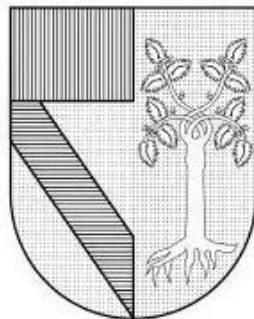


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“LA DERECHA COMO CONJUNTO DE FAMILIAS DOCTRINARIAS.
UN RECORRIDO POR SU PENSAMIENTO POLÍTICO”

TESIS

QUE PRESENTA

FERNANDO RODRÍGUEZ DOVAL

PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN

Índice

Introducción	5
Capítulo 1. La derecha como concepto. Un recorrido histórico y una aproximación teórica	11
1. Los orígenes de la modernidad y sus rasgos característicos	12
1.1 <i>El Renacimiento, el descubrimiento de América y la reforma protestante</i>	14
1.2 <i>Rasgos característicos de la modernidad</i>	19
2. El Antiguo Régimen, la Ilustración y la revolución francesa	22
2.1 <i>El modelo político y social del Antiguo Régimen</i>	22
2.2 <i>La Ilustración</i>	24
2.3 <i>La independencia de los Estados Unidos y la revolución francesa</i>	27
3. La izquierda y la derecha frente al nuevo orden	30
4. Las ideologías políticas	33
5. La derecha como categoría política e ideológica	36
5.1 <i>Las familias de la derecha</i>	40
Capítulo 2. La familia conservadora	44
1. ¿Qué es el conservadurismo?	44
2. Los orígenes históricos del conservadurismo	50
2.1 <i>Edmund Burke y su crítica a la revolución francesa</i>	51
2.2 <i>Los conservadores franceses</i>	55
2.3 <i>Los conservadores españoles decimonónicos: entre el moderantismo y el tradicionalismo</i>	61
2.4 <i>Lucas Alamán y la propuesta conservadora en México</i>	66
2.5 <i>Carl Schmitt: ¿un autoritarismo conservador?</i>	70

3. El conservadurismo anglosajón contemporáneo	72
3.1 <i>Russell Kirk: la revolución conservadora al poder</i>	73
3.2 <i>Michael Oakeshott o el conservadurismo escéptico</i>	77
3.3 <i>El conservadurismo estético de Roger Scruton</i>	80
4. El conservadurismo y la derecha	83
Capítulo 3. La familia liberal	87
1. ¿Qué es el liberalismo?	87
2. El liberalismo clásico	92
2.1 <i>John Locke y el liberalismo contractualista</i>	93
2.2 <i>Montesquieu y la separación de poderes</i>	96
2.3 <i>Alexis de Tocqueville o la democracia liberal</i>	98
2.4 <i>El individualismo libertario de John Stuart Mill</i>	101
3. El liberalismo económico	103
3.1 <i>Adam Smith y la “mano invisible”</i>	104
3.2 <i>La Escuela Austríaca: Mises y Hayek</i>	107
3.3 <i>La Escuela de Chicago</i>	112
4. El libertarismo	113
5. El liberalismo y la derecha	118
Capítulo 4. La familia humanista cristiana	125
1. ¿Qué es el humanismo cristiano?	125
1.1 <i>La dignidad humana</i>	129
1.2 <i>El bien común</i>	131
1.3 <i>La solidaridad</i>	132
1.4 <i>La subsidiariedad</i>	133

2. La doctrina social de la Iglesia católica	135
2.1 <i>León XIII y la Rerum Novarum</i>	136
2.2 <i>Pío XI y la Quadragesimo Anno</i>	139
2.3 <i>Juan XXIII y la Mater et Magistra y la Pacem in Terris</i>	141
2.4 <i>Pablo VI y la Populorum Progressio</i>	146
2.5 <i>Juan Pablo II y sus encíclicas sociales</i>	149
2.6 <i>Benedicto XVI y la Deus Caritas Est y la Caritas in Veritate</i>	156
2.7 <i>Francisco y la Evangelii Gaudium, la Laudato Si y la Fratelli Tutti</i>	161
3. El personalismo comunitario	167
4. El humanismo integral	173
5. El humanismo cívico	177
6. La Democracia Cristiana	180
7. El humanismo cristiano y la derecha	182
Capítulo 5. Otras familias minoritarias	187
1. ¿El fascismo?	188
2. El integrismo católico	193
3. La <i>Nouvelle Droite</i> francesa	199
4. El neoconservadurismo o los <i>neocons</i>	202
5. La derecha popular o el populismo de derecha	206
6. Las otras familias minoritarias de la derecha	213
Capítulo 6. Posmodernidad, izquierdas y derechas	215
1. La crisis de la modernidad y la reacción posmoderna	216
2. Izquierda y derecha, ¿una categorización vigente?	220
3. La nueva izquierda posmoderna	226

4. Posmodernidad y derecha	231
4.1 <i>El conservadurismo posmoderno</i>	232
4.2 <i>La perspectiva de la derecha liberal posmoderna</i>	237
4.3 <i>La respuesta del humanismo cristiano a la posmodernidad</i>	242
5. Las derechas en la posmodernidad	251
Conclusiones	253
Bibliografía	271

Introducción

La organización de la vida colectiva de las sociedades ha estado influida por las ideas de quienes las han gobernado. “Las ideas tienen consecuencias”, aseguró hace años el historiador estadounidense Richard Weaver.¹ Estudiar la historia del pensamiento político es una forma útil de entender los efectos prácticos de las ideas en el comportamiento humano.

A partir de la modernidad, y más aún, a partir de la revolución francesa y las revoluciones liberales del siglo XIX, diversas visiones del mundo, de la sociedad y del hombre se han confrontado en la disputa por el poder político en el mundo occidental. La lucha política ha sido también una lucha ideológica y cultural en la que los actores, movimientos y partidos han pretendido demostrar que sus ideas, creencias y doctrinas son preferibles y moralmente superiores a las del adversario.

En ese sentido, el eje de la discusión política en el mundo occidental se ha limitado, la mayor parte de las veces, a dos polos antagónicos y mutuamente excluyentes. Estos dos polos han recibido diversos nombres a lo largo del tiempo, dependiendo mucho de la historia y las líneas de conflicto sociológico existentes en cada país. Pero no cabe duda de que el binomio izquierda–derecha es el que más ha estado presente desde la segunda mitad del siglo XIX.

Ni la izquierda ni la derecha son esencias inmutables ni atemporales, mucho menos categorías ontológicas. De hecho, la izquierda y la derecha no existen en singular, sino en plural. Son posiciones políticas relacionales que incluyen diferentes tradiciones, doctrinas e ideologías, cada una de ellas con singularidades y particularidades. Sus contenidos, valores y principios han sido cambiantes y en el interior de cada una de estas categorías han subsistido varias familias que han compartido coincidencias, pero también diferencias.

¹ Richard Weaver, *Las ideas tienen consecuencias*, Madrid, El Buey Mudo, 2011.

En esta tesis, pretendemos dar respuesta a varias preguntas en torno a una de las categorías del binomio: las derechas. ¿Qué ideas defienden y han defendido? ¿Cuál ha sido su trayecto histórico? ¿En qué filosofías, corrientes de pensamiento y autores están inspiradas las ideas que defienden las derechas? ¿Cuáles son sus principales familias? ¿Cómo han influido las ideas de las derechas en la conformación de la mentalidad de las sociedades, sus instituciones y sus estructuras fundamentales? ¿Sigue siendo vigente el binomio izquierdas-derechas?

Al estudiar a las derechas nos encontramos con una dificultad que quizá no existe en el estudio de las izquierdas: las derechas rara vez se han reconocido como tales. No sólo eso, sino que el propio término *derecha* suele ir acompañado en no pocas ocasiones de una connotación peyorativa, ya que una exitosa propaganda política, elaborada precisamente por la izquierda a través de sus múltiples medios, ha asociado durante décadas a la derecha con el atraso, la antidemocracia, la limitación de derechos, la defensa de estructuras sociales anquilosadas e injustas, o la indiferencia frente a la desigualdad.

Hay estigmas y creencias acerca de las derechas que, por lo tanto, es conveniente confrontar desde una perspectiva científica, historiográfica, documental y filosófica.

En esta tesis consideramos que la derecha es una categoría histórica y relacional, no ontológica ni inmutable, que a lo largo del tiempo se ha conformado principal y predominantemente por tres familias doctrinales diferentes: el conservadurismo, el liberalismo, y el humanismo cristiano. Adicionalmente, han sido familias minoritarias de la derecha el fascismo, el integrismo católico, la *Nouvelle Droite* francesa, el neoconservadurismo, y el populismo de derecha.

A fin de probar la anterior hipótesis y de dar respuesta con argumentos analíticos a las preguntas planteadas, se revisó buena parte de la literatura disponible y se llevaron a cabo exploraciones conceptuales que nos permitieran delimitar el significado de los términos empleados. Se compararon infinidad de autores que enriquecieron con sus planteamientos esta investigación.

Por la temática en cuestión, se descartó desde un inicio la utilización de métodos cuantitativos o estudios de caso. La investigación tiene un enfoque eminentemente filosófico-humanista e interdisciplinar, concretamente de historia, filosofía y ciencia política.

Esta tesis está compuesta por siete capítulos.

