de que lo que dijiste no es absurdo”.

44. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (Nueva York: Scribner’s, 1952 (19321), p. 23 .

45. Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism* (Nueva York: Basic Books, 1978), pp. 60 sigs.

Kennedy explicó que los puntos de vista a los que asignamos las etiquetas políticas comunes ya no se ajustan a las realidades modernas. En lugar de convertirnos en partidarios apasionados de las posiciones liberales, conservadoras, demócratas o republicanas, dijo, debemos reconocer que los problemas que enfrentamos son técnicos. Esto significa que están “más allá de la comprensión de la mayoría de los hombres”. Galbraith podría haber escrito eso él mismo. El ciudadano común que lo acepta entiende que no tiene sentido tratar de comprender las complejidades de correlacionar el crecimiento de la base monetaria con el del M1, pero no entiende que si acepta pasivamente la experiencia de Galbraith, también está aceptando sus valores. *No existen especialidades sin valores*. La posición de fin de las ideologías popularizada a finales de la década de 1950 por Daniel Bell, Raymond Aron y otros no debería haberse tomado en el sentido de que la objetividad haya reemplazado a la ideología.

El nuevo gnosticismo

Combinar el propósito social con la experiencia prepara el escenario para un gnosticismo en el que solo unas cuantas personas especiales tienen la clave de los secretos del universo. Esto no es algo que simplemente se pueda aprender de los libros, aunque los *cognoscenti* son casi invariablemente bien educados. También deben tener el “propósito social” necesario, pues el conocimiento requerido para administrar la sociedad no puede simplemente comunicarse de manera racional. Son como los fariseos que enseñaban que Dios le dio a Moisés no solo una ley escrita, sino también una oral, transmitida de generación a generación a través de unos pocos privilegiados. Esta era la clave del poder de los fariseos: tenían el conocimiento para desbloquear el significado del Pentateuco, para ser los receptores de la sabiduría que no tenían otros. Al no poseer conocimiento esotérico, las masas no tienen más remedio que entregar sus vidas a la élite para que ellos las administren. Nunca preguntes a los iluminados sobre su historial, que es una serie de desastres disfrazados; solo acepta con fe que tienen el secreto de la vida.

Es por eso que el obispo Robinson espera la salvación de las masas a través de la intervención de una “élite revolucionaria”, ya que solo a través de su “educación e inteligencia” podemos ser salvos.⁴⁶ Las antiutopías están mucho más cerca de la marca para identificar esas élites como la plaga de la que necesitamos ser salvos. La de Ayn Rand es superior en un aspecto al menos a las de Huxley y Orwell: ella retrata a la élite formada por hombres débiles y asustados, incapaces de hacer frente a la destrucción causada por su propia locura.

Aquellos que buscan la salvación en la élite característicamente ponen sus esperanzas en el conocimiento. Por lo tanto, Mumford consideró las dificultades para hacer cumplir la prohibición y concluyó no que el Estado no tuviera derecho a usar la compulsión en tal asunto, sino que no había suficiente conocimiento científico para justificar la prohibición del consumo de alcohol.⁴⁷ Cuanto más amplias sean las esperanzas para la élite, más completo debe ser el conocimiento que poseen. Para Mannheim, planificar el futuro de la sociedad significa atacar los “desajustes” sobre la base de un *conocimiento profundo de todo* el mecanismo de la sociedad y la forma en que funciona. No es el tratamiento de los síntomas, sino un ataque a los puntos estratégicos, *cumpliendo totalmente los resultados*.⁴⁸ ¡Lo saben todo!

Pero hay más, porque si la inteligencia y el conocimiento fueran los únicos requisitos, la visión gnóstica se perdería, y el mero aprendizaje de libros sería suficiente para dirigir a la sociedad. Mannheim, suponiendo que la sociedad se asemeja a un organismo que debe someterse a una dirección central, pregunta a quién se le debe permitir proporcionar esa dirección. “¿Serán esos grupos humanos en los que los rastros de lo primitivo, aquel ‘viejo Adán’, operan sin refrenos, o aquellos que, a través de la educación gradual, han desarrollado sus capacidades racionales y

46. John A. T. Robinson, *Christian Freedom in a Permissive Society* (Londres: SCM Press, 1970), p. 93. Curiosamente, el terrible destino del que las masas deben salvarse es que “están siendo subvertidas y exprimidas por los medios de comunicación”. El obispo de alguna manera espera que los expertos en propaganda nos salven de la propaganda.

47. Lewis Mumford, *The Story of Utopias* (Nueva York: Boni and Liveright, 1922), p. 257.

48. Mannheim, *Man and Society*, p. 114. Énfasis añadido.

morales hasta el punto de poder actuar no solo por un grupo limitado, sino también por la sociedad entera, y asumir responsabilidad por ella?” Aquí tenemos a las masas hundidas en el pecado original, y la élite no solo se hizo inteligente, sino que también se transfiguró de modo que su ser moral sea redimido de la perdición. Una preparación adecuada para la salvación. Mannheim también revela aquí lo muy pocas veces vemos con tanta claridad: la sociología de la mistificación del conocimiento que permite a la élite elevarse por encima de su condicionamiento —“pueden actuar no solo por un grupo limitado, sino también por la sociedad entera”—, tiene sus raíces en una visión religiosa, la clase redentora que logra la salvación de la sociedad. Esas pretensiones divinas, como ha dicho Talmon, forman la base para la imposición de la fuerza. Porque si el pueblo se resiste a la sabiduría desinteresada de los iluminados, entonces la vanguardia, “actuando como administradora de la posteridad, está plenamente justificada en usar la fuerza y la intimidación, en ignorar los aparentes deseos del pueblo”, sin dar ninguna ocasión para quejas sobre violación de la libertad.⁴⁹

Las advertencias sobre el gobierno de los intelectuales provienen principalmente de intelectuales. (Tal vez porque una vez que uno ha asistido a una reunión de la facultad, es mucho más difícil imaginar que los participantes posean los secretos de la sabiduría divina y la objetividad). Popper piensa que Platón ejerce tal fascinación en parte porque él “encantó a todos los intelectuales con su brillantez, halagándolos y emocionándolos con su demanda de que los sabios deben gobernar”. *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon (1627) retrató una utopía en la que la élite estaba compuesta por científicos que eran más altos que el Estado y mantenían a los oficiales ignorantes de cualquier conocimiento que no creían que pudiera confiárseles.

Pero si la élite tiene el conocimiento para ser el poder detrás del trono, entonces tiene el conocimiento para que valga la pena que el trono la coopte. En 1870, Emil du Bois-Reymond, uno de los científicos más

49. J. L. Talmon, *Political Messianism: The Romantic Phase* (Londres: Secker and Warburg, 1960), p. 20.

eminentes de Alemania, se jactó públicamente de que la Universidad de Berlín era “la guardaespaldas intelectual de la Casa de Hohenzollern”. Ludwig von Mises consideró que esta colocación de eruditos al servicio del poder fue el comienzo de una fatalidad para la cultura alemana que solo podría terminar en el triunfo del barbarismo.⁵⁰ Bertrand de Jouvenel está asustado por los intelectuales que realizan estudios sobre los cursos de acción propuestos por el Estado, porque considera imposible para ellos retener la objetividad. Él piensa que es inconcebible que se comisionen y paguen estudios si llegan a conclusiones en conflicto con lo que los funcionarios desean hacer.⁵¹ En la medida en que los estudios reflejan las idolatrías homogeneizadas que caracterizan a la empresa académica, se puede esperar que apoyen la expansión del poder estatal y la correspondiente disminución de las libertades civiles. En la medida en que tengan éxito en retratar la expansión de los poderes públicos como progresiva o ilustrada, tenderán a hacer que el trabajo intelectual sea un eficiente defensor del ídolo Estado. Pero no hace falta decir que no hay nada científico, compasivo ni racional en este proceso.

La apoteosis del poder

Una vez que las ilusiones de la compasión y la racionalidad son removidas del ejercicio del poder estatal, no queda nada más que ver sino el poder mismo. Como O’Brien le dice al desventurado Winston Smith en *1984*: “El poder no es un medio; es un fin”. Más tarde, Smith muestra que

50. Ludwig von Mises, *Omnipotent Government* (Nueva York: Arlington House, 1969 [New Haven: Yale Univ. Press, 1944]), p. 14.

51. Bertrand de Jouvenel, “Intellectuals and Power”, *The Center Magazine*, vol. 6, no.1, enero a febrero de 1973, pp. 52 sigs.; cp. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, p. 214: “...el experto es bastante capaz de dar cualquier tendencia previamente determinada tanto justificación racional como una aplicación detallada eficiente”. También Edward C. Banfield, *The Unheavenly City Revisited* (Boston: Little, Brown, 1974), p. 286: “...A medida que el técnico llega a desempeñar un papel más importante en la formulación de políticas, se ve obligado a estar cada vez más bajo la disciplina de grandes organizaciones, especialmente fundaciones y agencias gubernamentales, cuyo mantenimiento y mejora dependen de alguna manera de la elaboración de una definición pública alarmista o, en cualquier caso, expansionista de la situación”.

finalmente entiende cuando escribe dolorosamente: “DIOS ES PODER”. Solzhenitsyn cuenta con emoción lo difícil que es separarse del poder. Anhelaba, como exoficial, ser elegido como líder de grupo por la administración del campo transitorio de prisioneros. Silenciosamente suplicaba: “¡Yo, yo, escójanme!”, y luego experimentó el dolor de tener que seguir siendo una de las almas anónimas que toman órdenes en las filas. El poder, sin embargo, no es solo un objetivo personal, ya que funciona también como el portador de la salvación. La historiadora francesa Elie Halevy recuerda que Sidney Webb le explicó que “el futuro pertenecía a las grandes naciones administrativas donde los funcionarios gobiernan y la policía mantienen el orden”. Esta propensión al poder existe donde menos podríamos esperarla. Pacifistas prominentes como Charles Beard, Stuart Chase y George Soule miraban hacia atrás con anhelo desde la década de 1930 hacia la economía de guerra donde podían encontrar orden.

Si el poder no existe para que los iluminados se hagan cargo, entonces debe ser creado. Galbraith se hizo conocido como un defensor de lo que él llamaba poder compensatorio, por lo cual se refería al aumento de la autoridad estatal para contrarrestar la naturaleza supuestamente abrumadora del poder corporativo. Pero por más que se ha repetido su tesis, la documentación de ese poder corporativo se ha mantenido terriblemente débil. Si se reconoce que incluso sin poder estatal, el individuo está prácticamente indefenso contra la manipulación corporativa, no queda ningún argumento contra el movimiento del Estado para proporcionar protección. “Una vez que se acuerda que el individuo está sujeto a la administración”, dijo Galbraith en uno de sus trabajos posteriores, *The New Industrial State* (El nuevo Estado industrial), “el argumento para dejarlo libre de (digamos) la interferencia del gobierno se evapora”. Por lo tanto, cambia la cuestión de si el ciudadano debe ser controlado o no —pues supuestamente esta se ha resuelto— a la cuestión de quién debería controlarlo. Sin embargo, en otros lugares admite que el consumidor es perfectamente capaz de resistirse a los halagos corporativos para comprar sus productos. Galbraith busca evitar las implicaciones de esta admisión

trazando una falsa distinción: “La gestión de la demanda... no funciona en el individuo, sino en las masas”.

La misma exageración deliberada del poder de los demás es evidente en organizaciones internacionales y para el mismo propósito. En los últimos años, el director general de la UNESCO ha estado apoyando los intentos del Tercer Mundo por frenar la libertad de prensa quejándose de que los periodistas tienen el poder de controlar a las personas y a las naciones. Aumentar el poder de la prensa se convierte en el pretexto y el prelude para la asunción del control por parte de políticos nacionales e internacionales. Ahora que el poder del Estado se ha vuelto supremo, ya no escuchamos de Galbraith nada acerca de la neutralización del poder.

Eruditos pensionados

Lo que Galbraith sí nos dice es la identidad de aquellos que deben ejercer el control. Deberían ser aquellas personas de las que depende la “tecnestructura” para una fuerza laboral capacitada. Dado que esta élite “tiene las cartas cruciales”, tiene una buena probabilidad de obtener el poder. No nos sorprende darnos cuenta de que tales personas se parecen a Galbraith y sus amigos; la revolución política será dirigida por intelectuales. No es de extrañar que esta concepción haya recibido una cálida bienvenida en los campus universitarios. Aparentemente no hay temor en la academia de que los profesores sean tan incapaces de manejar las responsabilidades del poder como lo son los ejecutivos de negocios. “Parece que hay una creencia conmovedora entre ciertos doctores en sociología”, señala Huxley, “en que los doctores en sociología nunca serán corrompidos por el poder”.⁵²

Los intelectuales sin lealtades de clase ni ambiciones pecuniarias se han convertido en un invento favorito del siglo XX. Deben funcionar de forma muy similar al sacerdocio en la Edad Media, que servía a una causa superior sin los impedimentos de la esposa y la familia que tiraban de hombres menores. Gente como Harold Ickes, Stuart Chase, Rexford

52. Aldous Huxley, *Brave New World Revisited* (Nueva York: Harper Colophon Books, 1960), p. 22.

Guy Tugwell, John Dewey, A. A. Berle, Gardner Means, George Soule, todos intelectuales, muchos con estrechos vínculos con los poderes en Washington, ejemplificaron y también promovieron los intereses de aquellos que se pensaba que no tenían intereses excepto los de la república. Eran una clase sin lealtades de clase, porque estaban por encima de ellas.⁵³

Esta concepción es totalmente ilusoria. Cuando leemos un manifiesto como *El nuevo Estado industrial* nos engañaremos por completo si no lo consideramos como lo haríamos con un documento del Comité Nacional Republicano o de la Sociedad Fabiana o del Partido Comunista de la Unión Soviética. Es un tratado político de un erudito pensionado cuya pensión no comienza sino hasta que le demos el poder que está suplicando.