En el primer capítulo, se hace una aproximación al concepto teórico de “la derecha”. Para ello se realiza un recorrido histórico a fin de tratar de explicar el nacimiento del binomio izquierda-derecha como consecuencia de la modernidad y, muy particularmente, de la Ilustración y las revoluciones –particularmente la francesa— que la sucedieron. Esta nueva realidad política y social fracturó profundamente a las sociedades occidentales, provocando el surgimiento de posiciones conservadoras y defensoras del Antiguo Régimen, y posiciones progresistas y revolucionarias que deseaban instaurar un nuevo orden. Estas posiciones formarán sistemas de pensamiento y creencias complejos, *ideologías*, que se convertirán en los ejes de la disputa política a partir de entonces. En este primer capítulo se enuncia la hipótesis que se probará a lo largo de la investigación: la derecha no es una esencia inmutable, ontológica y atemporal, sino cambiante, histórica y relacional, que alberga en su seno diferentes sensibilidades y corrientes de pensamiento que hemos denominado *familias*, siguiendo la taxonomía presente en la biología. Las tres principales familias de la derecha a lo largo del tiempo han sido la conservadora, la liberal y la humanista cristiana. En este capítulo recurrimos a autores como Jesús Ballesteros, Alejandro Llano, Carlos Castillo Peraza, Allen G. Debus, Max Weber, Mariano Fazio, Héctor Guiretti, Immanuel Kant, Nicolás Maquiavelo, José R. Ayllón, Gustavo Bueno, Norberto Bobbio y José Javier Esparza.

En el segundo capítulo hablamos de la familia *conservadora* de la derecha. Esta familia fue la primera en el tiempo y surgió como una reacción frente a los profundos cambios sociales impulsados a partir de la revolución francesa. La familia conservadora, a su vez, ha sido diversa. Ha contado con prominentes autores que han intentado sistematizar y encuadrar en un sistema teórico sus principales planteamientos, a veces contrarrevolucionarios, a veces escépticos. En este capítulo se analizan los principales: Edmund Burke, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Charles Maurras, Antonio Cánovas del Castillo, Juan Donoso Cortés, Lucas

Alamán, Carl Schmitt, Russell Kirk, Michael Oakeshott y Roger Scruton. Se hace una distinción entre el conservadurismo esencialista, es decir, aquel que considera que existen unos valores y unos principios intrínsecamente buenos y que es deseable conservar o incluso restaurar, y el conservadurismo procedimental, que es escéptico respecto al cambio y la ruptura en tanto que considera que las tradiciones —sin valorar en exceso su moralidad— han desempeñado una importante función en el desarrollo de las naciones.

En el tercer capítulo hablamos de la familia *liberal* de la derecha. El liberalismo es plural y diverso, pero, a pesar de sus orígenes ilustrados y hasta revolucionarios, una parte de él se integró a la derecha ante el enemigo común socialista y comunista. Es la familia de la derecha que más énfasis hace en la autonomía individual y en la desconfianza hacia el Estado y, en general, hacia cualquier ente colectivo. Su énfasis en la libertad económica y en el mercado ha sido una de sus principales aportaciones a la derecha. Hay una corriente en el liberalismo que en su radicalidad colinda incluso con el anarquismo: el libertarismo. Los autores liberales que aquí analizamos son John Locke, Montesquieu, Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, Adam Smith, Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Milton Friedmann, Ayn Rand, Murray Rothbard y Robert Nozick.

En el cuarto capítulo hablamos de la familia *humanista cristiana* de la derecha. Esta familia tiene cuatro principales fuentes teóricas: la doctrina social de la Iglesia, el personalismo comunitario, el humanismo integral y el humanismo cívico. En consecuencia, se analiza el pensamiento social de todos los papas de la Iglesia católica desde León XIII y hasta Francisco. Después, se profundiza en el pensamiento de Jacques Maritain, creador del humanismo trascendente, y de Alejandro Llano, autor principal del humanismo cívico. Finalmente, se hace una reflexión sobre la Democracia Cristiana, que ha sido una fuerza política con una presencia considerable en Europa y América Latina, y que está inspirada en los principios y valores del humanismo cristiano. La mayor parte de las veces, el humanismo cristiano ha caminado junto con la derecha, de ahí que se le considere una de sus principales familias; también, sin embargo, ha estado cercano a posiciones de izquierda en algunas coyunturas, fundamentalmente latinoamericanas.

En el quinto capítulo se hace un repaso de otras familias de la derecha que no han tenido la relevancia de las tres anteriores, pero que han estado presentes en diversas épocas y países. Son el fascismo, el integrismo católico, la *Nouvelle Droite* francesa, el neoconservadurismo de Estados Unidos, y la llamada derecha popular (o populismo de derecha). De algunas de ellas incluso podría haber dudas de si verdaderamente fueron familias de la derecha o no (como el fascismo o la *Nouvelle Droite*), ya que sus contenidos y planteamientos, en algunos casos, se encuentran en las antípodas de lo que históricamente han defendido las derechas. Las incluimos, sin embargo, por la influencia que sobre algunos líderes de este sector político llegaron a tener. En este capítulo repasamos las ideas de autores como Julio Meinvielle, Jean Ousset, Alain de Benoist, Irving Kristol, Ernesto Laclau y Agustín Laje.

En el sexto capítulo se reflexiona sobre la crisis de la modernidad y la llegada de la posmodernidad —o tardomodernidad o modernidad tardía— y la influencia que este cambio de época ha traído en el eje izquierda-derecha, el cual es una creación netamente moderna. Las derechas posmodernas han cambiado algunos de sus contenidos como consecuencia de las transformaciones culturales que se han vivido en Occidente lo cual, dicho sea de paso, refuerza nuestra hipótesis de que el concepto de *derecha* no es una esencia inmutable y atemporal, sino que ha evolucionado con el paso del tiempo. Las históricas familias de la derecha también han adaptado e incluso modificado algunos de sus planteamientos. Algunos de los autores que se revisarán en este capítulo son Zygmunt Bauman, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Gianni Vattimo, Gilles Lipovetsky, Gonzalo Fernández de la Mora, Norberto Bobbio, Francis Fukuyama, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Ricardo Dudda, Matthew McManus, Jordan Peterson, Cayetana Álvarez de Toledo, Helen Pluckrose, Jesús Ballesteros, Alejandro Llano, Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) y el papa Francisco.

Finalmente, hay un capítulo con las principales conclusiones de esta investigación. Ahí mencionamos los principales valores que, en términos generales, defiende la derecha como conjunto de familias doctrinarias. Establecemos las razones por las que consideramos que, a pesar de los cambios y transformaciones que ha vivido el mundo en las últimas décadas, aún tiene sentido utilizar el eje explicativo izquierda-derecha. Se habla también de lo que, a nuestro juicio, son los principales retos que enfrentan las distintas familias de la derecha en

aras de ser capaces de generar proyectos políticos atractivos para la ciudadanía. Se hace, finalmente, una propuesta programática para una derecha viable en el futuro, que sea capaz de hacer una síntesis de las distintas familias que la conforman.

Toda vez que las ideas tienen consecuencias, y las ideas políticas tienen consecuencias en la vida cotidiana de las personas, consideramos de enorme relevancia preguntarnos acerca de los contenidos que, históricamente, han dado cuerpo a la propuesta que las derechas han presentado en los países, así como las causas que han defendido y cómo éstas han tenido una influencia en la conformación de instituciones políticas en el mundo occidental. Esperemos que esta investigación abra nuevas inquietudes, plantee nuevas preguntas y brinde nuevos marcos analíticos para posteriores investigaciones de filosofía política e historia de las ideas e instituciones políticas y sociales.

Capítulo 1

La derecha como concepto. Un recorrido histórico y una aproximación teórica

El eje izquierda–derecha es probablemente el que más se utiliza para definir y explicar la disputa política en el mundo occidental. Una disputa que implica diversas visiones del mundo, de la sociedad y del ser humano, y a través de la cual los diferentes actores, movimientos y partidos pretenden demostrar que sus ideas, creencias y doctrinas son preferibles y moralmente superiores a las de sus adversarios.

Según este eje explicativo, en términos muy generales y simples, la izquierda serían aquellas posiciones políticas que dicen buscar transformaciones profundas –y en ocasiones, revolucionarias— a fin de alcanzar la plena emancipación del ser humano, así como la mayor igualdad social y económica entre los ciudadanos para así lograr el verdadero progreso de la humanidad; mientras que la derecha sería la posición de aquellos que consideran que existen valores y tradiciones –entre las que destacarían la familia, la religión y la nación— que es necesario conservar a fin de garantizar la plena libertad y el desarrollo integral de las personas.

Este binomio ha dado origen a diversas dicotomías políticas: igualdad de resultados *versus* igualdad de oportunidades, laicismo *versus* religiosidad, revolución *versus* reforma, progresismo *versus* conservadurismo, socialdemocracia *versus* liberalismo económico, o colectivismo *versus* individualismo. Generalmente, la izquierda representará a las primeras, la derecha a las segundas.

Así, la izquierda y la derecha implican un conjunto de ideas, valores, principios y filosofías políticas que intentan construir y proponer una visión comprehensiva de la realidad y aplicarla una vez que llegan al gobierno o a posiciones legislativas aquellos que las defienden. Lo anterior no impide reconocer que, más que esencias inmutables, tanto la izquierda como

la derecha son posiciones ideológicas plurales, que en cada época y nación pueden significar cosas diversas.