No es una exageración decir que los intelectuales que ejercen o aspiran a ejercer la influencia dominante en el Estado constituyan una clase. Kristol ha popularizado la expresión “la nueva clase”, y el lingüista de M.I.T. Noam Chomsky acuñó la denominación “los nuevos mandarines” en referencia a ellos. Chomsky documenta caso tras caso en el que la élite intelectual justifica las políticas con deshonestidad intelectual, sacrificios inmorales con fines pragmáticos y mentiras absolutas.⁵⁴ Kristol distingue a la nueva clase de los burócratas que, en general, son tímidos y conservadores, y se contentan con sacar salarios sin correr riesgos. La nueva clase, en cambio, está compuesta por cruzados que consideran escuálido ganarse la vida en la actividad comercial, que piensan que “privado” es degradante y “público” ennoblecedor, y cuya cada palabra sobre el capitalismo pretende transmitir la impresión de explotación e injusticia.

No es probable que la línea entre la burocracia y la nueva clase se puede trazar tan finamente como Kristol piensa. Ambos prosperan a medida que el sector privado disminuye y a medida que el Estado absorbe y gasta

53. Véase James Gilbert, “James Burnham: Radical of the 1930s”, *A New History of Leviathan: Essays in the Rise of the American Corporate State*, ed. Ronald Radosh y Murray Rothbard (Nueva York: Dutton, 1972), pp. 210-12.

54. Noam Chomsky, *American Power and the New Mandarins* (Nueva York: Pantheon Books, 1967).

una mayor proporción del tesoro nacional. En la sociedad redistributiva, la redistribución principal que tiene lugar es el flujo de poder desde la periferia al centro donde aguarda la nueva clase. Los despojados son los poseedores del poder privado, contra quienes la élite todavía nos advierte, mientras que silenciosamente acumula ese poder para sí. Pero el poder anterior estaba descentralizado y, hasta cierto punto, se autoneutralizaba, porque era competitivo. El poder que se concentra es en mayor medida ineludible.

La preferencia por el poder a la exclusión de la riqueza en la nueva clase también es exagerada. Incluso en las sociedades oficialmente igualitarias, aquellos que han ganado el poder logran vivir con más afluencia que los ciudadanos comunes. En la Unión Soviética, la élite recibe grandes apartamentos en áreas segregadas, compra en tiendas especiales, recibe tratamiento en hospitales designados y puede transmitir esos privilegios a sus hijos. Un artículo que apareció en una revista filosófica en 1972 argumenta que estos arreglos hereditarios aumentan el bienestar de todos los grupos sociales. En 1960, la diferencia de ingresos entre los mejor pagados y los más bajos era de 40:1, aproximadamente cuatro veces la diferencia en la mayoría de las naciones occidentales. Y el impuesto sobre la renta no excedió el 13 por ciento, independientemente de qué tan alto fuera el salario.⁵⁵ Thomas Sowell, un economista negro, ha demostrado cómo algunos líderes negros han emplumado sus propios nidos apoyando a funcionarios laborales y gubernamentales en la promoción de políticas que aumentan el desempleo de los jóvenes negros. Han sido cooptados en la élite.

A medida que sus políticas intensifican las dificultades, la élite actúa igual que los líderes soviéticos: toman medidas que eliminan de sí mismos las dificultades causadas por la política del gobierno. Cuando el presidente Carter ordenó que los edificios públicos instalaran termostatos

55. Alex Inkeles, *Social Change in Soviet Russia* (Cambridge, Man., 1968), citado en Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behavior*, trad. Michael Glenny y Betty Rosa (Londres: Secker and Warburg, 1969); véase también Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* (Nueva York: Basic Books, 1973), p. 456, n. 111.

de aire acondicionado no inferiores a 80 grados, los jueces federales ordenaron al gobierno que hiciera cumplir la orden *en sus propios edificios*. El Congreso se ha protegido a sí mismo (y a la burocracia federal) eximiéndose del programa de la Seguridad Social y dándose un sistema de pensiones que se ajusta a la inflación. Por lo tanto, ensillan a los ciudadanos con el dinero que están depreciando mientras se protegen a sí mismos de sus efectos.

Bukovsky describió una lucha burocrática entre dos psiquiatras soviéticos rivales de una manera que podría usarse en cualquier país.

Fue una batalla campal entre dos mafias por puestos clave, administración de clínicas, disertaciones, salarios gordos, títulos, autos privados y pensiones personales. Los últimos jueces en este conflicto fueron las autoridades del Partido, que controlaban la distribución de las bendiciones limitadas de la vida; quien fuera mejor vistiendo la voluntad del Partido con ropas académicas saldría ganador.⁵⁶

Así la élite se deshonor a sí misma y a sus respectivas vocaciones mediante la lucha por el poder a través del aparato estatal.

Los pastores y las ovejas

Una clase que es capaz de distribuir las bendiciones de la vida ejerce un poder divino. Otras élites gobernantes debían sus poderes a su capacidad de leer y figurar, pero esta actúa a través de una cualidad sacerdotal. Los miembros de la nueva clase no solo tienen habilidades que están por encima de lo común, sino también pureza moral y niveles exaltados de sabiduría y desinterés. De la antigua élite económica pueden decir: “Ellos buscan un lucro sucio mientras nosotros buscamos el bienestar de la sociedad”. Es solo a través de tales pretensiones que los poderes correspondientes pueden justificarse. Mannheim admite que la planificación social “no necesariamente debe utilizarse para crear ovejas humanas”, pero hace que sea prácticamente inimaginable cómo su visión se puede poner en práctica sin hacerlo. Él dice francamente que instituciones

56. Bukovsky, *To Build a Castle*, p. 389.

como la familia, la escuela, el trabajo y el ocio son “instrumentos bajo nuestro control... Si se utilizan para producir uniformidad o una individualidad multifacética dependerá de la voluntad del planificador”. En general, los líderes de la élite estadounidense no son lo suficientemente honestos como para decir que para ellos también la planificación social significa que nuestras reservas más privadas son instrumentos aptos para ser colocados bajo su control. Pero esa es la dirección en la que nos estamos moviendo.

La distancia entre la socialdemocracia y el totalitarismo es muy corta, en gran parte porque esta última está implícita en la primera. Daniel Bell piensa que el “hogar público”, que es su versión de la socialdemocracia, tiene propiamente la tarea de juzgar entre todas las afirmaciones de grupos rivales en la sociedad, de distinguir no solo lo que es correcto de lo que es incorrecto, sino también lo que es más correcto de lo que es menos correcto, de ajustar las afirmaciones de los individuos contra las de los grupos, de equilibrar las ventajas de la libertad contra las de la igualdad, y de sopesar la equidad contra la eficacia.⁵⁷ ¿Dónde podrá él encontrar un mortal lo suficientemente sabio y desinteresado como para abordar esa agenda? Nunca lo hará. Cuando Diocleciano decidió controlar todo en un imperio en proceso de desintegración, hizo lo que Bell y sus amigos tendrán que hacer: ¡se declaró un dios!

No hay un escenario en la sociedad en el que la élite pueda reconocerse a sí misma no apta para gobernar. Galbraith, por ejemplo, cree que el Estado debería establecer los estándares para la arquitectura, su propia preferencia en este campo favoreciendo “el gusto de los déspotas talentosos”. A aquellos que no están de acuerdo con esto los etiqueta “defensores del trastorno ambiental”. El genio de Orwell fue su habilidad para demostrar que la pasión por el poder que anima tales visiones de la nueva clase conduce a la sociedad de 1984.

57. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Nueva York: Basic Books, 1976), p. 26. La suposición básica de Bell sobre este asunto es que todos los recursos pertenecen al Estado; una vez que esto se concede, es inútil negarle al Estado el derecho a repartirlos.

La nueva aristocracia estaba compuesta en su mayoría por burócratas, expertos, sociólogos, maestros, periodistas y políticos profesionales. Estas personas, cuyos orígenes se encuentran en la clase media asalariada y los grados superiores de la clase trabajadora, habían sido formadas y reunidas por el mundo estéril del monopolio, la industria y el gobierno centralizado. En comparación con sus números opuestos en épocas pasadas, eran menos avariciosos, menos tentados por el lujo, más hambrientos de poder puro y, sobre todo, más conscientes de lo que estaban haciendo y más intencionados a aplastar a la oposición. Esta última diferencia fue crucial.⁵⁸

Las visiones modernas de salvación mediante la dirección del Estado son incompatibles con la libertad. En una metáfora torpe, Bellamy hizo que su héroe se despertara en el siglo XIX, después de pasar tiempo en la futura utopía. Desanimado, vio un regimiento de soldados marchando y se inspiró una vez más. “Aquí por fin había orden y razón, una exhibición de lo que la cooperación inteligente puede lograr”. Galbraith puede haber derivado su concepción del orden arquitectónico de este pasaje, ya que Bellamy pretendía que viéramos que una buena sociedad era aquella que modelada a partir de un regimiento ordenado, que la gente debería vivir y trabajar de la misma manera que cuando van a la guerra. Esa es sin duda la razón por la que muchos de la élite estadounidense admiran la sociedad socialdemócrata de Suecia. Porque es altamente reglamentada, dirigida centralmente, proporciona servicios de bienestar completos, desalienta la individualidad, proporciona universidades que se administran como oficinas del Estado, monopoliza el teatro, la radio y la televisión, planifica estilos arquitectónicos, domina la industria editorial y oficialmente desalienta las residencias individuales. Lo que es atractivo de todo esto es que la élite sueca lo controla todo.

¿Dónde terminan estos sueños de poder? E. H. Carr, sirviendo como presidente del comité de derechos humanos de la UNESCO, explicó que ninguna sociedad podría proporcionar los beneficios humanitarios que

58. George Orwell, *1984* (Nueva York: New American Library Signet, 1961 [1949]), p. 169.

su comité promovía, a menos que “tuviera derecho a invocar y dirigir las capacidades productivas de las personas que los disfrutan”.⁵⁹ Muggeridge recuerda a Beatrice Webb, con quien estaba relacionado por matrimonio, diciendo con nostalgia que en la Unión Soviética la gente *desaparece*, aparentemente pensando en buenos candidatos para el mismo destino en Gran Bretaña.

Burócratas, políticos y el ejercicio del poder

El poder estatal solo puede aplicarse porque existen órganos administrativos que traducen los deseos de las autoridades políticas en acción. Comúnmente se supone que las funciones políticas y burocráticas están muy divididas y que estas últimas solo pueden actuar en la medida en que reciban órdenes de las primeras, siendo ellas mismas impotentes para decidir sobre la política. Solo una concepción de este tipo puede legitimar los enormes poderes que ejercen las burocracias. Esta es la concepción de “tipo ideal” de la burocracia que fue sistematizada en una teoría coherente por Max Weber.⁶⁰

Pero el burócrata sin rostro que obedece silenciosamente las órdenes, completamente dependiente de la configuración jerárquica de las autoridades administrativas y políticas, es un patrón de libro de texto que no describe lo que realmente sucede en las organizaciones burocráticas. Una descripción más verdadera se encontrará en las novelas de CP Snow, que representan la lucha por el poder que está en el corazón de todas esas relaciones. Las novelas de Snow tienen el anillo de la verdad porque pasó toda su vida adulta en las burocracias de la academia, el grupo dirigente de la administración pública y el Parlamento, y sabía cómo funcionaban.

El poder de la burocracia es la razón por la que los presidentes se han quejado tan vociferosamente de que no pueden ejecutar sus órdenes. El politólogo Richard Neustadt describió a la presidencia como un “secretario” que le da al titular el derecho de persuadir a sus subordinados

59. Citado en Friedrich A. Hayek, *The Mirage of Social Justice*, vol. 2 of *Law, Legislation and Liberty* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1976), p. 184.