En este capítulo se hará un breve repaso histórico a fin de dilucidar el origen de la izquierda y la derecha como categorías políticas en el mundo occidental. Se explorarán someramente las transformaciones que se han producido en los últimos siglos, concretamente desde el surgimiento de lo que en la historia del pensamiento se ha conocido como la *modernidad*; transformaciones que propiciaron el surgimiento de ideologías que dividieron a las sociedades, así como la confrontación política moderna entre las izquierdas y derechas. Después del repaso histórico, se ahondará teóricamente sobre el significado de las ideologías para, a continuación, establecer los principales elementos que constituyen a la derecha como una categoría y un concepto político específico, aunque plural y cambiante en el tiempo, así como las diversas familias que alberga en su seno.

1. Los orígenes de la modernidad y sus rasgos característicos

No es exagerado afirmar que la irrupción de la modernidad ha sido una de las fracturas más importantes en la historia del pensamiento. Se le llama *modernidad* a un período en el que emergieron nuevas formas de pensar y de entender al hombre y al mundo en Occidente, a partir de una crisis del orden medieval, de sus valores y sus certezas. Su inicio puede datarse con el Renacimiento hacia finales del siglo XV y se prolonga hasta mediados del XX, alcanzando su cúspide en el XVIII con la Ilustración.

Si bien la modernidad dio origen a ideologías y cosmovisiones diversas, hay algunos elementos que subyacen en su aproximación epistémica y antropológica.

Carlos Castillo Peraza caracteriza a la modernidad como

un antropocentrismo secular que comienza por afirmar que el hombre es la medida única de todas las cosas y el fundamento de todo valor, sin dependencia y a veces sin siquiera referencia a Dios.

(...)

Una actitud de confianza virtualmente absoluta en que el conocimiento racional y científico le asegurará al hombre, de manera necesaria, un proceso indefinidamente creciente de bienestar material y de formación de sociedades cada vez más humanas, incluso a pesar del hombre mismo.²

Jesús Ballesteros asegura que “lo moderno va íntimamente unido a la exigencia de exactitud, de medida rigurosa”.³ Esto conduce a la racionalización como forma exclusiva para obtener un conocimiento objetivo; lo profano descarta lo sagrado, lo cuantitativo a lo cualitativo y lo inmanente a lo trascendente. En la modernidad hay una “certeza de que el futuro será mejor que el pasado y el presente” a partir de la idea de un progreso lineal, irreversible, necesario.⁴ Esta certeza se basa, en buena medida, en la confianza ilimitada en las posibilidades del desarrollo científico y tecnológico, el cual será capaz de lograr la felicidad y el bienestar colectivos.

La racionalidad instrumental moderna está basada en el cálculo entre costos y beneficios, la relación entre medios y fines, nítidamente expresados en el mercado y la noción de maximización de utilidades. Esta racionalidad conduce también a una moral y un derecho universales, que se derivan de la certeza de que la naturaleza humana es indiferenciada, es siempre la misma, más allá de contextos o realidades culturales.

Alejandro Llano, por su parte, enfatiza en el aspecto individualista de la modernidad “en su empeño por lograr una emancipación de las adscripciones tradicionales propias de la premodernidad, es decir, de la sociedad estamental y estratificada”.⁵

¿Cómo se llegó a esta concepción del mundo y del ser humano? A través de un largo proceso histórico en el que confluyeron acontecimientos culturales (el Renacimiento), políticos (el

² Carlos Castillo Peraza, *El porvenir posible*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 583.

³ Jesús Ballesteros, *Postmodernidad. Decadencia o resistencia*, México, Tirant lo Blanc, 2019, p. 23.

⁴ *Ídem*, p. 37.

⁵ Alejandro Llano, *Humanismo Cívico*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2015, p. 182.

descubrimiento de América y la revolución francesa), religiosos (la reforma protestante) e intelectuales (la Ilustración). En el siguiente apartado haremos un breve recorrido por ese proceso histórico.

1.1 El Renacimiento, el descubrimiento de América y la reforma protestante

Hay diversos acontecimientos históricos que comúnmente son considerados como la transición entre el mundo medieval y el mundo moderno y que influyeron en el cambio de mentalidad que se produjo. Aquí nos referiremos brevemente a tres de ellos: el Renacimiento, el descubrimiento de América y la reforma protestante.

El Renacimiento es un movimiento cultural que surgió en el siglo XV en lo que hoy es Italia y que abarcó prácticamente todo el continente europeo durante el siglo XVI. Pretendió renovar las ciencias y las artes a partir de la revalorización de la antigüedad clásica grecolatina y de una cosmovisión antropocéntrica y humanista. La ciencia buscará dominar la naturaleza, estudiar la anatomía humana y se formularán nuevas teorías astronómicas que modificarán la visión del universo. En este renovado interés por el conocimiento científico de la naturaleza destacan personajes como Leonardo da Vinci, Nicolás Copérnico, Miguel Servet, Francis Bacon, Galileo Galilei o Johannes Kepler.

Contrario a lo que comúnmente se piensa, el Renacimiento no supone una ruptura abrupta con el mundo medieval. De hecho, si bien es cierto que el arte y la estética incorporan significados más seculares, sus expresiones siguen siendo predominantemente religiosas. Sin embargo, sí implica un nuevo enfoque y perspectiva para el estudio humano que sienta las bases para un cambio profundo de mentalidad en los siglos subsecuentes. Al respecto, dice Allen G. Debus, importante estudioso de esta época:

Pocos acontecimientos en la historia del mundo han tenido más trascendencia que la Revolución científica. El periodo comprendido entre mediados del siglo XV y fines del XVIII presenció la creciente influencia cultural y política de Europa occidental en todas partes del mundo. La nueva ciencia y la nueva tecnología de Occidente fueron un factor

decisivo de esa influencia, hecho que fue reconocido por la mayor parte de los eruditos de la época.

(...)

Sin duda, el Renacimiento implicaba una especie de “renacimiento” del conocimiento —a la vez que un renacimiento del arte y la literatura. Y, efectivamente, en este periodo se desarrolló una nueva ciencia.⁶

Por otro lado, pero en paralelo a la revolución científica y artística que estaba ocurriendo en Europa, la caída de Constantinopla en poder de los turcos en 1453, además de terminar con la continuidad histórica de lo que fue el imperio romano, obligó a buscar nuevas rutas comerciales hacia la India y hacia China. En ese intento fue como Europa “descubrió” lo que hoy se conoce como América: un navegante genovés llamado Cristóbal Colón retomó la antigua idea, ya presente en muchos griegos y medievales, de la redondez de la Tierra, por lo que se convenció que navegando hacia el Occidente se podría llegar a Asia. Lo anterior, en efecto, hubiera ocurrido si no se encontrara antes un continente desconocido para los europeos.

En Europa, el descubrimiento de América detonó un debate filosófico entre quienes justificaban la conquista de los pueblos originarios y quienes negaban la legitimidad de este hecho. Los participantes en el debate invocaron todo tipo de autoridades intelectuales, lo mismo Aristóteles que Santo Tomás, lo mismo San Agustín que el Papado.

Los intensos debates se suscitaron entre los más prominentes teólogos, filósofos y juristas españoles.⁷ Entre todos ellos, destaca el fraile dominico Francisco de Vitoria, figura clave de la Escuela de Salamanca y del derecho internacional moderno, el cual, a partir de argumentaciones racionales, aseguró que todos los seres humanos son por naturaleza libres e iguales, por lo que la voluntad humana y el derecho juegan un rol fundamental al momento de establecer cualquier tipo de dominio político.

⁶ Para profundizar sobre esta época, véase Allen G. Debus, *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 15 y 18.

⁷ Véase Jean Dumont, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.

Estas reflexiones desde el plano de la filosofía moral y la teoría política generaron un cuerpo de normas conocido como “las leyes de Indias”, las cuales buscaban proteger los derechos de los indios frente a los conquistadores y encomenderos. En las provincias españolas de ultramar se promulgaron diversas legislaciones que reconocían ciertos usos, costumbres, tradiciones, fueros y autonomías de los pueblos indígenas a cambio de su lealtad a la Corona española, generando así una pluralidad jurídica y social de enorme relevancia.⁸

Además del desarrollo doctrinario y jurídico que propició, el descubrimiento de América también promovió el desarrollo comercial y un primer capitalismo que buscará la maximización racional de las ganancias económicas.

Reflexión aparte merece la reforma protestante. La Europa medieval se caracterizaba por la unidad en la fe católica. Esta unidad se fracturó cuando un monje agustino, Martín Lutero, protestó contra determinadas costumbres eclesiásticas a las que consideraba corruptas. Las protestas de Lutero tomaron pronto un cauce doctrinal y dogmático. Entre otras cosas, Lutero alcanzó la convicción de que la voluntad del hombre está tan corrompida como consecuencia del pecado original, que solamente su fe infinita en la misericordia divina le permitirá alcanzar la salvación eterna: Dios cumplirá sus promesas de salvación con independencia de las acciones que los hombres podamos hacer para merecerla.⁹

Esta noción luterana chocaba con la tradicional doctrina católica de que la salvación requería de la fe pero también de los sacramentos y las buenas obras. Además, Lutero cuestionó la autoridad del Papa y proclamó que la autoridad religiosa reside únicamente en las Sagradas Escrituras. Ya no será necesaria una institución jerárquica para que el hombre pueda vivir su vida de fe, sino que cada persona en lo individual será la única responsable de su propia salvación y los fieles se congregarán de manera horizontal en asambleas para conocer la Palabra de Dios.