60. H. H. Gerth y C. Wright Mills, trad. y eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nueva York: Oxford Univ. Press, 1958 [1948]), ch. 8.

para que cumplan sus órdenes. Un presidente fuerte es aquel que puede lograr que el gobierno siga sus órdenes.⁶¹ La burocracia es inmanejable. Galbraith dice que cuando fue el principal controlador de precios del gobierno federal durante la Segunda Guerra Mundial, no tenía control sobre lo que sucedía. Las decisiones eran tomadas por tecnócratas en comités —abogados, contadores, economistas, especialistas de todo tipo— y a él prácticamente le era imposible hacer otra cosa que ratificarlos. Después de dos años de esta experiencia, el fiscal general del presidente Carter, Griffin Bell, dijo en un discurso que la burocracia es “más que una molestia dolorosa. Es una receta para el suicidio social”. La independencia de la burocracia de la autoridad política significa que los burócratas no se limitan a hacer cumplir la ley o administrarla: hacen la ley. *Son* la ley, y el viejo ideal de tener un gobierno de leyes en lugar de hombres ya no se puede realizar. La nueva clase ha encontrado un vehículo para dar a sus valores la fuerza de ley sin molestarse en hacerse cargo de la autoridad política del Estado. Esa es una de las razones por las que nada parece cambiar mucho en las democracias sociales cuando los votantes echan a un partido fuera del cargo en favor de otro.

Harold Laski, de la Escuela de Economía de Londres, argumentó que reemplazar la acción política por fiat administrativo era virtualmente la única forma en que Inglaterra daría lugar a la visión socialista. Pedía un “sistema mayorista de legislación delegada” y consideraba “inevitable que el proceso de socialización no se viera destrozado por los métodos normales de obstrucción que sanciona el procedimiento parlamentario existente”.⁶² El proceso político, que para la mayoría de los ciudadanos es todo lo que legitima el ejercicio del poder estatal, es para la nueva clase una restricción en su capacidad de imponer su voluntad a los demás. El inmenso grueso del *Registro Federal* da suficiente testimonio de hasta qué punto la burocracia ha suplantado las prerrogativas constitucionales del

61. Richard E. Neustadt, *Presidential Power: The Politics of Leadership* (Nueva York: New American Library, 1964 [Nueva York: Wiley, 1960]).

62. Harold J. Laski, “Labour and the Constitution” *New Statesman and Nation*, no. 81 (n.s.), 10 de setiembre de 1932, p. 277, citado en Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1944), p. 63.

Congreso. Aubrey Jones, un político y burócrata altamente experimentado en el Reino Unido, cree que los dos partidos principales de Gran Bretaña son lo suficientemente similares como para que muchos temas se “cierren” en oficinas administrativas no partidistas donde se resuelven sin importar el resultado de las elecciones. Él no se opone a esto, y ve con ecuanimidad la probabilidad de que esta práctica aumente.⁶³ Él no es el único que da la bienvenida a la creciente irrelevancia de las elecciones para lo que realmente hace el gobierno.

El efecto de esto es hacer legisladores de los burócratas de la nueva clase. No solo regulan las industrias, desembolsan fondos y hacen cumplir las leyes. Determinan el interés que se recibe en el ahorro, los accesorios que se pueden colocar en los automóviles, el tipo de casa en la que se puede vivir, el material que se puede usar, el medicamento que se puede tomar, y así sucesivamente. En otras palabras, los burócratas no barajan papeles, sino personas. Como un congresista exclamó al presidente de la Comisión de Seguridad de Productos de Consumo: “Tienes tanto poder aquí que es increíble. Decides sobre vida y muerte si los consumidores tienen algo que consumir”.⁶⁴ Los soviéticos, antes de que decidieran ser respetables, llamaban a los burócratas comisarios, y esta era una expresión más honesta, porque reconocía que la administración de leyes en los estados modernos conlleva poder político. Esperamos que los burócratas nos protejan de todas las contingencias de la vida, lo cual no pueden hacer, y nos quedamos indefensos contra nuestros protectores. ¿Podríamos encontrar una mejor descripción de una extorsión por protección?

La ley Khadi y el fin de la justicia

Las representaciones iconográficas de la justicia invariablemente la muestran ciega. La verdadera justicia no distingue entre las personas por su apariencia, riqueza, posición, religión o condición social. La ceguera de la justicia significa que no puede ver ninguna de esas características

63. Aubrey Jones, *The New Inflation* (Londres: Andre Deutsch, 1973), p. 175.

64. Citado en Murray L. Weidenbaum, *Government-Mandated Price Increases: A Neglected Aspect of Inflation* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975), p. 31.

y, por lo tanto, juzga únicamente sobre la base de la ley y los hechos del caso. Sin embargo, existen concepciones de derecho que requieren que la justicia se quite la venda de los ojos.

La tipología legal de Max Weber identificó dos tipos básicos de ley. El primero es el derecho formal, en el que las normas generales especifican qué tipo de conducta está prohibida, pero que no se refiere al resultado de los acuerdos sociales y económicos. La adjudicación consiste en comparar los hechos del caso tal como se determinan con las reglas previstas en los estatutos. El derecho formal permite a los ciudadanos saber de antemano lo que la ley prohíbe, ya que depende de reglas escritas que se pueden aprender fácilmente. Esta característica lo convierte en una abominación a los regímenes autoritarios de todo tipo, en la medida en que reduce su capacidad para emitir juicios arbitrarios. La clara revelación de la legislación formal de sus disposiciones hace que sea difícil para las autoridades decidir los resultados a los que se complace en otorgar la denominación de “justos”.

El segundo tipo de ley es el derecho sustantivo, que está muy preocupado por el resultado de las relaciones sociales que surgen del caso. Weber llamó a este arreglo justicia tipo khadi debido a su parecido con el tipo de juicio emitido bajo la ley islámica. No se ocupa de establecer reglas de conducta y emitir juicios de acuerdo con las expectativas de que se sigan las reglas, sino más bien con expedientes que harán que el resultado coincida con lo que el juez cree que es justo, de acuerdo con los valores religiosos, políticos o éticos que lo informan. El derecho sustantivo puede ser utilizado por cualquier forma de gobierno, pero normalmente estará en vigor cuando los poderes más amplios de discreción sean reservados para los funcionarios administrativos y judiciales.⁶⁵ Estas ideas se definen en Occidente como “ley positivista”, por lo que se entiende que la validez de la ley depende enteramente del hecho de la promulgación;

65. Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology* ed. Guenther Roth and Claus Wittich, trad. Ephraim Fishoff *et al.*, 3 vols. (Nueva York: Bedminster Press, 1968), vol. 2, pp. 806, n. 40, 812 sigs.

no tiene ninguna fuerza antes de eso, ni puede cuestionarse su validez después de que sea promulgada por los poderes constituidos.⁶⁶

El derecho sustantivo es compatible con los regímenes democráticos, así como con otros tipos, a pesar de que minimiza las libertades de los ciudadanos. Weber argumentó que la democracia a menudo rechaza el derecho formal porque no está dispuesta a permitir que sus ciudadanos escapen de las decisiones arbitrarias de sus pares, como se transmiten a través del sistema legal. Esto significa que una democracia con un sistema legal sustantivo requiere que sus ciudadanos cumplan con los requisitos sociales de la mayoría con toda la exactitud posible en una aristocracia o monarquía. Fue la democracia ateniense la que mató a Sócrates. Hobbes no veía ningún obstáculo para un estado totalitario en la idea de que una mancomunidad podría comenzar con un pacto social voluntario. Pues una vez que se establece el pacto, el pueblo no tiene derecho a cambiarlo excepto con el acuerdo del soberano (pt. 2, cap. 8). Es por eso que hay fuerza moral detrás de la afirmación de que Estados Unidos no es una democracia sino una república constitucional. La Constitución debe ser un control no solo de los poderes arbitrarios de los funcionarios que desafían la voluntad de la mayoría, sino también de aquellos que están demasiado dispuestos a adherirse a una mayoría enloquecida.

La ley sustantiva se basa en el principio de la inmanencia; su legitimidad se encuentra dentro de sí misma y no depende de nada externo. En la práctica, esto significa que la voluntad de quien está en autoridad constituye la ley. Hobbes negó que las leyes de la naturaleza fueran leyes, porque si lo fueran, eso obstaculizaría al soberano al someter su voluntad a algo externo a sí mismo. Dijo, más bien, que son virtudes morales y una parte del derecho civil. Dado que el soberano es idéntico a la ley, sería absurdo decir que está sujeto a la ley, porque eso lo haría sujeto a sí mismo (pt. 2, cps. 26, 29). Si en un asunto particular de interés público

66. H. L. A. Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals", *Harvard Law Review*, vol. 71, no. 4, febrero de 1958, pp. 593-629. Hart señala en esta defensa del positivismo legal que hubo una reacción contra este en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial porque no permitió que la conciencia individual se opusiera a las leyes inmorales.

no hay estatuto, el soberano todavía puede juzgar como si hubiera uno, dijo Hobbes (pt. 2, cap. 18).

Por lo tanto, la ley inmanente, válida sin referencia a nada externo a sí misma, es totalmente arbitraria. Eso es lo mismo que decir que no tiene ley. Por lo tanto, es imposible saber de antemano qué decidirá el soberano, el cual se cree equivalente a la ley. No es de extrañar que durante los setenta y cinco años anteriores al ascenso de Hitler al poder la filosofía positivista del derecho alcanzó una posición en Alemania que no había alcanzado en ningún otro lugar. Los eruditos alemanes lo consideraban científico y pensaban que, en contraste, la ley anglosajona era un desastre.⁶⁷

Las personas que así ven la ley encuentran incomprensible la queja del salmista sobre “reyes corruptos que por decreto fraguan la maldad” (Sal 94:20). Porque si hay decretos corruptos, debe significar que hay una ley por encima de los decretos mediante la cual su maldad es identificada y juzgada. Existe un principio trascendente, una ley superior, que relativa todos los decretos y a todos los soberanos. Y esta es una ley que dice sobre todo que el Estado no es Dios.

Cuando la ley se considera completamente como la expresión de la soberanía del Estado, el ciudadano está listo para la manipulación. Una señal confiable de esto es la multiplicación de leyes y regulaciones para cubrir todas las áreas de la vida. Ayn Rand ha retratado la lógica de acosar al ciudadano con tantas reglas que es imposible distinguir lo que es permitido de lo que no lo es. Una de las élites de la utopía pregunta:

¿Realmente pensaste que queremos que se observen esas leyes?...
Queremos que las rompan. No se puede gobernar a hombres inocentes. El único poder que cualquier gobierno tiene es el poder de acabar con los criminales. Bueno, cuando no hay suficientes criminales uno *los crea*. Uno declara que tantas cosas son un crimen que se vuelve imposible para los hombres vivir sin violar las leyes. ¿Quién quiere una nación de ciudadanos respetuosos de la ley? ¿Qué gana nadie con eso? Pero

67. Lon L. Fuller, “Positivism and Fidelity to Law—A Reply to Professor Hart”, *Ibid.*, pp. 630-72; véase también Hayek, *The Mirage of Social Justice*, pp. 44-56.

solo pasa el tipo de leyes que no se pueden observar ni hacer cumplir ni interpretar objetivamente, y crearás una nación de infractores y luego sacarás provecho de su culpa.⁶⁸

Si el sistema judicial dispensa justicia de tipo khadi, ni siquiera hay necesidad de aprobar leyes para separar a los inocentes de los culpables. El juez de la Corte Suprema William O. Douglas ejemplifica la tendencia de años recientes de que los jueces se convierten en legisladores. Registra su conmoción cuando el presidente de la Corte Suprema, Hughes, le dijo: “En el nivel constitucional donde trabajamos, el noventa por ciento de cualquier decisión es emocional. Nuestra parte racional proporciona las razones para apoyar nuestras predilecciones”. Puede haberse sorprendido por una declaración tan franca, pero su apoyo a la jurisprudencia sociológica oculta cualquier impresión de que se opusiera fundamentalmente a ella. Robert Bork, de la Escuela de Derecho de Yale, exprocurador general de los Estados Unidos, comenta sobre la declaración de Douglas de que él y el tribunal de Warren “demolieron una tradición restrictiva y es cuestionable si podrá ser restaurada”. Las “predilecciones” de las que habló Hughes son las preferencias sentimentales del juez que se convierte así en la encarnación de la ley suprema, la figura khadi de la nación. La anarquía y el subjetivismo triunfan.

En este tema, como en muchos otros, no podemos esperar encontrar satisfacción en uno de los movimientos que dominan la escena política estadounidense. Poco antes de la Primera Guerra Mundial, una Corte Suprema conservadora declaró inconstitucional una variedad de leyes promulgadas para proteger a los consumidores y los trabajadores. Lo hizo bajo la disposición constitucional para un supuesto “derecho al contrato”, que, sin embargo, no se encuentra en ninguna parte en el texto de la Constitución. Cincuenta años después, un tribunal con un tinte ideológico diferente invalidó las leyes antiaborto en cada estado sobre la base del derecho constitucional a la privacidad. La Corte concluyó que, aunque los redactores habían olvidado insertar este derecho en la

68. Ayn Rand, *Atlas Shrugged* (Nueva York: Random House, 1957), p. 436.

Constitución, existía en la “penumbra” del documento. John Hart Ely, de la Escuela de Derecho de Yale, prominente defensor del aborto bajo demanda, atacó esta sombría invención judicial en un ensayo que se hizo famoso. Concluyó que la decisión era errónea, no porque no estuviera de acuerdo con el razonamiento judicial, sino porque no contenía ningún razonamiento judicial. “Es una muy mala decisión, porque es una mala ley constitucional, o más bien porque *no* es ley constitucional, y casi no da sentido de obligación al tratar de serlo”.