⁸ Esta pluralidad normativa es una de las características del Antiguo Régimen, y chocará frontalmente con la noción moderna de la igualdad ante la ley.

⁹ Esta visión, por supuesto, tiene muchos matices que requerirían un estudio más extenso. Para ahondar en el tema, véase Herminio Sánchez de la Barquera Arrollo (ed.), *El movimiento luterano: estudios y reflexiones a cinco siglos de distancia*, Puebla, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2020.

También en el siglo XVI, el abogado francés Juan Calvino llevará a cabo su propia reforma religiosa. Su principal doctrina será la de la predestinación: en su omnisciencia, Dios conoce anticipadamente el destino eterno de cada persona, por lo que unos hombres están destinados a la salvación y otros a la condenación con independencia de sus actos. Algunas interpretaciones de la anterior teoría llevarían a considerar que hay en esta vida signos de la gracia divina que permiten entrever y descubrir el destino determinado por Dios, el cual está fuera del alcance de las fuerzas humanas. Por ejemplo, la prosperidad material. Esto trae consigo implicaciones de enorme relevancia. El sociólogo alemán Max Weber consideró que las ideas y creencias protestantes, muy particularmente las calvinistas, habían favorecido el desarrollo del capitalismo, el cual consiste en la búsqueda racional de ganancias económicas.¹⁰

Al eliminar la aceptación sacramental y la intermediación de la autoridad eclesiástica para alcanzar la salvación, la reforma protestante propicia la búsqueda de otras “señales” que indiquen que el individuo es salvo; una de ellas es el éxito material el cual, además, es la consecuencia de una esforzada dedicación al trabajo duro y de una abnegada y rigurosa moral. Quien vive de acuerdo con esa creencia suele trabajar de forma ardua y sacrificada y acumular dinero que luego reinvertirá. Weber asegura que las ideas calvinistas fomentaron un espíritu capitalista en tanto que consideran al beneficio económico y al éxito mundano como signos de predestinación.

Por esos mismos años, el rey inglés Enrique VIII se separó de Roma para crear una Iglesia nacional, la Iglesia Anglicana. Esto ocurrió después de que el Papa Clemente VII se negara a anular su matrimonio con Catalina de Aragón.

La respuesta de la Iglesia católica a la reforma protestante fue el Concilio de Trento, el cual se llevó a cabo entre 1545 y 1563 y estableció con claridad aquellas verdades de la fe católica impugnadas por los protestantes. En Trento —la reforma católica, conocida también, de forma un tanto despectiva, como la *contrarreforma*— se recupera la noción del hombre como un

¹⁰ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

ser libre, que tiene una naturaleza caída como consecuencia del pecado original pero que a través de la gracia divina puede redimirse y llevar a cabo obras meritorias mediante las cuales pueda alcanzar la salvación de su alma. Además de las definiciones dogmáticas, en Trento se produjo un renovado impulso ético: la Iglesia se proponía regresar a sus orígenes de humildad, moderación y caridad, y combatir la corrupción y conducta inapropiada de sus integrantes. Se buscaba un clero más instruido, disciplinado y moral, por lo que se prohibió el casamiento de los sacerdotes, la acumulación de beneficios o la venta de indulgencias y se afirmó la supremacía del Papa.

Tras la reforma protestante se fortaleció el poder de los príncipes y los reyes, los cuales, a fin de evitar las guerras de religión que estaban ensangrentando a Europa, decidirán qué fe será la que asuman sus súbditos. Será el caso de los estados luteranos de la zona de Escandinavia y lo que hoy es Alemania, la Inglaterra anglicana, y los calvinistas Países Bajos y Suiza. Incluso aquellos monarcas que se mantuvieron fieles al catolicismo ahora tendrán un enorme poder de negociación frente al Papa, el cual deberá otorgarles ciertas concesiones a fin de mantener su lealtad y protección.

¿Cómo influyó la reforma protestante en el mundo de las ideas? El historiador Mariano Fazio lo enuncia en los siguientes términos:

Las ideas teológicas de la Reforma ejercieron una vasta influencia en gran parte de la cultura occidental. Los principios de la justificación por la sola fe y el libre examen acentuaban el carácter subjetivo de la religión. Dichos principios sufrirán un proceso de secularización, y se transformarán, ya en el siglo XVIII, en la libertad de conciencia, que entendía que el juicio individual de la conciencia era la última instancia en el obrar moral. No se trataba ya de ser dócil a una particular luz del Espíritu Santo, sino que el libre ejercicio de la razón daría con la clave del actuar justo, sin referencia a ninguna autoridad por encima de la razón.¹¹

El filósofo Héctor Guiretti, por su parte, asegura que

Al golpear en el sistema de creencias fundamentales de la civilización europea sobre el que se había cimentado y mantenido durante más de un milenio, la Reforma puso en entredicho el resto de ideas, convicciones, tradiciones, hábitos e instituciones que

¹¹ Mariano Fazio, *Historia de las Ideas Contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Madrid, Rialp, 2008, p. 51.

dependían de él. (...) Es evidente que la Reforma impuso una dinámica social y cultural que no se ha detenido hasta hoy, y que ha transformado radicalmente las sociedades en las que tuvo lugar.¹²

La reforma protestante inauguró un pluralismo religioso y moral que derivó, sin pretenderlo, en el relativismo. Ya no existirá una sola visión del mundo y una sola verdad, sino que habrá varias formas de expresar la realidad.

En suma, diversos acontecimientos históricos propiciaron, de forma paulatina, un profundo cambio de mentalidad y cosmovisión en el mundo occidental, el cual vino acompañado de importantes consecuencias políticas y sociales. El nacimiento de la modernidad supuso una alteración respecto a creencias y costumbres seculares, si no es que milenarias. Una pléyade de nuevas ideas y doctrinas surgieron con ella, a partir de unos presupuestos intelectuales característicos. De éstos hablaremos a continuación.

1.2 Rasgos característicos de la modernidad

A partir de la modernidad se produce una nueva mentalidad que tiene varios rasgos característicos que se manifiestan paulatinamente durante varios siglos y que alcanzarán su clímax con la Ilustración.

Está, por un lado, una cosmovisión antropocentrista e individualista que considera al hombre como el centro y la medida de todas las cosas, siendo la sociedad un artefacto instrumental surgido de un pacto; esto supone una ruptura con la visión clásica aristotélico-tomista que consideraba a la sociedad como algo connatural al ser humano. Al ser producto de un pacto voluntario, la sociedad puede ser diseñada mediante un modelo racional. Las teorías contractualistas, cuyos máximos exponentes quizás sean Thomas Hobbes y John Locke, comienzan a configurar un derecho codificado en el que el individuo es el único sujeto. Al respecto señala Luis Villoro:

¹² Héctor Guiretti, “La distinción política izquierda – derecha y su difusión en Europa occidental. Una hipótesis de trabajo para la historia de las ideas políticas”, en *Actas del V Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, pp. 190 y 191.

Cada hombre debe elegirse a sí mismo, trazar su propia figura, promulgar su propia ley. Cada quien es fuente de sentido y de valor. El individuo debe llegar a ser él mismo, insustituible, obra de sus propias manos. Desde entonces el individualismo será un rasgo de la modernidad.¹³

La modernidad encumbrará a la razón como la vía para tener acceso al conocimiento. Emmanuel Kant afirmaba que la Ilustración era precisamente la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo era culpable al no haber sido capaz de servirse de su propio entendimiento.¹⁴ La ciencia comienza así a pretender el dominio pleno sobre la naturaleza, la cual puede ser ordenada mediante proyectos racionales. La razón se irá imponiendo sobre la tradición.

Una noción típicamente moderna es la de que la humanidad se dirige hacia estadios mejores y que el progreso es el motor de la historia. Llegará el momento en que la humanidad pueda ser completamente libre de cualquier tipo de sujeción mediante la instauración de un orden social y político racional. La ciencia y la razón serán capaces de edificar un mundo en permanente mejora; hay optimismo y una confianza ilimitada en el futuro. Uno de los mayores exponentes de esta noción es Augusto Comte con su filosofía positivista.

En materia política, Nicolás Maquiavelo es uno de los grandes pensadores modernos. Elabora una doctrina que separa radicalmente la política de la religión y la moral. El fin último del príncipe debe ser la conservación del poder político, y para ello necesita conocer la naturaleza humana en su más desnuda realidad, llena de pasiones, vicios y temores.¹⁵ Para Maquiavelo, la política es una actividad autónoma de cualquier consideración religiosa o moral, salvo que ésta sea útil para mantener o acrecentar el poder del gobernante. La razón de Estado exime al gobernante de respetar los límites de la ética a fin de evitar el mal de la comunidad política en su conjunto.

¹³ Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, segunda edición, p. 116.

¹⁴ Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

¹⁵ Véase Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, México, Leyenda, 1999.

Maquiavelo es uno de los primeros en utilizar el término *Estado* como ente soberano, donde el príncipe tiene el poder absoluto. Precisamente una transformación política fundamental que ocurre con la modernidad es el surgimiento del Estado como organización política soberana. A continuación desarrollaremos más esta afirmación.