El Antiguo Testamento registra numerosos casos en los que los gobernantes adoptaron una teoría que miles de años más tarde se llamaría derecho sustantivo o positivista. Cuando eso sucedía, un profeta estaba listo para llamar a la puerta del rey y decirle que había una ley más alta que él, que él era la criatura y no el Creador. “Por lo tanto, el Estado no decide lo que es bueno o lo que es ley”, dice Ellul, “sino que lo que es bueno y lo que es ley determina la acción del Estado”.⁶⁹ Sin reconocer ese principio, todas las salvaguardias procesales en la administración de justicia —constituciones, votación, sistemas judiciales y similares— terminan sirviendo al mal.

Poder a través de la religión de las escuelas

Una de las herramientas más útiles en la búsqueda del poder es el sistema educativo. Galbraith lo considera el sucesor de la tierra y el capital como el determinante más importante de quién controla a quién. Orwell debe haber tenido la misma idea en mente cuando puso estas palabras en los labios de O’Brien: “El Partido no está interesado en el acto abierto: el pensamiento es todo lo que nos importa. No solo destruimos a nuestros enemigos; los cambiamos”. Esa puede ser la mejor explicación para la centralización progresiva de la autoridad educativa, primero en las burocracias estatales y cada vez más en Washington. El estudio de Joel Spring de la política educativa estadounidense después de la Segunda Guerra Mundial encontró que siempre cumplía los objetivos de la política

69. Jacques Ellul, *The Theological Foundation of Law*, trad. Marguerite Wieser (Nueva York: Seabury, 1969 [Nueva York: Doubleday, 19601], p. 123.

federal, a pesar del carácter formalmente local de su autoridad.⁷⁰ Lo mismo ocurrió en los últimos años del Imperio romano. Para cuando el Principado terminó, el extenso sistema de las escuelas públicas locales estaba firmemente bajo el control de los emperadores. En nuestro tiempo, el poder ha migrado de manera similar de las juntas locales a la autoridad federal. Además, la distinción entre las escuelas privadas y públicas no se está manteniendo. El IRS está acosando a las escuelas privadas al proponer criterios estrictos y arbitrarios para mantener su estatus de exención de impuestos. En la educación superior, la Comisión de Educación de los Estados informa que para 1980, cuarenta y seis estados proporcionaron fondos operativos directos o indirectos a colegios privados, frente a treinta y uno en 1972.

Desde el momento en que comenzaron en los Estados Unidos, las escuelas públicas han tenido el propósito de ser una fuerza social. Comenzando con Horace Mann, se suponía que debían promover la socialización de diversos pueblos, acabar con el crimen y la pobreza y, en general, resolver los problemas políticos, económicos y sociales de toda la sociedad. Muggerridge recuerda que la visión socialista de su padre incluía una sociedad en la que la población sería transformada a través de la educación. Este proceso cambiaría a los fanáticos de los deportes en entusiastas de la música de cámara. En 1963, Dennis Gabor expresó la misma ilusión. Como el 39 por ciento de los jóvenes iba a la universidad, esperaba que la próxima generación fuera marcadamente diferente; la buena música, el arte y la literatura reemplazarían la basura.⁷¹ Galbraith, infeliz porque las personas de los países pobres parecen contentas con su pobreza, espera que la educación aumente su insatisfacción.⁷²

Aunque muchas de las objeciones más vociferantes contra cualquier confusión de religión y estado provienen de partidarios de las escuelas públicas, ninguna escuela de ningún tipo puede mantener esa separación.

70. Joel Spring, *The Sorting Machine: National Educational Policy Since 1945* (Nueva York: David McKay, 1976).

71. Dennis Gabor, *Inventing the Future* (Londres: Secker and Warburg, 1963), p. 133.

72. John Kenneth Galbraith, *The Nature of Mass Poverty* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1979).

La educación sin valor es una contradicción en términos, y cualquier jerarquía de valores constituye un sistema religioso. Por lo tanto, toda la educación es fundamentalmente religiosa. Horace Mann, el padre de la educación estatal obligatoria en los Estados Unidos, no disfrazó esto, sino que lo negoció para ganar adeptos a sus ideas: “Pero nuestro sistema inculca seriamente toda moral cristiana; funda su moral sobre la base de la religión; da la bienvenida a la religión de la Biblia, le permite hacer lo que no se le permite hacer en ningún otro sistema: hablar por sí mismo”.⁷³ Cuando el cristianismo dejó de ser la religión dominante, otras ideas religiosas lo reemplazaron naturalmente en las escuelas. Es por eso que Dewey, generalmente considerado hostil a la religión, también apoyó a las escuelas públicas como “religiosas en sustancia”, pero de una manera que no se daba “a expensas de una consciencia del Estado”.⁷⁴ Reconoció que el cristianismo anteriormente dominante ponía límites a la lealtad que uno podía tener hacia el Estado, pero que la nueva religión de las escuelas no.

La educación es una serie de actos religiosos en parte porque el poder de presuposición es tan grande. Las presuposiciones, de hecho, son más poderosas que las afirmaciones, porque pasan por alto la facultad crítica y, por lo tanto, crean prejuicios. Si alguien argumenta la proposición de que los intelectuales modernos no creen en los dogmas religiosos, puedo juzgar si sus argumentos son persuasivos. El simple acto de escuchar un argumento es casi suficiente para tratarlo. Pero si escucho a alguien hablar sobre un tema relacionado de una manera que solo *presupone* que los intelectuales modernos no creen en los dogmas religiosos, mi mente tiende a aceptar la suposición y la pasa por alto para tratar el argumento que, de hecho, depende de ella. Esa presuposición pasada por alto es el grupo de los soldados enemigos que fue ignorado en un esfuerzo por enfrentar al cuerpo principal del adversario, y está a la espera de atacar desde la retaguardia. Una presuposición falsa se puede combinar con un

73. Citado en Paul Johnson, *Enemies of Society* (Nueva York: Atheneum, 1977), p. 175.

74. John Dewey, *Intelligence in the Modern World* (Nueva York: Modern Liberty, 1939), pp. 707 sigs., citado en Rousas John Rushdoony, *Politics of Guilt and Pity* (Fairfax, Va.: Thoburn Press, 1978 [1970]), p. 329.

argumento inexpugnable, el cual luego demuestra la verdad de lo que es falso. La falsa presuposición es, además, seductora porque suele apelar a uno de los peores instintos: el deseo de estar a la moda o al menos evitar ser asociado con lo anticuado o impopular.

Los supuestos de la educación pública moderna sobre la naturaleza del hombre, la función del Estado, la naturaleza de la verdad, etc. son tales que inculcan un conjunto de presuposiciones que solo pueden llamarse religiosas. Ivan Illich estaba perfectamente justificado al decir que el maestro es una fuente de instrucción moral que sustituye a Dios, al Estado y a los padres, proporcionando a sus alumnos el significado de lo correcto y lo incorrecto. “Se encuentra *in loco parentis* para cada uno y así se asegura de que todos se sientan hijos del mismo Estado.”⁷⁵

El individualismo y sus enemigos

Uno de los insectos que enfrentan los opositores del poder estatal es la acusación de que son defensores del individualismo. Daniel Bell lamenta la pérdida de *civitas* y la búsqueda de objetivos privados en lugar de públicos. Esta es una falta grave para él, y habla de “vicios” y “beneficios”, respectivamente, cuando se refiere a la diferencia entre privado y público. Para alguien con este punto de vista, se presume que quien se niega a avanzar en las causas del Estado se opone al bienestar de la sociedad; toda presunción de derecho está del lado de la colectividad. La ética social para Bell es puramente bipolar: individualista (inmoral) y colectiva (moral). Una sociedad no puede ser considerada liberal, es decir, no puede ganar

75. Ivan Illich, *Deschooling Society* (Nueva York: Harper and Row, 1970), pp. 30 sigs. Illich especula que la escuela puede representar a la iglesia universal que, en el sistema de Toynbee, es la institución que sobrevive a la decadencia de una civilización. *Ibid.*, p. 43. Cp. G. K. Chesterton, *The Man Who Was Orthodox*, ed. A. L. Maycock (Londres: Dobson, 1963), p. 96: “La educación es implicación. No son las cosas que dices las que los niños respetan; cuando dices cosas, comúnmente se ríen y hacen lo contrario. Son las cosas que asumes las que realmente calan en ellos. Son las cosas que incluso olvidas enseñar las que ellos aprenden... No hay educación que no sea educación sectaria”. Para ejemplos que muestran cómo se enseña la religión de las psicologías yoístas en todos los niveles de la educación, véase Paul C. Vitz, *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 10, 56, 110 sigs.

la aprobación de Bell, a menos que las personas “comprometan” sus valores con los del colectivo. Por lo tanto, poner cualquier cosa antes que el colectivo es promover el individualismo flagrante y el egoísmo.

Aparte de los juicios de valor, los cuales Bell no justifica, la disposición bipolar carece de fundamento. De hecho, son las sociedades más individualistas las más totalitarias y las que por diseño dominan los regímenes. Los movimientos totalitarios, como dice Hannah Arendt, son “organizaciones de masas de individuos atomizados, aislados”.

Exigen la lealtad incuestionable de cada individuo en la sociedad, y pueden recibirla solo aislando completamente a cada persona, de modo que su deseo de pertenecer a algo fuera de sí solo pueda ser satisfecho por el partido y el Estado. En ese sentido, los bolcheviques en la U. R. S. S. han creado un país de individualistas.⁷⁶

Los gobernantes que desean unir la lealtad de los ciudadanos incondicionalmente al aparato estatal hacen todo lo posible para separarlos de las lealtades intermedias. Son abatidos por uno de los delirios del libertarismo, que a menudo, sin saberlo, ayuda al Estado en este objetivo. Thomas Szasz, por ejemplo, hace un argumento para reconocer el derecho de un niño a “divorciarse” de sus padres y vivir con otras personas.⁷⁷ En el siglo VI a. C., Solon intentó fortalecer su control sobre los atenienses debilitando sus lazos con la familia y las asociaciones religiosas. Charles Reich justifica su antinomianismo social, en parte, por la noción de que las instituciones sociales son “solo otro tipo de maquinaria” y, por

76. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, nueva ed. (Nueva York: Harcourt, Brace, and World, 1966), p. 323 sigs. Este argumento se ha convertido en uno común. Helmut Thielicke, *Nihilism: Its Origin and Nature with a Christian Answer*, trad. John W. Dobertstein (Nueva York: Schocken Books, 1967 [1961]), p. 174, muestra la inestabilidad de una nación de solipsistas, el cual asegura que el individualismo finalmente termina en una teoría de contratos sociales de algún tipo. Molnar, *Utopia*, p. 21, describe el patrón utópico como el que lleva al hombre de la heteronomía a la autonomía; pero como eso lleva inmediatamente a la anarquía, el individuo debe ser entregado de inmediato a una colectividad que provea para él y lo dirija. Talmon, *Political Messianism*, p. 186, llama la atención a la Revolución francesa en la que hubo un paso fácil del individualismo al terror colectivista.

77. Thomas Szasz, “The ACLU vs. Walter Polovchak”, *Inquiry*, 27 de octubre de 1980, p. 7.

lo tanto, están sujetas a supuestas “leyes de obsolescencia”. Al afirmar la autonomía total de esas maneras, el individualista prepara el escenario para su pérdida completa de libertad, porque no hay nada entonces para protegerlo del ídolo Estado, que con mucho gusto ayuda en la destrucción de las instituciones intermedias.

Magistrados inferiores como poderes compensatorios

Hobbes se opuso enérgicamente a la división de la soberanía en diferentes loci porque entendía que hacerlo destruiría el poder puro que creía que el soberano necesitaba para gobernar (pt. 2, cap. 29). El curso de la historia moderna ha ido más o menos en la dirección que Hobbes deseaba. Las instituciones intermedias, que anteriormente servían para controlar el poder central, se han atrofiado en gran medida. Cuando se lleva más allá de un punto crítico, el resultado es lo que los teóricos soviéticos llaman “centralismo democrático”. En su versión occidental, el fenómeno se está moviendo en la misma dirección.

La destrucción de instituciones intermedias explica en parte la confusión que conduce a equiparar el “gobierno” con el Estado. En su estudio de las ideas puritanas, R. J. Rushdoony descubrió que los puritanos consideraban el Estado (al cual llamaban “gobierno civil”) como solo una forma de gobierno. El individuo que ejerce autocontrol está llevando a cabo gobierno, al igual que la familia, la iglesia, la escuela, el gremio, la profesión, una rica variedad de asociaciones privadas y, finalmente, el gobierno civil.⁷⁸ Todos ellos tienden a limitar la idolatría y la atomización del yo, y todos actúan para evitar que una sola institución ejerza la tiranía. Por lo tanto, la afirmación de que limitar el poder estatal invita a la anarquía o al individualismo no puede sostenerse.