Durante la Edad Media, el poder estaba disperso en reinos, señoríos, ciudades, provincias o comarcas que contenían en su interior un conjunto de estamentos autónomos que reflejaban la diversidad social; estos estamentos desempeñaban una función dentro del cuerpo político a fin de lograr la armonía, el equilibrio y el orden de todo el conjunto: nobles, religiosos, militares, agricultores, artesanos, comerciantes, entre otros. Cada estamento se componía a su vez de corporaciones: asociaciones basadas en lazos de sangre o en relaciones personales o gremiales. Las ordenanzas de cada corporación regulaban su actividad específica y emanaban de cada grupo social, es decir, no se sujetaban a un programa elaborado desde un centro de poder. El rey medieval era el garante de que este modelo funcionara adecuadamente, era el custodio de las leyes emanadas del orden social. En eso consistía la justicia y el bien común: en que cada parte del cuerpo social cumpliera adecuadamente con su función diferenciadora. Así se cumplía con el orden natural establecido por Dios.¹⁶

A partir de los siglos XVI y XVII los reyes acumulan poder de manera progresiva, en parte como consecuencia de los procesos históricos arriba referidos. El Estado surge a partir de este proceso centralizador, al concentrar la monarquía los poderes que antes estaban dispersos en las corporaciones. Cada Estado se vuelve soberano: un poder incontestable por encima del cual no hay ningún otro. El antiguo orden político, jurídico y social medieval se transforma. Seguirán existiendo las diferentes corporaciones y estamentos, pero ahora habrá un poder centralizador y soberano.

La comunidad política siempre ha existido, pero el Estado como método de organización es una creación típica de la modernidad. El Estado se convierte en prácticamente el único ente que puede gestionar lo político, lo público. El Estado moderno monopoliza la fuerza legítima

¹⁶ Para profundizar más sobre este proceso, véase Paolo Grossi, *Derecho, Sociedad, Estado*, México: El Colegio de Michoacán - Escuela Libre de Derecho - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005.

y también la producción del Derecho, al identificarse a la ley con el propio Estado, el cual es soberano y se territorializa en unos límites geográficos específicos.¹⁷ Surge una burocracia especializada a través de la cual el rey ejerce su acción de gobierno. Este personal administrativo necesitaba residir en un espacio territorial que les permitiera actuar con la mayor eficacia: es el origen de las ciudades capitales modernas. Cada Estado soberano buscará unir a sus súbditos bajo una misma bandera y un mismo idioma, así como defenderse de los otros Estados que amenazan su propia integridad territorial. Así, el nacionalismo es también un fenómeno eminentemente moderno.

En materia económica, la modernidad trae consigo el capitalismo, cuya característica más importante es la aplicación del principio de la racionalidad instrumental a fin de acrecentar los beneficios materiales. El hombre es visto como un ser económico que busca aumentar utilidades y reducir pérdidas y la economía se convierte en el centro productor de las relaciones sociales.

Para obtener mayores ganancias, la economía debe organizarse y planificarse de forma racional y científica, por lo que se debe aprovechar mejor la mano de obra y mecanizar los métodos de trabajo, incluso si eso se traduce en la despersonalización del trabajo humano. Este proceso se intensificará con la revolución industrial de los siglos XVIII y XIX.

2. El Antiguo Régimen, la Ilustración y la Revolución francesa

2.1 El modelo político y social del Antiguo Régimen

En la historia del pensamiento se ha denominado *Antiguo Régimen* al modelo político que existió en Europa antes de la revolución francesa. Este modelo supone la evolución de las

¹⁷ Para entender a cabalidad cómo se llevó a cabo este proceso, véase Manuel García-Pelayo, "Hacia el surgimiento histórico del Estado moderno", en *Idea de la Política y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pp. 107 - 133.

viejas monarquías medievales hacia el absolutismo. A pesar de que el Antiguo Régimen contiene elementos modernos, comúnmente se considera que la revolución que lo destruyó supuso también el triunfo definitivo de la modernidad política.¹⁸

Quizá la característica principal del Antiguo Régimen sea el absolutismo, el cual encuentra su inspiración doctrinal en las teorías de Jean Bodin y, en menor medida, de Thomas Hobbes.

Para Bodin, el elemento esencial de un Estado es la soberanía, que implica un poder por encima del cual no hay otro y que es absoluto, indivisible y perpetuo; este poder únicamente estará limitado por la ley divina y la ley natural.¹⁹ Hobbes, por su parte, considera que el Estado es una creación racional para superar el permanente peligro que los seres humanos viven en el estado de naturaleza, el cual es un estado de guerra generalizado en donde cada individuo es un enemigo declarado de los demás; de esta forma, el Estado surge mediante un pacto social en el que los hombres ceden su libertad al soberano para conservar la paz y el orden; el poder del soberano es absoluto porque deriva de la suma de los poderes individuales que los hombres han cedido voluntariamente.²⁰

En el Antiguo Régimen el rey emerge como un poder sin contrapesos institucionales, a diferencia de la dispersión política de la Edad Media y de lo que ocurrirá después con el triunfo de las ideas republicanas y constitucionales. Los distintos poderes están reunidos en la figura del monarca, el cual lo es por derecho divino.

Si bien es cierto que en el Antiguo Régimen el poder está concentrado, el rey reconoce la diversidad social mediante la concesión de privilegios estamentales, personales y territoriales; hay una multiplicidad de fueros, jurisdicciones y regímenes especiales que pretenden otorgar un tratamiento jurídico específico a cada grupo a partir de su naturaleza y

¹⁸ Esta denominación muestra, en sí misma, la trascendencia que en la historia del pensamiento ha tenido la revolución francesa, al grado que el régimen vigente antes de ella y contra el cual se sublevó recibe el nombre en función de ella misma, es decir, se le llama “antiguo” precisamente por anteceder a este acontecimiento.

¹⁹ Véase Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 2006.

²⁰ Véase Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, tercera edición, 2017.

su posición en el ordenamiento social. El orden social se caracteriza por su desigualdad natural. En esta pluralidad destacan todo tipo de corporaciones: los gremios, los ayuntamientos, las universidades, la nobleza o las órdenes religiosas.

En el Antiguo Régimen hay una identificación entre la monarquía y la religión católica, una unión entre el trono y el altar. La Iglesia posee una gran riqueza patrimonial, goza de un importante prestigio social y ejerce prácticamente el monopolio en materia educativa. Aquí es importante hacer una distinción entre la Europa protestante y la Europa católica. En la primera, no existe una institución eclesiástica que ostente poder social e influencia política, sino que el monarca es también el líder religioso de la nación; en la segunda, la reforma católica —o *contrarreforma*— fortaleció las relaciones entre la Iglesia y el Estado —incluso con cierto sometimiento de la primera al segundo— y justificó la presencia eclesiástica en todos los ámbitos sociales y políticos. Esto explicará, en buena medida, por qué las revoluciones liberales adoptaron un cariz tan antirreligioso en la Europa católica, algo que no necesariamente ocurrió en los países protestantes.

La economía del Antiguo Régimen tiene una base predominantemente agraria, con una industria de tipo artesanal que conserva rasgos gremiales. Abundan los grandes latifundios y la mayor parte de los campesinos no son propietarios de las tierras que trabajan. Las ciudades son pequeñas y las aldeas son el centro de organización y producción.

2.2 La Ilustración

El siglo XVIII ve nacer un movimiento cultural que supone la radicalización de muchas de las ideas y tendencias sobre Dios, la naturaleza, la sociedad, la organización política y el sentido de la vida que se venían manifestando y expresando desde el inicio de la era moderna. La historia ha bautizado este movimiento como la *Ilustración*.

La Ilustración profundiza en la capacidad de conocer a través de la razón. Se cree que su desarrollo conducirá a la humanidad hacia mejores estadios, hacia un progreso material,

científico y tecnológico prácticamente ilimitado. Por lo tanto, la Ilustración es profundamente optimista acerca del futuro: éste será irremediablemente mejor al pasado. Este optimismo ante el porvenir llevará a los ilustrados a rechazar la tradición: todo fenómeno que no pueda ser explicado por la razón es un mito o una superstición. Debe haber, pues, una ruptura con el oscurantismo del pasado y buscarse el cambio social para poder progresar.

La Ilustración tendrá características diferentes dependiendo del país. Al menos pueden distinguirse tres versiones propias: la anglo-escocesa, la alemana y la francesa.

La Ilustración anglo-escocesa tendrá como principal protagonista a Isaac Newton, científico que puede ser considerado como el padre de la física moderna. Otro ámbito típico de la Ilustración anglo-escocesa será el de la filosofía moral y también el de la filosofía política, con pensadores como los ya mencionados Thomas Hobbes y John Locke —quienes introducirán la noción de contrato social— o Adam Smith.

La Ilustración alemana atravesará distintas fases y épocas, pero destacan filósofos políticos y morales como Samuel Pufendorf, Christian Wolff y, por encima de todos, Emmanuel Kant (1724-1804).

Kant es uno de los filósofos y pensadores más relevantes de la historia moderna. No es objeto de este espacio profundizar en su vastísimo pensamiento y obra. Sirva únicamente para nuestros fines mencionar que la aproximación epistemológica kantiana tuvo repercusiones políticas innegables.

En su *Crítica a la razón pura*, Kant busca responder a la pregunta acerca de cuáles son los principios y límites del conocimiento humano.²¹ Intenta conciliar a la filosofía racionalista con la empirista: en efecto, las experiencias adquiridas por los sentidos son la forma como comienza el conocimiento, pero las categorías que establece el conocimiento permiten hacer juicios con los que estructuramos las percepciones. Aquellas cosas que se encuentran fuera

²¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 2022.

del mundo de los sentidos no pueden ser comprobadas por la razón, de ahí que la metafísica tradicional no pueda ser considerada como una ciencia.

En otra de sus obras más relevantes, la *Crítica a la razón práctica*, Kant llega a la conclusión de que la razón ofrece imperativos que permiten establecer cómo debe ser la conducta de los seres racionales.²² El deber, así como el conocimiento, puede ser alcanzado mediante la experiencia y se llega a él mediante la razón: su carácter es universal y necesario. Hay principios prácticos de los que se derivan máximas, imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. Los imperativos hipotéticos son aquellos que señalan un medio para la obtención de un fin; los imperativos categóricos, en cambio, señalan que una acción es buena por sí misma, es un fin que debe buscar con independencia de cualquier otra consideración. Puede frasearse así: obra de tal manera que tu acción pueda convertirse en una ley universal. De esta forma, para Kant la ética es autónoma, porque a través de las normas morales que cada individuo se da mediante la razón práctica, puede encontrar la libertad. El imperativo categórico es universal, no admite excepciones.

Estas ideas epistemológicas y morales de Kant tienen un correlato político. El imperativo categórico es la base de la ética y también del derecho, el cual es el marco formal en el que se establecen los límites de la libertad individual. La ley tiene también un carácter universal, pero a diferencia de la norma moral, es heterónoma, es decir, es impuesta mediante la coacción por una autoridad externa. Esta autoridad, a su vez, está limitada por los derechos naturales de cada individuo, a cuya existencia se puede llegar mediante la razón; estos derechos son universales, son anteriores al Estado y no se puede legislar contra ellos. Kant es también un contractualista.

Quizá la Ilustración francesa será la más revolucionaria en cuanto a la ruptura de viejos paradigmas. Asocia a la Iglesia católica con el atraso, con el elitismo, con la pobreza; en suma, con lo más negativo de la historia. Su rechazo no es solamente a la religión revelada, sino también a la moral que se deriva de ésta: ahora se propondrá una moral laicista

²² Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 2007.

completamente desvinculada de la religión y de la trascendencia. Al respecto nos dice el filósofo José Ramón Ayllón:

La Ilustración francesa tomará por bandera la lucha declarada contra la Monarquía y la Iglesia. El cristianismo, reconocido por el emperador Constantino, con estatus de religión oficial desde Teodosio, se había convertido en el alma de una Europa que se llamó Cristiandad hasta el Renacimiento. Cuando los europeos alzaban la vista, veían sobre las iglesias la misma cruz que se había levantado en el Gólgota. Esa religión era la fibra de su ser: los moldeaba desde la cuna hasta la sepultura, bajo la autoridad moral e intelectual de la Iglesia. Con esa milenaria forma de vivir y pensar quiso acabar el Siglo de las Luces, y después sus herederos intelectuales, en una larga cadena cuyos primeros eslabones serán Voltaire, Rousseau, Comte y Marx.²³

La Ilustración promueve un programa político liberal, igualitario, republicano y democrático, en donde el poder esté dividido en las funciones ejecutiva, legislativa y judicial. Rechaza, por lo tanto, el absolutismo y la transmisión hereditaria del poder, así como cualquier diferencia que tenga que ver con el nacimiento de las personas: ya no habrá súbditos del rey sino ciudadanos de una democracia. Esta idea de ciudadanía es universalista, es decir, parte del supuesto de que todos los individuos son naturalmente libres e iguales entre sí, por lo que la racionalidad permite alcanzar esta certeza mediante un proceso colectivo de aprendizaje, más allá de las costumbres y tradiciones, es decir, del contexto cultural.

Estas ideas, verdaderamente revolucionarias, se expresan a través de diversos pensadores. Quizá los más destacados sean François-Marie Arouet Voltaire, Charles Louis de Secondat Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau y Denis Diderot.

Como puede verse, la Ilustración propone una subversión radical del paradigma establecido y su reemplazo por uno completamente diferente. Por eso es por lo que puede considerarse como un auténtico parteaguas en la historia del pensamiento.

2.3 La independencia de los Estados Unidos y la revolución francesa

²³ José R. Ayllón, *El mundo de las ideologías*, Madrid, Bibliotheca Homolegens, segunda edición, 2020, p. 17.

Pronto estas ideas se extenderán por toda Europa y también por las colonias americanas. En 1776, trece antiguas colonias británicas conformarán los Estados Unidos, una nueva nación cuyo diseño institucional está plenamente inspirado en las ideas ilustradas —específicamente las inglesas. El nuevo orden se implantó en un contexto pacífico, ya que no había un Antiguo Régimen por destruir, lo cual llamó mucho la atención de un filósofo francés, Alexis de Tocqueville, que se dedicó a relatar lo que observó en un viaje a esas tierras.²⁴

En cambio, la revolución francesa, iniciada el 14 de julio de 1789 con la toma de la fortaleza de la Bastilla, supone la violenta destrucción del Antiguo Régimen y el doloroso intento por instaurar las ideas ilustradas a través de la fuerza. No es exagerado afirmar que la revolución francesa representa el fin de un mundo y el nacimiento de otro nuevo.

Como todo fenómeno histórico, el estallido de la revolución francesa tuvo múltiples causas. Por un lado, el régimen monárquico, demasiado rígido y vertical, era incapaz de dar respuestas a una sociedad que cambiaba aceleradamente. El absolutismo, los excesos, los lujos y los largos mandatos de los reyes franceses habían desgastado a la institución.²⁵ La estructura social francesa había propiciado una inestabilidad creciente, con una aristocracia aferrada a sus privilegios, una burguesía que aspiraba al poder político, y clases populares urbanas y campesinas empobrecidas. A lo anterior hay que añadir las malas cosechas de los años que precedieron a la revolución —lo cual causó hambrunas— y la quiebra financiera provocada por los vicios del sistema fiscal y los gastos derivados de las guerras y el mantenimiento de la Corte.

Si bien es cierto que los anteriores acontecimientos detonaron el inicio de la lucha armada, también lo es que las ideas ilustradas incubaron durante décadas un nuevo pensamiento que ahora pasaba a la acción.

²⁴ Véase Alexis de Tocqueville, *La democracia en América, 1*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

²⁵ Luis XIV, llamado también “el Rey Sol” porque todo el reino giraba en torno a él, gobernó durante 72 años. Su bisnieto Luis XV lo hizo durante 59.

Iniciada en París, la revolución se extendió rápidamente por ciudades y pueblos de toda Francia. Se atacaron muchos símbolos del poder real, tales como castillos y palacios. La recién erigida Asamblea Nacional suprimió las servidumbres y los diezmos, abolió los privilegios de la nobleza y la Iglesia, y decretó la igualdad fiscal, penal y gubernamental. El 27 de agosto de 1789 la Asamblea Nacional publicó la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. En su obsesión por instaurar un nuevo orden, los revolucionarios establecieron un nuevo calendario que desconocía el viejo gregoriano, al que consideraban propio de la religión católica.

El 3 de septiembre de 1791 fue aprobada la primera Constitución de la historia de Francia, en la que se consagraba el principio de separación de poderes. Inicialmente el rey Luis XVI aceptó la Constitución, a pesar de que lo limitaba en sus funciones y lo reducía únicamente al Poder Ejecutivo. Sin embargo, meses después sería proclamada la República y Luis XVI sería ejecutado mediante la tristemente célebre guillotina. La revolución entraba así en una nueva etapa, caracterizada por la represión hacia todo aquel que se sospechara contrario a ella. Es la época conocida como *el Terror*, cuando un Comité de Salvación Pública, bajo el mando de Maximilien Robespierre y los jacobinos, ejecutó a miles de personas acusadas de actividades contrarrevolucionarias.

A pesar de que la proclama inicial de los revolucionarios era la igualdad, la libertad y la fraternidad, muy pronto la violencia y la represión dominaron la situación. La intolerancia, persecuciones y enfrentamientos parecían contradecir los sueños idealistas y racionales de los pensadores ilustrados.

La revolución francesa supone el triunfo político de las ideas de la Ilustración, con la consiguiente liquidación del Antiguo Régimen. Por eso es por lo que se ha considerado que este suceso constituye un antes y un después en la historia universal, es la victoria de la modernidad política.

3. La izquierda y la derecha frente al nuevo orden

Las ideas de la Ilustración triunfaron políticamente con la revolución francesa y ocasionaron una profunda fractura en la sociedad europea de la época, cuyos efectos se prolongarían en el tiempo. Frente a la nueva realidad surgieron naturalmente dos posturas: la de quienes se adhirieron a ella y la de quienes la rechazaron, la de quienes encarnaron la parte revolucionaria y la de quienes se resistieron. Al respecto nos dice Héctor Ghiretti:

La irrupción de la Revolución en la vida de las naciones europeas instaló en el seno de cada una de ellas una profunda división que no tenía tanto que ver con estamentos o clases sociales, como con la adopción o el rechazo de esa conciencia moderna, articulada y diferenciada. La izquierda, como identidad política autodefinida contra el orden establecido, forma un complejo en el que se combinan convicciones progresistas y antirreligiosas, ideologías igualitarias y emancipatorias. La derecha, una categoría por defecto que reúne todo aquello que la izquierda rechaza, es una identidad política que asume la defensa del Antiguo Régimen, su estructura institucional, su sistema de creencias, tradiciones y costumbres.²⁶

El filósofo español Gustavo Bueno lo expresa de la siguiente forma:

Sólo cuando las izquierdas comenzaron el proceso revolucionario podrían comenzar también a ser llamados de derechas. Porque la derecha, en efecto, (...), no es el Antiguo Régimen considerado en sí mismo, sino la reacción (de defensa, de resistencia, incluso de contrarrevolución, o de adaptación) del Antiguo Régimen a partir del momento en que comenzó el proceso de su demolición por las izquierdas.²⁷

De esta forma, vemos cómo las transformaciones que vive Europa desde los inicios de la modernidad y que encuentran su culmen con la Ilustración y la revolución francesa van originando, de manera gradual y paulatina, una serie de ideologías que se pueden agrupar bajo la categoría de la izquierda, la cual es la “categoría madre” del binomio, pues nace proponiendo un modelo nuevo de sociedad a partir de la ruptura con el orden vigente y la implantación de un orden nuevo. La primera derecha, en cambio, surge como reacción a esas ideologías, si bien es cierto que con el tiempo compartirá muchos elementos de la modernidad y sus ideologías. Como bien señala el profesor español Mario Ramos Vera

²⁶ Héctor Guiretti, *Siniestra. En torno a la izquierda política en España*, Pamplona, EUNSA, 2004, p. 282.