El control más visible sobre la arrogación del poder total en el gobierno central es un sistema de lo que los teóricos políticos solían llamar “magistrados inferiores”. Los redactores de la Constitución estadounidense eran conscientes de los excesos a los que eran propensos los sistemas políticos centralizados, y su solución fue idear múltiples niveles de autoridad.

78. Rushdoony, *Politics of Guilt and Pity*, pp. 331 sigs.

La existencia de estados, ciudades, condados, municipios y autoridades fiscales independientes, que, para los apologistas del Estado, ha sido una desordenada derogación del poder centralizado benéfico,⁷⁹ en verdad nos ha salvado de algunos de los ataques a la libertad que otros han sufrido.

Cuando Theodore Roosevelt tomó el “nuevo nacionalismo” de Herbert Croly, puede que no se haya dado cuenta de que tenía la ola del futuro en su mano. Al presentar esta idea a una multitud en Kansas en 1910, les informó que los temores y convicciones que habían motivado a los redactores de la Constitución ya no eran operativos. “El Nuevo Nacionalismo pone la necesidad nacional antes de la ventaja seccional o personal. Se impacienta ante la confusión absoluta que resulta de que las legislaturas locales intenten tratar cuestiones nacionales como si fueran cuestiones locales. Se impacienta aun más ante la impotencia que surge de la división excesiva de poderes gubernamentales.”⁸⁰ Roosevelt fue solo uno en una larga lista de políticos estadounidenses al expresar desaprobación de las instituciones locales e insistir en tratar todos los problemas como si requirieran la aplicación del poder federal.

Después de tres cuartos de siglo, el nuevo nacionalismo ha producido un fruto amargo. Personas que han despreciado el derecho de las localidades a gobernarse a sí mismas lo han entregado en manos de amos

79. Por ejemplo, véase Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, p. 320: “Cualquiera, en un momento de reflexión, debería darse cuenta de que en una sociedad que enfrenta el tipo de problemas que tenemos, la organización existente de cincuenta estados no tiene ningún sentido económico, político o social... Bajo la Constitución, preocupaciones tales como la educación, el bienestar, los servicios locales, y cosas similares son poderes reservados a los estados y municipios. Pero estas entidades ya no pueden realizar tales servicios. Sus bases impositivas son inadecuadas, sus estructuras administrativas son arcaicas e ineficientes”. Aquí tenemos la presuposición no examinada de que el gobierno federal es más adecuado para manejar los problemas de la sociedad que cualquier otra institución. No se reconoce el papel federal en causar esos problemas; no se considera su aumento en gravedad como correlativo al aumento en el poder federal; no hay concepto de poder compensatorio; no hay comprensión de la ineficacia de las intervenciones federales, incluso cuando no causan ni exacerban los problemas; y no se reconoce la inadecuación de las finanzas locales en función de los impuestos federales.

80. Citado en Eric F. Goldman, *Rendezvous With Destiny: A History of Modern American Reform*, ed. rev. (Nueva York: Vintage Books, 1956 [1952]), pp. 162.

federales. Los políticos locales han consentido el atraco de las provincias porque a cambio de renunciar a la autoridad política han recibido beneficios monetarios. En efecto, han vendido su primogenitura por suficiente guisado para vivir un día más. La falta crónica de disciplina que mantiene a las ciudades y estados en decrepitud financiera significa que su capacidad para recuperar sus poderes legítimos sigue siendo secundaria a su necesidad de rescate. La libertad se encuentra en la periferia, pero el efectivo atrae desde el centro. Los políticos permanecen sin castigo porque el electorado no exige que actúen de otra manera. “Cuando un alcalde dice que su ciudad está al borde de la quiebra”, escribe Edward Banfield,

quiere decir que cuando llegue el momento de postularse para la reelección quiere poder reclamar crédito por enderezar un desastre que le dejó su predecesor. Lo que quiere decir cuando dice que su ciudad *debe* tener ayuda estatal o federal para financiar algunas mejoras es (1) que los contribuyentes de la ciudad (o algún grupo importante de ellos) prefieren seguir sin la mejora antes que pagarla ellos mismos; o (2) aunque lo pagarían ellos mismos si tuvieran que hacerlo, preferirían que otros contribuyentes lo paguen.⁸¹

Por lo tanto, la “crisis” del gobierno local es otro ejemplo del timo de la redistribución. Significa, para citar a Banfield nuevamente, que “la gente odia pagar impuestos y piensa que al declararse pobres pueden pasar parte del cobro a otra persona”. Pero el almuerzo no es tan gratuito como parece, pues el cobro oculto viene en la forma de todos los males que se emiten desde Washington: reglas, legislación, déficits e inflación irracionales.

Ha habido una avalancha de quejas de legislaturas, gobernadores y alcaldes en los últimos años sobre la pérdida de control y el gasto de cumplir con las directivas federales. Ya no es raro que los funcionarios locales y estatales lleven a agencias federales a los tribunales para obtener alivio. En 1969, Milton Kotler pensó que podía detectar un movimiento —incluso

81. Banfield, *The Unheavenly City Revisited*, p. 7.

esperaba que fuera una “revolución” — que liberaría incluso a los barrios de la dominación imperial de los poderes del centro, pues la pasión por la libertad del control central se estaba extendiendo tan poderosamente.⁸² Pero esa revolución nunca ocurrió, ya que los electorados locales no han estado dispuestos a enviar su dinero a Washington sin recibir de la misma fuente los impuestos pagados por otros ciudadanos. Y al recibir dinero aceptan cadenas, incluso en aquellos programas que declaradamente no tienen ninguna. Kotler parecía darse cuenta de que su visión tenía pocas posibilidades de cumplirse ya que presentaba un escenario alternativo, uno en el que el gobierno local estaría completamente burocratizado bajo el control federal. “Pero esto sería... la abolición de la autonomía municipal”.⁸³ No hace falta decir que hay poca motivación para que los funcionarios en Washington inicien la revolución para repartir el poder que los políticos locales no desean exigir.⁸⁴

La familia bajo ataque

Uno de los principales baluartes contra la atomización y la tiranía es la familia, que por lo tanto es blanco de aquellos que idolatran al Estado. Ellen Richards, quien fundó la profesión de trabajo social moderno, trataba a los niños como activos sociales sobre los cuales el Estado amablemente permite a los padres ejercer mayordomía. “En la república social, el niño como futuro ciudadano es un activo del Estado, no propiedad

82. Milton Kotler, *Neighborhood Government: The Local Foundations of Political Life* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), pp. x-xiii.

83. *Ibid.*, p. 26. La visión de Kotler es defectuosa aún más en que quiere que sus vecindarios autónomos ejerzan el mismo tipo de dominio igualitario que marca la política federal, con toda una panoplia de controles económicos. *Ibid.*, p. 56. Nisbet, *Twilight of Authority*, p. 246, señala que el impulso de descentralizar puede ser conservador (Burke) o radical (Proudhon, Kropotkin). En cualquier caso, “hay un énfasis idéntico en los valores de localismo, regionalismo, asociación voluntaria, descentralización de la autoridad, y también un miedo idéntico al Estado político, ya sea de carácter monárquico o republicano”.

84. Una excepción es el senador estadounidense Mark Hatfield, quien aboga por la descentralización para que el gobierno federal ceda poderes a los gobiernos vecinales y comunitarios. Véase Mark O. Hatfield, *Between a Rock and a Hard Place* (Waco, Tex.: Word, 1976), pp.178 sigs.

de sus padres. Por lo tanto, su bienestar es una preocupación directa del Estado".⁸⁵ En su revisión de la literatura de ciencias sociales sobre el tema, Christopher Lasch descubrió que los autores académicos tienden a apoyar el proceso que pone a la familia bajo el dominio de las instituciones públicas. Los sociólogos siguieron a Emile Durkheim al ver a la *sociedad* como la entidad que sustituye a la familia. Era natural que practicantes de diversos tipos adoptaran la misma perspectiva. Para los educadores y los reformadores sociales, la familia era un obstáculo para lo que pensaban que era el progreso social, y muchos de ellos querían que el Estado asumiera el papel de la familia en la crianza de los hijos. Cuando se establecieron tribunales de menores, fue para servir como protector de los hijos en contra de sus padres.⁸⁶ Christopher Jencks no está contento de que la escuela sea incapaz de superar la influencia de la familia al resistir la doctrina igualitaria. Él piensa que la respuesta puede estar en transformar las escuelas para que funcionen como familias.⁸⁷

Todo esto significa que el Estado se convierte en el ejecutor de la virtud en la familia. Protege a los niños contra sus padres, enseñando a los ciudadanos que su verdadera seguridad se encuentra en cambio en los burócratas del gobierno. Esto repite el supuesto detrás de la práctica nazi de inducir a los niños a informar las infracciones de sus padres al Estado: el Estado es una mayor lealtad que la familia. Nos estamos acercando a los excesos del modelo sueco, en el que la dirección de asuntos sociales puede emitir órdenes para quitarle cualquier hijo a su padre para ser criado donde la dirección lo considere oportuno. Los funcionarios tienen el poder de ingresar a cualquier hogar a voluntad para investigar las condiciones. Pueden ordenar a la policía que traslade a los niños por

85. Ellen H. Richards, *Euthenics: The Science of Controllable Environment* (Boston: Whitcomb and Barrows, 1910), p. 133, citado en Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (Nueva York: Norton, 1978), p. 155. Lasch aquí cita a muchos expertos adicionales para señalar que el Estado, y no los padres, es la autoridad final con respecto a los hijos.

86. Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged* (Nueva York: Basic Books, 1977), pp. 13 sigs., 103, 117.

87. Christopher Jencks, *et al.*, *Inequality: A Reassessment of the Effect of Family and Schooling in America* (Nueva York: Basic Books, 1972), pp. 255 sigs.

la fuerza y sin orden judicial. En 1968, se lo hicieron a veintiún mil niños. Estas no son acciones de lunáticos, sino que se desprenden lógicamente de la idea de que el Estado es el señor de todo y no tolera rivales. También es un dios celoso. Cuando dicha concepción gobierna, la familia es, como lo dijo Daniel Berrigan, un “blanco fácil para el Estado”.⁸⁸

El ataque a la resistencia económica contra el Estado

Gran parte de la hostilidad hacia la riqueza privada proviene del mismo impulso: el odio a su capacidad para aislar al ciudadano de la voluntad del Estado. El dinero potencia la resistencia; le da a uno la capacidad de comprar algunas monedas de oro, por ejemplo, y así mantener una medida de independencia del monopolio monetario del Estado; enviar niños a una escuela privada y evitar el lavado de cerebro del monopolio de la educación pública; abrir una cuenta bancaria extranjera y proporcionarse protección contra esquemas de confiscación legal. La propaganda que alega la inmoralidad de la riqueza heredada también es un reflejo del ataque a la familia. Antes de caer en el olvido noumenal, Charles Reich escribió que la propiedad privada “protege el problemático límite entre el hombre individual y el Estado”, pero que hay una nueva riqueza que la ha reemplazado, una dispensada en innumerables formas por el Estado. Cada vez más, por lo tanto, “los estadounidenses viven de la generosidad del gobierno —asignada por este en sus propios términos— en manos de los destinatarios sujetos a condiciones que expresan ‘el interés público’.”⁸⁹ Las personas que se describen así tienen más probabilidades de ser servidores de las autoridades que aquellas que se ganan la vida dando valor a los ciudadanos particulares que premian lo que tienen que ofrecer.

Las grandes empresas a menudo se dice que son el enemigo del gobierno, pero eso es muy engañoso. Los barones ladrones eran ladrones

88. Citado en Garry Wills, *Bare Ruined Choirs: Doubt, Prophecy, and Radical Religion* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1972), p. 228. Sobre este tema véase Onalee McGraw, *The Family, Feminism and the Therapeutic State* (Washington, D. C.: The Heritage Foundation, 1980).

89. Charles Reich, “The New Property”, *The Public Interest*, primavera de 1966, citado en Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, p. 362.

porque compraban legislaturas para promover sus intereses económicos a expensas de los competidores y clientes. Fundamental para el nuevo nacionalismo era el odio hacia el ideal jeffersoniano de pequeñas empresas que competían entre sí, un modelo descentralizado que mejoraba la preservación de la libertad. En cambio, abogaba por el uso de preocupaciones industriales gigantes, con sus eficiencias de escala y su potencial para cambiar el panorama social de la nación. El interés público estaría protegido porque el poder del Estado supervisaría todo el asunto. Como el magnate Frank Munsey se lo explicó al viejo Rough Rider después de que dejó el cargo:

...el Estado tiene que... asumir una tutela más parental de las personas... en sus inversiones, sus ahorros, su aplicación de la conservación. Necesitan aliento, la mano sustentadora y guía del Estado. Necesitan el sistema alemán para ayudarlos a ahorrar dinero para su vejez. Es el trabajo del Estado pensar por la gente y planear para la gente: enseñarles cómo hacer, qué hacer y sostenerlos en el hacer.⁹⁰

En la década de 1920, supuestamente el apogeo del liberalismo económico, no menos que después de que comenzara el New Deal, los defensores de las grandes empresas permanecieron en control del Estado y se aseguraron de que sus intereses se sirvieran por encima de todo. Algunos de los reformadores que pensaban que el país colapsaría sin la dominación federal estaban consternados porque no podían encontrar manera de dar poder al Estado sin al mismo tiempo dárselo a los intereses corporativos que detestaban. “Ves el dilema en el que me encuentro”, escribió el erudito literario Vernon Louis Parrington a un amigo. “Debemos tener un Estado político lo suficientemente poderoso como para lidiar con la riqueza corporativa, pero ¿cómo vamos a evitar que ese Estado con su poder en aumento sea capturado por la fuerza que queremos que controle?” Mientras pensaba que la salvación podía encontrarse en el Estado, no podía encontrar salida a su dilema, ya que aumentar el poder del Estado es crear un premio de gran valor, por el que vale la pena luchar,

90. Citado en Goldman, *Rendezvous With Destiny*, pp. 160 sigs.

y asegurar que vaya a las personas que son capaces de movilizar riqueza, o propaganda, o el poder de la envidia masiva para cumplir su voluntad tomando las riendas del gobierno.