²⁷ Gustavo Bueno, *El mito de la derecha*, Madrid, Temas de Hoy, 2008, p. 124.

El pluralismo político surgido tras las primeras revoluciones –la británica, la estadounidense y la francesa— habría fragmentado, de esa manera, el mapa político y, por lo tanto, las categorías de izquierda y derecha obedecerían a una función de clarificación cognitiva puesto que permitiría asir campos opuestos con propuestas teórico-prácticas alternativas.²⁸

En un inicio la izquierda levantará las banderas de la razón, la igualdad, el progreso, la libertad; la derecha hará suyas las de la tradición, la familia, la autoridad, la religión, el orden.²⁹

En su nacimiento, la izquierda propone un nuevo modelo de sociedad a partir de la ruptura revolucionaria con el orden vigente, el Antiguo Régimen. A través de la racionalidad política y de la ingeniería social cree posible la subversión del orden establecido y su reemplazo por un orden nuevo que traerá la felicidad colectiva. Esta ruptura se basa en la promesa de la emancipación total del hombre; en la igualdad política y económica más allá de estamentos y corporaciones; en la moral laicista e incluso antirreligiosa que liberará a las personas de prejuicios y dogmas que consideraba absurdos; en la noción optimista de progreso a partir del desarrollo de la razón; en la república democrática frente a la monarquía absolutista.

Frente a estas ideas, la primera derecha defenderá la religión como elemento constitutivo de las naciones, cohesionador de las sociedades y fundamento de cualquier moralidad. Defenderá también las tradiciones presentes en una comunidad porque considera que han probado su capacidad para regular el funcionamiento social de manera estable; la desigualdad natural que se deriva de la pluralidad y la diversidad del cuerpo social, y que lleva a tratar a cada quien a partir de su realidad y su naturaleza; la monarquía como garante de la continuidad histórica de una nación, y la representación estamental orgánica, propia de la diversidad y pluralidad social, frente al individualismo igualitario liberal.

²⁸ Mario Ramos Vera, “El ensueño conservador: ¿Existe utopía en el pensamiento político de G.K. Chesterton?”, *Tesis Doctoral en Filosofía*, Universidad Pontificia Comillas, ICAI – ICADE, Madrid, 2016, p.215.

²⁹ Comúnmente se considera que la utilización de los términos “izquierda” y “derecha” proviene del lugar en el hemiciclo de la Asamblea Nacional francesa en que se sentaron los distintos diputados. A la izquierda lo harían quienes sostenían posiciones revolucionarias, mientras que a la derecha los que defendían posturas conservadoras.

Gustavo Bueno señala que esta oposición entre izquierda y derecha en materia política y de concepciones del mundo “se circunscribió originariamente a las naciones católicas, principalmente a Francia, a Italia y a España, y, a través de España, a las naciones hispanoamericanas”,³⁰ mientras que en países no católicos hay más interpretaciones no siempre dualistas.

Con el paso del tiempo, estas posiciones primigenias evolucionarán sustancialmente, a pesar de que el binomio izquierda-derecha permanecerá como elemento de antagonismo político. La derecha hará suyas varias ideas que en su origen fueron de la izquierda, como aquellas relacionadas con las libertades individuales como garantías frente al Estado, e irá abandonando paulatinamente la defensa a ultranza de ciertas instituciones, costumbres y tradiciones del mundo prerrevolucionario, aunque mantendrá su escepticismo frente a los cambios abruptos.³¹ La izquierda, a su vez, será imbuida por las ideas del republicanismo, anarquismo, socialismo, comunismo y la lucha de clases; en la actualidad, su apuesta por las políticas identitarias podría ser incluso equiparable a la defensa que la primera derecha hacía de los privilegios, los estamentos y la pluralidad normativa.

En la actualidad, izquierda y derecha siguen significando posiciones políticas antagónicas. El teórico italiano Norberto Bobbio considera que el concepto de *igualdad* es el que mejor sintetiza las diferencias entre izquierda y derecha: según este autor, la derecha cree que las desigualdades son naturales y, por lo tanto, imposibles de erradicar totalmente, mientras que la izquierda cree que las desigualdades son producto de unas determinadas circunstancias y/o privilegios sociales y que, por lo tanto, es benéfico buscar su eliminación. Según Bobbio, la derecha pondrá el énfasis en la libertad, mientras que la izquierda lo hará en la igualdad, afirmación de suyo discutible pero que permite entrever que la dicotomía mantiene su vigencia.³²

³⁰ Bueno, *Op. Cit.*, p. 13.

³¹ Como veremos en este trabajo, en la actualidad, una familia importante de la derecha política es la que se identifica con cierto liberalismo, tanto en lo económico como en lo político. Esa derecha defenderá la libertad del individuo frente al colectivismo estatal y la libertad de mercado frente a las ideas socialdemócratas.

³² Norberto Bobbio, *Derecha e Izquierda*, México, Taurus, 2014.

4. Las ideologías políticas

Hemos hecho una rápida exposición histórica acerca del surgimiento de los conceptos de izquierda y derecha a partir de las profundas fracturas que la modernidad trajo consigo a lo largo de un proceso que duró varios siglos y que cambió drásticamente la mentalidad occidental. Dejaremos el recorrido histórico para profundizar ahora en los contenidos de las mencionadas categorías políticas.

Como se ha explicado, con la Ilustración y la revolución francesa surgieron posiciones encontradas a partir de su defensa u oposición al nuevo orden político y social que se instauró. En estricto sentido, esas posiciones suponen cosmovisiones y formas de entender al mundo. Puede considerarse este momento histórico, por lo tanto, como el nacimiento de las modernas ideologías.

Si bien en sus inicios, la palabra *ideología* tuvo una connotación peyorativa —Napoleón Bonaparte se refería a ella como un conjunto de ideas que los hombres inventaban para ocultar intereses de poder, y el propio Marx la consideraba como la falsa justificación que la clase dominante hace del estado de cosas imperante—, lo cierto es que su significado ha evolucionado y hoy en día es un concepto muy utilizado en la filosofía y la ciencia política.

En su *Diccionario de Política*, Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino definen ideología como “un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden político que tienen la función de guiar los comportamientos políticos colectivos”.³³ Los autores retoman también la definición del profesor estadounidense Herbert McClosky, según la cual las ideologías son “sistemas de creencias explícitas, integradas y coherentes, que justifican el ejercicio del poder, explican y juzgan los acontecimientos históricos, identifican lo que

³³ Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de Política*, México, Siglo veintiuno editores, 2013, p. 755.

está bien y lo que está mal en política y otros campos de actividad y suministran una guía para la acción”.³⁴

Por su parte, el politólogo canadiense David Easton ve en las ideologías las “interpretaciones” y los “principios éticos” explícitos y elaborados que “definen los objetivos, la organización y los límites de la vida pública” y ofrecen “una interpretación del pasado, una explicación del presente y una visión del futuro”.³⁵

Gustavo Bueno entiende por ideología “a un sistema de ideas socializadas cuya pretensión de verdad es mantenida en la medida en que representan o canalizan los intereses de un grupo social *en tanto éste se opone a otros grupos sociales*”.³⁶ Para este filósofo español, una ideología existe precisamente en función de que hay otras ideologías, es decir, la esencia de la ideología está en su carácter dialéctico y parcial.

Señala el filósofo Rodrigo Guerra que “la estructura de la acción está determinada por los conceptos que la nutren y le dan significado. La acción es un medio-para, es un recurso para construir un estado de cosas deseado, anhelado, pensado previamente”.³⁷ Ese pensamiento previo que mueve a la acción es la ideología.

El también filósofo Alejandro Llano asegura que

Toda acción política (...) está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Comporta, por tanto, el conocimiento del bien: de la *vida buena*, de la buena sociedad, porque la sociedad buena es la expresión completa del bien político. Cuando esta meta se hace explícita y el hombre busca el conocimiento del bien social, entonces surge la filosofía política.³⁸

A partir de estas definiciones, es posible hacer algunas afirmaciones.

³⁴ *Ídem*, p. 758.

³⁵ David Easton, *Esquema para el análisis político*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1999, p. 84.

³⁶ Gustavo Bueno, *El mito de la Izquierda. El mito de la Derecha*, Oviedo, Pentalfa, 2021, p. 19. Cursivas originales.