Aunque extrajo las inferencias equivocadas, Galbraith tenía toda la razón al señalar las múltiples formas en que los funcionarios corporativos y estatales interactúan en beneficio de ambos.⁹¹ Esto es ilustrado por el plan Swope, ideado por el jefe de General Electric durante la depresión. Pidió la cartelización obligatoria de las grandes empresas, utilizando la asociación comercial como base para la regulación, los controles de precios y la determinación federal de las prácticas comerciales. El gobierno federal ejercería una dominación completa sobre la industria. La Cámara de Comercio de los Estados Unidos respaldó este plan, y el presidente de la Asociación Nacional de Fabricantes quiso ir más allá e incluir también a empresas con menos de cincuenta empleados. Virgil Jordan, economista de la Junta Consultiva Industrial Nacional, dijo que los empresarios estadounidenses estaban listos para un “Mussolini económico”.⁹²

Por lo tanto, las grandes empresas y el gran gobierno no son enemigos, sino amigos, parásitos que se alimentan de las mismas víctimas. Cuando predijeron el fracaso del programa “voluntario” de estabilización de precios salariales del presidente Carter, los editores del *Wall Street Journal* expresaron su sorpresa de que tantos ejecutivos prominentes lo apoyaran. Entre las quejas registradas contra la posición del periódico estaba la del presidente de General Motors, T. A. Murphy, quien escribió varias cartas mordaces al editor defendiendo a la corporación contra tales críticas. La única característica desconcertante en este episodio fue que el *Journal* debería haberse sorprendido de que una política federal destructiva fuese

91. Galbraith, *The New Industrial State*, caps. 26 y 27. Cp. Garry Wills, *Confessions of a Conservative* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1979), p. 125: “Nada es más ridículo que el gran hombre de negocios que se lamenta por el poder del gobierno. Él le dio ese poder, y lo usa a diario. Los negocios y el gobierno crecieron juntos, con los negocios guiando el camino. Se expandieron por colusión, no por competencia”.

92. Murray N. Rothbard, *America's Great Depression*, 2da ed. (Los Angeles: Nash, 1972), pp 245-48.

adoptada por las grandes empresas, ya que era simplemente la continuación de un patrón de más de un siglo de antigüedad.

Los políticos conocidos por la calidez con la que respaldan las intervenciones estatales ahora hablan de una asociación entre las empresas y el gobierno como una forma de “reindustrializar” la nación. No les faltarán voluntarios corporativos para este movimiento, ya que las corporaciones y los ejecutivos que lo acompañan pueden esperar ser recompensados adecuadamente. El potencial de obras inútiles financiadas por los contribuyentes es prácticamente ilimitado. A principios del siglo XX, Italia fue pionera en una concepción similar del Estado corporativo y lo llamó fascismo.

Independientemente de lo que las democracias sociales hagan al sistema económico, todos sus males se colocan a la puerta del capitalismo. Jeremy Seabrook informa con simpatía la queja de un administrador de tiendas británico: “Creo que el Estado de bienestar es un concepto maravilloso, pero como cualquier otra cosa se deforma bajo el capitalismo”.⁹³ Los antiguos socialistas que esperaban con gran anticipación el día en que vendría el socialismo ahora están amargados y desilusionados por el desorden en el que se ha convertido la vida. La Gran Bretaña socialista, con una panoplia completa de servicios de bienestar, con casi el 60 por ciento de su PNB en manos del Estado, es algo odioso para ellos. En manos de burócratas, con la riqueza de la nación destruida como solo el socialismo y la guerra pueden hacerlo, nadie la defiende en su estado actual. Pero los socialistas culpan al *capitalismo* por lo que le ha sucedido a su sueño.

Tales errores dejan ver la enfermedad común de confundir etiquetas con las propiedades que se dice que describen. Irving Kristal, un líder de los neoconservadores, cuyas críticas devastadoras a la socialdemocracia se encuentran entre las más valiosas de los comentarios políticos actuales que poseemos, cree que la solución es crear un Estado de bienestar conservador como lo hizo Bismarck. Copiaría a los liberales dando folletos a

93. Jeremy Seabrook, *What Went Wrong? Why Hasn't Having More Made People Happier?* (Nueva York: Pantheon Books, 1978), p. 192.

partidarios naturales, personas mayores, pequeños hombres de negocios, propietarios de viviendas, en lugar de ser parsimonioso. El inventor de las leyes de Parkinson del comportamiento burocrático piensa que la respuesta a las confusiones del socialismo es el espíritu del nacionalismo. Hace un llamamiento a un “propósito nacional excesivo; uno para el cual la gente podría estar dispuesta a dar sus vidas”.⁹⁴ Así, Parkinson critica las políticas estatistas, pero diseña una solución que hace que la política estatal sea más importante que la vida misma. En medio de cientos de páginas que muestran que el estatismo destruye la libertad, Karl Popper dice que realmente no es tan malo después de todo, siempre que adopte la forma de “ingeniería gradual” en lugar de reformas planificadas importantes y siempre que las limitaciones a la libertad se impongan con igualdad.⁹⁵

Garry Wills, en un libro titulado *Confessions of a Conservative* (Confesiones de un conservador), pide medicina socializada, sostiene que solo la Administración de Alimentos y Medicamentos nos permite tener alimentos saludables, y argumenta que una burocracia en rápida expansión es saludable porque “quiere compartir sus privilegios”. No es de extrañar que Wills piense que la derecha estadounidense es “una alianza causada por un espantajo común: ‘el estatismo’”. Eso es como decir que el Pacto Stalin-Hitler fue una alianza causada por un espantajo común: los campos de concentración. George Will, columnista conservador incondicional, argumenta repetidamente que el gran gobierno es bueno, siendo padre sustituto de la sociedad. “El conservadurismo real requiere un gobierno fuerte”. Los conservadores de prácticamente todos los tipos, como Wills y Will, caen unos sobre otros exaltando las prerrogativas del ídolo Estado. Es por eso que cuando toman el poder de los partidos socialdemócratas declarados, como en Suecia, Gran Bretaña y los Estados Unidos, no hay cambios fundamentales. Van con la marea; un electorado que exige la propiedad de otras personas la obtendrá de su gobierno sin

94. C. Northcote Parkinson, *Left Luggage: A Caustic History of British Socialism from Marx to Wilson* (Boston: Houghton Mifflin, 1967), p. 200.

95. Popper, *Open Society and Its Enemies*, vol. 1, pp. 110, 157, 268, n. 4. Véase también Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, 2a ed. (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1960), pp. 59-67.

importar cómo se llame el partido en el poder. Hayek tenía razón, y sus críticos se equivocaron, al negar continuamente que alguna vez fuera conservador.

Libertad como vicio

Ya no se da por sentado, incluso en aquellos países donde ha florecido, que la libertad sea algo bueno. Erich Fromm enseñó que el protestantismo y el capitalismo aumentaron la libertad de los individuos, pero los alejaron de la sociedad, y por lo tanto los abandonaron al desconcierto y la inseguridad.⁹⁶ Mannheim quería proporcionar libertad en la sociedad planificada, pero solo dentro de ciertas esferas definidas que llamó “ciudadelas”. Fuera de las ciudadelas, los planificadores no pueden soportar ninguna interferencia de instituciones tales como la familia, la escuela o el empleo. ¿Dónde se trazan las líneas de la ciudadela? Eso también depende de la voluntad del planificador. Por lo tanto, la ciudadela, cuyo único propósito puede ser protegernos contra el planificador, es diseñada por el planificador. Eso es encargarle al zorro las disposiciones de seguridad del gallinero. Esta es la explicación de Mannheim sobre cómo se proporciona la libertad bajo la planificación central.

El politólogo Andrew Hacker tiene una perspectiva similar. Él está angustiado porque el pueblo estadounidense egoístamente le da de mala gana a su gobierno lo que este necesita para resolver todos sus problemas. Se niegan a ser guiados.

Si el gobierno ha de gobernar, debe ser capaz de decirle a la gente que debe dejar de hacer las cosas que están haciendo ahora; debe ser capaz de restringir las actividades y privilegios privados para que la sociedad sea más ordenada. El liderazgo no tiene sentido a menos que los ciudadanos estén dispuestos a seguir: sacrificar placeres individuales y aceptar redistribuciones en las que puedan ser perdedores. Para ser una nación,

96. Erich Fromm, *Escape from Freedom* (Nueva York: Holt, Rinehart, and Winston, 1963), p. 120.

en resumen, una sociedad debe tener una ciudadanía dispuesta a entregar una parte sustancial de su libertad a la autoridad pública.⁹⁷

Uno solo puede especular con consternación lo que alguien que pudiera escribir esas palabras en 1970 quiere decir con “ordenada”, “sacrificar”, “entregar” y “autoridad”. Tal vez contempló la visión de Sir Richard Acland, un miembro del parlamento y uno del grupo de socialistas alrededor del arzobispo Temple. Escribió que la comunidad y no el individuo debe asumir la responsabilidad de ganarse la vida, enviando a todos los haraganes a campos de trabajo. Hitler, concluyó Acland en 1941, “ha tropezado con... lo que en última instancia se requerirá de la humanidad”.⁹⁸

Si el planificador estatal tiene o no el compromiso de mantener una ciudadanía libre no importa mucho. Puede hacer promesas apasionadas (e incluso sinceras) para preservar las viejas libertades, pero está obligado a verse frustrado por ellas. No hay razón para esperar que la gente quiera lo que él ha planeado para ellos. La gente será beligerante, elevando sus deseos por encima de los de él. En realidad lo que quiere es un laboratorio, el antojo que impulsó al Frazier de *Walden dos*. Pero un laboratorio en el que los productos químicos, las ratas y los quemadores Bunsen le dicten las cosas al experimentador es una locura surrealista. Él tendrá que procurar el control. Puede comenzar siendo un demócrata, pero terminará como Fromm, Hacker y Acland. O será como John Dewey, quien continuó exaltando la libertad, pero la definió como poder.⁹⁹

La cuestión del totalitarismo

Una vez que se concede que los funcionarios estatales deben tener el derecho de determinar las esferas en las que pueden ejercer autoridad, o

97. Andrew Hacker, *The End of the American Era* (Nueva York: Atheneum, 1970), pp. 126-31, 217; cap. 6.

98. Sir Richard Acland, *The Forward March* (1941), citado por Hayek en *Road to Serfdom*, p. 212, n. 3.

99. John Dewey, “Liberty and Social Control”, *Social Frontier*, nov. 1935, p. 41, citado por Hayek en *The Constitution of Liberty*, p. 17.

que la libertad tiene su significado último en el poder, podemos preguntarnos dónde es probable que se trazarán las líneas en las democracias sociales. En los regímenes de partido único, la cuestión es irrelevante porque la presuposición dominante es que el Estado está debidamente a cargo de todo: el modelo totalitario. Pero donde la teoría aceptada *limita* el poder del Estado, y especialmente donde la competencia por el poder se considera legítima, inevitablemente es el caso de que la legitimidad de una acción u otra entrará en tela de juicio, y por lo tanto, el trazo de líneas es un problema perpetuo.

Debemos entender que el totalitarismo no se refiere a la gravedad del régimen, su propensión a utilizar herramientas tales como el terror y los campos de concentración, sino más bien al alcance de su competencia. Un régimen totalitario es aquel que busca controlar todos los aspectos de la vida comunal y traer la mayor cantidad posible de vida privada a la esfera de lo comunal.

Teniendo en cuenta esta pregunta en las primeras etapas del engrandecimiento del poder estatal, Walter Lippmann pensó que los devotos del colectivismo se estaban engañando al pensar que podrían evitar el absolutismo. El problema es que no hay nada en su concepción que proporcione un lugar para detenerse, salvo el totalitarismo. “Sus gustos y escrúpulos son los únicos controles sobre sus principios, que en sí mismos son absolutistas”.¹⁰⁰

El derecho sustantivo es totalitario por naturaleza porque está orientado teleológicamente, atraído por una visión de fines con respecto a la forma en que las personas viven, y busca imponer esa visión a los ciudadanos. No es una aberración, sino normal, que la ley khadi juzgue y regule lo que los ciudadanos pueden comer, qué medicamentos pueden tomar, qué riqueza pueden retener, qué riesgos se les permite correr y qué precios pueden pagar o recibir por bienes y servicios. Aquellos que abogan por el derecho sustantivo piensan que permitir a los ciudadanos tomar sus propias decisiones sobre tales asuntos es invitar a la destrucción.

100. Walter Lippmann, *An Inquiry Into the Principles of the Good Society* (Boston: Little, Brown, 1937), p. 52.

Hobbes dijo que el soberano debe tener el derecho de disponer de la propiedad del individuo porque negarle eso es arriesgarse a la disolución de la comunidad (pt. 2, cap. 29).

La socialdemocracia no puede distinguirse formalmente del totalitarismo, ya que no reconoce en principio ningún límite al ámbito de la supervisión estatal. Antes de que Mussolini se aliara con Hitler, tanto Franklin Roosevelt como Gunnar Myrdal fueron admiradores de lo que estaba logrando en Italia. El economista de la Universidad de Nueva York, Melvyn Krauss, analizó la Ley Nacional de Recuperación Industrial, declarada inconstitucional por la Corte Suprema en 1935, y encontró que sus disposiciones son prácticamente indistinguibles de las del estado corporativo fascista. En Suecia, el censo nacional requiere información personal considerable, no para una base de datos, sino para su inclusión en las computadoras del gobierno *por nombre*. Si una persona está desempleada, se le exige que diga por qué. Se mantiene un archivo central sobre todos los ciudadanos para el uso de las instituciones financieras, la policía y las oficinas gubernamentales.

Todo el sistema se autorrefuerza. Como dijo Bror Rexed, director general de la Dirección Sueca de Asuntos Sociales: “El bienestar social limita la acción política, porque nadie tolerará una amenaza para sus beneficios y el poder del Estado de Bienestar”. Daniel Moynihan nos dio una declaración increíblemente franca, tal vez porque aún no se había dado cuenta de lo mucho que tenía que ofrecer a su país en una capacidad política, de la medida en que el Estado democrático ejerce el control sobre sus ciudadanos. Hasta hace poco, la política, dice Moynihan, ha determinado quién obtiene qué, pero ahora ha ido más allá:

Se ha convertido en un proceso que también busca deliberadamente efectuar resultados tales como quién *piensa* qué, quién *actúa* cuándo, quién *vive* dónde, quién *siente* cómo. Que esta descripción no más que define una sociedad totalitaria es bastante obvio. Pero también ha llegado a caracterizar al gobierno democrático. *No me resisto a este desarrollo.*¹⁰¹

101. Moynihan, *Maximum Feasible Misunderstanding*, p. xiii. Énfasis añadido a la frase final solamente.

Cuando aparecen en las democracias sociales, las políticas de supremacía estatal se justifican por el bien de la sociedad y son contrastadas con el individualismo. Es decir, el Estado se confunde con la sociedad. Cuando se dice que la sociedad requiere algo, encontramos que el Estado tiene el derecho de lograrlo. Rexed lo dijo de esta manera: “Todo el entorno debe estar dispuesto para llevar a la comunidad al Estado de Bienestar”.¹⁰² Para Bell, el hogar público, que asume la función de gobierno es una entidad mística. No es exactamente el gobierno, ni un orden económico público, ni el hogar doméstico, es “anterior” a ellos y “directivo” sobre ellos. “Es la *polis* escrita”. Por lo tanto, no debemos ser dirigidos por un gobierno, al cual podríamos oponernos, sino por una regla que de alguna manera se identifica con toda la sociedad. Oponerse a tal regla, sin duda, sería arriesgar la identificación con lo que aquellos que crearon “newspeak” en 1984 llamaron la *propia vida*.

Si la perspectiva del totalitarismo parece desalentadora para las naciones que aún encuentran la libertad atractiva, se nos da a entender que, sin embargo, es la única alternativa a la catástrofe. Robert Heilbroner dice que estamos condenados a todos los desastres que la superpoblación puede traer si no nos entregamos a nosotros mismos, cuerpo y alma, a un gobierno de hierro. Si lo hacemos, sin embargo, eso traerá “la resurrección de la esperanza”. Para la mayoría de las naciones capitalistas “es probable que la transformación requerida supere las capacidades de la democracia representativa”. En otras palabras, para salvarnos, los controladores tendrán que hacernos cosas con las que no estaremos de acuerdo voluntariamente. Todo el síndrome de “agotamiento de recursos” es una gran disculpa por el control totalitario sobre los ciudadanos.¹⁰³ “Supervivencia” es también la consigna del documento de 1980 *A Program for Survival* (Un programa de supervivencia), producido bajo la presidencia de Willy

102. Citado en Huntford, *The New Totalitarians*, p. 262.

103. Véase, por ejemplo, Donella Meadows *et al.*, *The Limits to Growth*, 2da ed. (Nueva York: Universe Books, 1974), pp. 163 sigs., 179 sigs., y *passim*. Raymond Aron, *In Defense of Decadent Europe*, trad. Stephen Cox (South Bend, Indiana.: Regnery/Gateway, 1979), p. 170, caracteriza el libro de Meadows, que registra los estudios encargados por el Club de Roma, como “una forma casi ideal de pseudo-ciencia”.

Brandt por los socialdemócratas europeos. Este grupo extendería el caos controlado de la socialdemocracia en todo el mundo para salvarnos.

La visión de unidad global

En los últimos años, la socialdemocracia ha llegado a la conclusión de que los problemas de la sociedad son tan graves que no pueden ser tratados por países individuales. Haciendo uso de la frase de Buckminster Fuller “tierra nave”, muchos teóricos concluyen que al tratar temas como la guerra, el agotamiento de recursos, la contaminación, el hambre y la superpoblación —la “problématique mundial”—, los seres humanos deben actuar como una sola entidad en lugar de fragmentar sus acciones en esfuerzos competitivos o descoordinados.¹⁰⁴

El período de entreguerras fue un momento fructífero para las teorías de la soberanía supranacional. La Primera Guerra Mundial había causado una devastación sin precedentes, y las rivalidades de los años veinte y treinta, junto con el fortalecimiento de los regímenes represivos y expansionistas de la izquierda y la derecha, hicieron parecer que una repetición estaba a la vista. En ese contexto, Nicolás Berdiaev pidió que los estados nacionales siguieran siendo portadores de cultura, pasando gradualmente la soberanía a una federación mundial de grupos nacionales. Después de la guerra siguiente y la guerra fría después de ella, el Segundo Manifiesto Humanista dijo que la humanidad no sobreviviría sin “medidas audaces y osadas” que deberían incluir un sistema legal mundial con un gobierno federal que anulara todo el planeta. Otros querían una poderosa autoridad central que tomara decisiones a la que todas las controversias internacionales debían someterse para arbitraje. “No hay más que una forma segura de poner fin a la guerra”, escribió Freud en una carta a Einstein, “y es el establecimiento de común acuerdo de un control central que tendrá la última palabra en cada conflicto de intereses”.¹⁰⁵ Con motivo del trigésimo cuarto aniversario de la fundación

104. Véase, por ejemplo, Barbara Ward, *Spaceship Earth* (Nueva York: Columbia Univ. Press, 1966).

105. Citado en Karl Menninger, *What Ever Became of Sin?* (Nueva York: Hawthorn, 1973), p. 104.

de las Naciones Unidas en 1979, el Secretario General Kurt Waldheim preparó una declaración para su publicación en *The Reader's Digest* en la que describía a las Naciones Unidas como la salvación del mundo.

Uno de los más perceptivos y honestos de los que toman la posición de gobierno mundial es el comentarista francés Jean-Francois Revel, que quiere que los recursos mundiales sean compartidos por igual, pero dice que no se puede lograr nada, ni siquiera la supervivencia, sin el establecimiento de un solo poder gobernante.¹⁰⁶ Lewis Mumford no solo espera un gobierno mundial así, sino que dice que es “el destino de la humanidad”, agregando así el fatalismo historicista a las ya potentes atracciones de la unidad. Junto con tales expresiones ha habido un crescendo de ataques no solo a los excesos patrióticos, sino también a todas las expresiones de lealtad que elevan lo particular sobre lo universal.

En Toynbee tenemos un curioso ejemplo de temas contradictorios. Por un lado, denunció repetidamente los males “parroquiales” de la soberanía nacional, la cual retrató como la base de muchos de nuestros males. Exigió una autoridad supranacional, tal vez modelada en el sistema federal de los Estados Unidos, para facilitar que los estados nacionales renuncien a su soberanía.¹⁰⁷ Por otro lado, reconoció que la humanidad colectiva es un ídolo tanto como lo es el Estado nacional; pensó que el gobierno mundial probablemente estaría dominado por los Estados Unidos o la U. R. S. S.; y no creía que ese tipo de desarrollo traería paz, porque pensar así sería proporcionar una solución tecnológica a un problema teológico.¹⁰⁸

Una de las características recurrentes que Toynbee encontró en las civilizaciones en decadencia es su tendencia a formar estados universales, entidades que no se distinguen de la autoridad supranacional que

106. Jean-Francois Revel, *Without Marx or Jesus: The New American Revolution Has Begun*, trad. J. F. Bernard (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971); Jean-Francois Revel, *The Totalitarian Temptation* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977).

107. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, abreviado por D. C. Somervell, 2 vols. (Nueva York: Oxford Univ. Press, 1947, 57), vol. 1, pp. 317 sigs.; vol. 2, p. 276; Toynbee, *Reconsiderations*, vol. 12 de *A Study of History* (Nueva York: Oxford Univ. Press, 1961), p. 619; Toynbee, *Experiences* (Nueva York: Oxford Univ. Press, 1969), pp. 85, 377.

108. Toynbee, *A Study of History*, vol. 2, pp. 290 sigs., 315, 329.

él defendió para la civilización occidental. Además, el Estado universal normalmente se forma a partir de la guerra, que Toynbee describió repetidamente como el principal flagelo de la humanidad. Se funda, no en el apogeo de los poderes de la civilización, sino como un movimiento de arresto temporal, un “rally” en su decadencia; no es el verano, sino el veranillo de la sociedad. Es un “coma”. Toynbee pensó que las civilizaciones egipcia y sónica fueron sacrificadas a “una política oecuménica con una burocracia cada vez más parasitaria”. De la misma manera, la ortodoxia oriental se vio apretada por la camisa de fuerza de un Estado universal, impidiendo la elasticidad, la variedad y la experimentación.

La maravilla es que Toynbee como profeta fue capaz de abogar continuamente como la respuesta a nuestros problemas más graves por la institución que como historiador mostró tener defectos tan profundos. No abordó este dilema en sus trabajos publicados, y probablemente no pudo pensar en alternativas. Los males del Estado nacional le parecían tan graves que el Estado universal difícilmente podría evitar ser una mejora.

Tal vez no sea casualidad que las visiones de la unidad mundial resurjan al mismo tiempo que el panteísmo está disfrutando de un renacimiento tan poderoso. El nacionalismo floreció durante el período en que el fenomenalismo dominó, prestando a las particularidades una apariencia de verosimilitud que retuvo de la universalidad. La visión actual aparentemente marca un reverso, un retorno a la unidad idólatra que caracterizó el culto de la Torre de Babel (Gn 11:1-9).

Revel ve con rara claridad la avaricia y la estupidez de aquellos que gobiernan los estados-nación. Pero ¿por qué milagro espera que la especie, insuficientemente buena y sabia para gobernar las micro-jurisdicciones, obtenga una nueva naturaleza que les haga aptos para gobernar la macro-jurisdicción? El gobernante de este Estado mundial aparentemente debe ser un Abraham Lincoln. Pero si resultara ser un Stalin, fácil de imaginar cuando consideramos las identidades de aquellos que gobiernan los mini-estados del sistema actual, podría haber doscientos millones de muertos, en lugar de los veinte millones que de hecho perdieron la vida en la Unión Soviética. Leopold Kohr consideró que la gran ventaja

de las unidades pequeñas sobre las grandes era que la responsabilidad sería limitada si el nuevo orden demostraba ser perjudicial, como suele suceder. “¿Qué habría pasado si Hitler hubiera tenido éxito en el putsch de Múnich”, se preguntó, “y se hubiera convertido en un pequeño tirano en Baviera”.¹⁰⁹

Niebuhr pensó que había al menos dos falacias en los argumentos que había escuchado a favor de un mundo unido. La primera es que nunca hay suficientes perspectivas comunes como para hacerlos posibles, y la segunda es que la creación de nuevas instituciones nunca es adecuada para servir como fuerza integradora. Lo que algunas personas consideran anarquía mundial, creía que era preferible al totalitarismo mundial.¹¹⁰

La nacionalidad del estatismo

Una de las barreras para comprender los peligros del engrandecimiento del poder estatal es la idea de que independientemente de que uno pueda lamentar la pérdida de la libertad, deberá soportarla para obtener beneficios del Estado que de otra manera no se pueden encontrar. Con toda la evidencia de lo contrario, las personas todavía están persuadidas de que si el poder del Estado disminuye, la sociedad caerá en desorden y anarquía. Galbraith, por ejemplo, cree que los países pobres están en desventaja en parte porque carecen de suficientes administradores para ocupar cargos en los ministerios gubernamentales y, por lo tanto, se ven obligados a depender del mercado. Sin embargo, algunos países pobres, incluida la India, donde Galbraith fue embajador de los Estados Unidos, están invadidos por graduados universitarios, muchos con títulos de Occidente, incapaces de encontrar empleo en consonancia con su formación. Y en

109. Leopold Kohr, *The Breakdown of Nations* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1957), p. 70.

110. Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and World Problems* (Nueva York: Scribner's, 1953), ch. 2. Véase también Niebuhr, *The Illusion of World Government* (Whitestone, N.Y.: The Graphics Group, 1949), p. 5, donde toma la posición de que la suposición básica del movimiento del gobierno mundial es que la conveniencia de tal orden mundial demuestra su posibilidad. Esta es una reimpresión de un artículo en *Foreign Affairs*, abril de 1949.

otro lugar Galbraith describió el esfuerzo de dirigir a toda la sociedad desde el gobierno central como quizás “el experimento más uniformemente triste de países que buscan el desarrollo económico”. Son solo los efectos cegadores de un dogma falso los que impiden que la gente vea que el mismo esfuerzo en las naciones ricas de Occidente es igualmente triste.

Los resultados económicos de la dirección centralizada deben, en razón de la misma dirección centralizada, serán necesariamente desfavorables, porque el sistema es formalmente irracional. Sustituye las preferencias de los planificadores centrales por las estimaciones basadas en un sistema de precios que refleja tanto la oferta como la demanda. El sistema ignora la información contenida en miles de millones de decisiones en toda la economía, información que finalmente se pone a disposición de todos en forma de precio, porque la voluntad del planificador reemplaza la acción del mercado, erradicando de la economía el uso racional de la información de oferta y demanda proporcionada por las fluctuaciones de los precios. Max Weber y Ludwig von Mises llegaron a esta conclusión de forma independiente, y la discutieron juntos poco antes de la muerte de Weber.¹¹¹ En 1982, Frank Morris, presidente del Banco de la Reserva Federal de Boston, admitió a regañadientes en un discurso que el Sistema de la Reserva Federal no podía medir con suficiente precisión un factor tan básico como la oferta monetaria de la nación.

A pesar de toda la evidencia presentada por eruditos revisionistas recientes de que el presidente Hoover instituyó lo que equivalía a un New Deal antes del tiempo del presidente Roosevelt, y que el control del gobierno *causó* la depresión, los apologistas del Estado todavía usan la década de 1930 para argumentar que un Estado poderoso es necesario para salvarnos de tales eventos. Joseph Schumpeter pensó que era completamente evidente que el New Deal inhibió la recuperación de la

111. Gary North, “Max Weber: Rationalism, Irrationalism and the Bureaucratic Cage”, *Foundations of Christian Scholarship: Essays in the Van Til Perspective*, ed. Gary North (Vallecito, Calif.: Ross House, 1976), pp. 143 sigs. North tiene una buena discusión y una considerable ayuda bibliográfica sobre esta cuestión.

depresión, algo que “el New Dealer más ardiente debe *y también puede* admitir”.¹¹²

La sacralización del poder

Cuando Jesús habló acerca de que la verdad hace que los hombres sean libres (Jn 8:32), fue en el contexto de la fe y el discipulado y no tenía nada que ver con las razones por las que estas palabras están inscritas en los dinteles de las bibliotecas estadounidenses del siglo xx. La libertad cristiana nace de la separación de la creación y del Creador; del repudio de un demiurgo que sujeta al hombre al fundamento de su ser; del rechazo de los determinismos y de la afirmación de la responsabilidad; y de las limitaciones al César, la declaración de que es una criatura y la eliminación del estatus divino que continuamente busca adquirir. La libertad cristiana se basa en el fundamento de que la responsabilidad del hombre hacia Dios no puede verse abreviada o comprometida por lealtades menores. Esta es la convicción que hizo posible que Pedro dijera que obedecería a Dios en lugar de al hombre, y por lo tanto relativiza contra todos los poderes humanos. Cuando la lealtad a Dios desaparece, ya no hay una barrera para un Estado omnicompetente. La socialdemocracia hace que la sociedad dependa cada vez más del Estado para su sustento continuo,

112. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 5ta ed. (Londres: George Allen & Unwin, 1976), p. 64 sigs. Schumpeter continúa: “Por mi parte, no sé cómo sería posible explicar de otra manera el hecho de que este país que tuvo la mejor oportunidad de recuperarse rápidamente fue precisamente el que experimentó la recuperación más insatisfactoria”. Para un relato de la depresión que documenta esta tesis, ver Murray N. Rothbard, *America’s Great Depression*, 2da ed. (Los Angeles: Nash, 1972). Rothbard demuestra la fluctuación en la oferta monetaria que causó la expansión de los años veinte, seguida de la contracción de la próxima década que la Junta de la Reserva Federal no pudo revertir; el “Hoover New Deal”; el repudio de *laissez-faire* mucho antes de la elección de 1932; y el fracaso de todos los esfuerzos de la administración Roosevelt para poner fin a la depresión. Para una apreciación de los méritos de las posiciones respectivas uno debería comparar el libro de Rothbard con la postura flácida de Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Vital Center: The Politics of Freedom* (Boston: Houghton Mifflin, Sentry, 1962 [1949]).

consolidando así su esclavitud. Esa es la sabiduría en la definición de Chesterton de un despotismo como una “democracia cansada”.¹¹³

Daniel Bell ha dicho que la cuestión central que tenemos ante nosotros es si, con el repudio de la sociedad a la fe cristiana, la cultura puede proporcionar suficiente cohesión para evitar la desintegración. Su respuesta es que el Estado toma el lugar de la tradición religiosa descartada. Pero eso no puede suceder, dice Ellul, hasta que se transforma en un objeto de culto. “No es el Estado el que nos esclaviza, ni siquiera un Estado policial centralizado. Es su transfiguración sacra... lo que nos hace dirigir nuestro culto a este conglomerado de oficios”.¹¹⁴ La Ilustración preparó el camino para una manifestación de esta adoración, dirigida hacia la nación con sus dependencias de bandera, ejército, himno y gloria nacional. Eso ahora ha sido desplazado por el Estado con su ética humanitaria, su marco de trabajo burocrático, su función como símbolo de las aspiraciones de la humanidad. El Estado ahora cumple la función cúllica. Los estudios de J. L. Talmon sobre mesianismo secular lo revelan claramente. “...todas las tendencias mesiánicas consideran el cristianismo... como el archienemigo. De hecho, se proclamaban triunfalmente sustitutos de este. Su propio mensaje de salvación era absolutamente incompatible con la doctrina cristiana básica... y su negación del poder del hombre para alcanzar la salvación por sus propios esfuerzos”.¹¹⁵ La redistribución toma su significado central de esta función de culto. El Estado da y el Estado quita. Sea el nombre del Estado bendito.

113. G. K. Chesterton, *Everlasting Man* (Nueva York: Dodd, Mead, 1926), p. 50.

114. Ellul, *New Demons*, pp. 206 sigs.

115. J. L. Talmon, *Political Messianism*, p. 25; cp. *Ibid.*, p. 506: “Cada uno de los pensadores mesiánicos expresó la solemne convicción de que su mensaje estaba destinado a suplantar la dispensación cristiana, deshacer la maldad que la religión había engendrado... y por así decirlo, comenzar la historia en su curso real”. También Nisbet, *Twilight of Authority*, p. 88: “La descristianización de los jacobinos en el apogeo de la Revolución francesa, como el posterior ataque bolchevique a la ortodoxia tradicional, brotó de una comprensión bien fundada de que el poder puede llegar a ser verdaderamente absoluto solo cuando se ha desplazado una religión institucional autónoma y ha sido sucedida por un gobierno cada vez más sacralizado”.

Con casi brusca honestidad en su ficción ausente de su escritura filosófica, Skinner muestra claramente que entiende su misión de ser portador de la salvación. Él hace que Frazier comente sobre su obra como fundador y líder de Walden Dos, imitando la evaluación de Dios de la Creación en Génesis. “Miro mi obra y, he aquí, es buena”. Mientras dice esto, está acostado de espaldas, con los brazos extendidos hacia un lado, con las piernas rectas pero cruzadas en los tobillos, con la cabeza inclinada hacia un lado, imitando la postura de la crucifixión. Burris se sorprende al darse cuenta de que se parece a Cristo. En respuesta a la pregunta de Burris, Frazier se niega a admitir que su poder sea menor que el de Dios. Más adelante, dice: “Me gusta jugar a ser Dios”. Karl Barth vio estas visiones megalómanas de poder como sueños teocráticos que son desacreditados “cuando descubrimos que es el Diablo quien se acerca a Jesús y le ofrece todos los Reinos de este mundo”.¹¹⁶

Son esas pretensiones de divinidad, conscientes o no, las que hacen que la expansión del poder estatal sea tan perniciosa. La impaciencia con la influencia restrictiva de la Constitución y la voluntad del Congreso y los tribunales de anular sus restricciones a través de “interpretaciones”, revelan el impulso khadi, el deseo de ejercer plena autonomía y así dominar las vidas de los ciudadanos. No hay mejor definición de anarquía, aunque las personas que actúan así lo hacen a través de los estatutos y el aparato legal. La única defensa contra esta idolatría, como ha dicho Jacques Maritain, es la profanación neotestamentaria del César, la cual actúa “despojando al Estado de toda pretensión sagrada”.¹¹⁷

En su defensa del liberalismo clásico, Lippmann escribió que aquellos que insisten en la expansión del poder estatal lo hacen porque tienen una doctrina de que la miseria y el desorden pueden ser rectificadas por compulsión, de que la felicidad proviene del Estado. Cuando la aplicación de ese principio produce un mayor desorden, no abandonan la doctrina, sino que piden que se intensifique su aplicación, ya que no tienen nada más que recomendar. Su irracionalidad es ejemplificada por

116. Barth, *Epistle to the Romans*, p. 407, citado en Voigt, *Unto Caesar*, pp. 186 sigs.

117. Jacques Maritain, *Christianity and Democracy* (Londres: Geoffrey Bles, 1945), p. 24.

Niebuhr, quien exaltó al Estado incluso admitiendo que era una “nueva ilusión” que “la vida colectiva de la humanidad puede lograr una justicia perfecta”. Solo la locura generada por esta ilusión, pensó, podría producir suficiente energía para barrer las injusticias del viejo orden. Reconoció que la ilusión era peligrosa porque fomentaba “fanatismos terribles”, pero pensó que podría ser puesta bajo el control de la razón.¹¹⁸ Niebuhr, de todas las personas, debería haber sabido que las ilusiones fanáticas no son susceptibles a la corrección de la razón, especialmente cuando son impulsadas por la idolatría. La locura de la sociedad puede ser juzgada por la identidad de los fanáticos, que resultan ser personas respetables del grupo gobernante y no figuras sombrías con túnicas. Nos dicen que “todas las asociaciones humanas se llevan a cabo con un interés público”,¹¹⁹ negando así la existencia de acción humana que se pueda llamar privada. Ellos piensan que solo la obediencia a los poderes políticos puede salvarnos, y vamos a hacerlo porque anhelamos líderes fuertes como un bebé anhela padres fuertes.¹²⁰ Y predicen que el sistema económico se convertirá “en un brazo separado y autónomo del estado”.¹²¹ Y así lo haremos todos, excepto que encontraremos que las armas del Estado ya no poseen nada que pueda llamarse desapego y autonomía. Ese es el espíritu que anima la afirmación del senador Moynihan de que él no se resiste al desarrollo del totalitarismo en los Estados Unidos.

La ortodoxia estatista actual es de idealismo reaccionario, buscando devolvernos a una forma particularmente virulenta de mercantilismo de la cual la Revolución Americana tenía la intención de liberarnos. Su maldad especial proviene de su idolatría. Por ahora el Estado no es solo un medio para la acumulación de poder y riqueza, sino también un medio de salvación, la esperanza mesiánica, el libertador de la humanidad.

El estatismo moderno es el remanente agriado de la idea de la Ilustración del progreso inevitable. Esta miserable ruina, que una vez anunció con

118. Niebuhr, *Moral Man in Immoral Society*, p. 277.

119. John Dewey, *A Common Faith* (New Haven: Yale Univ. Press, 1934), p. 80.

120. Heilbroner, *Inquiry into the Human Prospect*, pp. 102-10.

121. Galbraith, *The New Industrial State*, p. 399.

alegría la llegada de la versión secular del reino de Dios, ahora emite silbidos roncros afirmando que si lo adoramos recibiremos la salvación de la extinción. El peligro no debe tomarse a la ligera. Por decrépito que esté, con un registro de incompetencia fatua, deshonestidad, irracionalidad y represión sangrienta casi más allá de toda descripción, el estatismo, sin embargo, cuenta con un ejército de adherentes fanáticos. Devotos ignorantes o hipócritas astutos y cínicos le dan poder y, equipados con tecnologías modernas, lo convierten en un enemigo feroz e implacable.