³⁷ Rodrigo Guerra López, *Como un gran movimiento*, México, Fundación Rafael Preciado Hernández, 2006, p. 9.

³⁸ Llano, *Op. Cit.*, p. 117.

- 1) Las ideologías proponen modelos ideales del orden político, modelos que después se desdoblan en programas políticos que incluyen acciones concretas y específicas que permitan acercar la realidad a ese orden ideal. Es decir, una ideología implica un deseo de transformar el orden social con base en unos valores y creencias.
- 2) Las ideologías están dirigidas a la acción colectiva, intentan canalizar la acción de las masas para conseguir un fin político determinado, generalmente relacionado con la conquista del poder. En este sentido, las ideologías conjuntan diversas ideas y creencias que buscan ser llevadas a la práctica a través de la acción política de grupos, movimientos o partidos y, en no pocos casos, mediante el uso de la fuerza.
- 3) Las ideologías son sistemas de creencias que simplifican la realidad y los hechos históricos para darles un sentido y un significado: enmarcan todo lo que ocurre en un marco axiológico. Así, la ideología funciona como una especie de filtro para interpretar la realidad. Utilizando la terminología de los estudiosos de la opinión pública, podríamos decir que la ideología funciona como un atajo informativo que los individuos utilizan para enmarcar sus opiniones y creencias.³⁹
- 4) Las ideologías son sistemas omnicomprensivos capaces de dar respuestas a prácticamente todas las preguntas que surgen en materia política, económica y social. Con ironía, el filósofo francés Jean François Revel afirmaba que “resulta duro vivir sin ideología”, porque en ese caso todo se reduce a la necesidad de examinar “casos concretos”.⁴⁰
- 5) Las ideologías establecen conexiones lógicas y relaciones deductivas a partir de principios y premisas básicas de los que derivan afirmaciones y posiciones políticas. De ahí que las ideologías constituyan sistemas de pensamiento y no únicamente conjuntos de ideas.

³⁹ Véase Samuel L. Popkin, *The Reasoning Voter*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

⁴⁰ Jean-François Revel, *El conocimiento inútil*, Barcelona, Planeta, 1988, p. 109.

- 6) Las ideologías tienen un fuerte componente moral. Cada ideología juzga la realidad social y la acepta o rechaza a partir del acercamiento o alejamiento que muestre respecto a los valores que promueve la ideología en cuestión.
- 7) Podemos decir que hay ideologías totalizantes e ideologías integradoras. Las ideologías totalizantes son rígidas, dogmáticas, propias de partidos y movimientos en donde no se admite la disidencia. Las ideologías integradoras se inspiran en principios que se consideran universales, tienden a ser más flexibles y dinámicas y son propias de partidos y movimientos más abiertos.

Por lo tanto, podemos decir que tanto la izquierda como la derecha son categorías ideológicas, en tanto que sintetizan y sistematizan un conjunto de ideas y creencias que buscan ser aplicadas desde el poder político para transformar la realidad social. No son, sin embargo, categorías unívocas, ya que en su seno albergan una diversidad de familias y tradiciones. Por eso mismo, tampoco son categorías ontológicas ni atemporales, ya que su significado ha variado a lo largo del tiempo.

5. La derecha como categoría política e ideológica

Llegados a este punto, queremos ahora preguntarnos cuáles son los principales elementos que han conformado a la derecha como categoría política e ideológica. A lo largo de esta tesis, procuraremos dar respuesta detallada a la pregunta anterior. Pero es posible adelantar algunos aspectos.

Ya se ha dicho que la derecha surge, en términos generales, como reacción conservadora frente a las ideas revolucionarias que buscaban destruir al Antiguo Régimen.⁴¹ Sin embargo,

⁴¹ No necesariamente todos los grupos que participaron en la revolución francesa compartían las mismas ideas, así como la radicalidad para instaurarlas. Está el caso, por ejemplo, de los girondinos, los cuales ciertamente buscaban un régimen republicano pero que fuera respetuoso de la propiedad y se oponían al terror de los partidarios de Robespierre. De alguna forma podrían ser considerados como una primera derecha reformista.

con el tiempo evolucionará y hará suyas nuevas visiones, creencias e ideas, a tal grado de albergar a varias familias distintas en su seno.

Respecto a una posible definición de la derecha como categoría política e ideológica, el historiador español José Manuel Cuenca Toribio asegura que

Antes que una posición política, la derecha es una cosmovisión y, sobre todo, un comportamiento genuino y singular frente a las grandes realidades de la aventura humana: patrimonio histórico, actitud religiosa y patriótica, bases de la convivencia, organización y concepto del Estado, supremacía de lo individual sobre lo colectivo, sacralización de la autoridad, deificación del ahorro..., y demás valores similares, entre los que los castrenses tienen un perfil muy acusado.⁴²

De un modo más lírico e incluso militante, el escritor rumano Vintila Horia se refiere a la derecha de la siguiente manera:

La Derecha no es una ideología, es un estilo de vida que coincide con unos valores fundamentales, y dentro de estos valores, en primer lugar, como cúpula de todos ellos, están los valores cristianos.

La Derecha es un estilo de vida permanente dentro del cual está el amor, la familia, la propiedad privada, la fe religiosa, la moral, el heroísmo en la guerra como en la paz.

Esos son los valores fundamentales que siempre han sido, *volens nolens*, de derechas, porque en contra de todos ellos siempre se han manifestado los de izquierdas. Ellos se han inventado una ideología, una filosofía para poder atacar estos valores que no necesitan de ninguna ideología. La Derecha representa la vida, y la Izquierda lo tanático. La Derecha está por el amor normal y natural en contra del aborto, en pro de la familia, en contra de la droga. Y no en balde, porque esto significa defender la vida. Desde el otro campo, desde el campo de las ideologías, que son siempre de izquierdas, brotan siempre los ataques en contra de la vida, defendiendo actitudes contra natura.⁴³

El también historiador español Pedro González Cuevas asegura que

Una ideología o tendencia política puede ser clasificada como derechista cuando tiene por base las restricciones características de la naturaleza y la vida humana; lo que se traduce

⁴² José Manuel Cuenca Toribio, *Historia de la derecha en España*, Madrid, Almuzara, 2016, p. 14.

⁴³ Vintila Horia, *Dios ha nacido en el exilio*, Madrid, Ciudadela, 2008, pp. 16 y 17. Cursivas originales.

en el pesimismo antropológico, la defensa de la diversidad cultural, de la religiosidad, de las desigualdades, de la tradición; y del reformismo social frente a la revolución.⁴⁴

A su vez, el politólogo Ignacio Molina define a la derecha como el

Conjunto de posicionamientos y actitudes que se traducen en la preferencia por el sentido del deber, la tradición y la diferenciación jerárquica. (...) La derecha defiende instituciones colectivas esenciales como la familia, la religión o la nación y, en sus variantes corporatistas, promueve el Estado fuerte paternalista.⁴⁵

Durante los últimos dos siglos lo que se ha llamado *la derecha* dista mucho de ser una esencia fuera del espacio y del tiempo y, por lo tanto, fácilmente definible. La derecha no es una categoría ontológica sino relacional, ya que está en función del tiempo y del espacio, pero también de la izquierda. Al igual que ésta, la derecha ha sido elástica, fluida y flexible. A pesar de eso, podríamos decir que existen principios que han sido históricamente identificados con la derecha como categoría política en el mundo occidental, y que, en términos generales, serían los siguientes:

1. Una visión trascendente del ser humano, poseedor de una dignidad que se deriva de su doble naturaleza material y espiritual.
2. Una cosmovisión inspirada en los valores morales judeocristianos y en el sentimiento de lo sagrado, de que existe una dimensión trascendente, espiritual y sobrenatural que le da sentido al mundo.
3. La protección de instituciones como la familia, las comunidades intermedias o la Iglesia, las cuales tienen su fundamento en un orden natural objetivo que debe ser respetado e incluso protegido por el poder político. Estas comunidades están estructuradas con base en el principio de la solidaridad, éticamente superior al egoísmo individualista y al igualitarismo colectivista.

⁴⁴ Pedro González Cuevas, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898 – 2000)*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 12 y 13.

⁴⁵ Ignacio Molina (en colaboración con Santiago Delgado), *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 37 y 38.

4. La exaltación del patriotismo, en tanto que representa el orgullo por la nación, la cual es una comunidad de cultura, de vida compartida y de historia, pero también un proyecto común de futuro colectivo a partir de un determinado capital social que vale la pena preservar y fortalecer.
5. La conservación de las tradiciones seculares —o incluso milenarias— frente a los ímpetus revolucionarios que pretenden destruirlas en aras de un supuesto progreso o evolución social. Las tradiciones brindan una identidad al individuo y el sentido de pertenencia a una comunidad.
6. La reivindicación del principio de autoridad a fin de que la sociedad se pueda desarrollar de forma armónica, jerárquica y ordenada.
7. La defensa de la libertad económica y de mercado, de la iniciativa particular, de la propiedad privada, y del principio de la subsidiariedad, el cual limita la intervención del Estado.
8. La promoción de un Estado de Derecho que establezca reglas claras de convivencia y garantice la seguridad y el orden.
9. La creencia de que la igualdad debe ser ante la ley y frente a las oportunidades, pero no debe convertirse en una igualdad de resultados. Los seres humanos y los pueblos son diferentes entre sí, y cada cultura constituye formas particulares y específicas de entender la vida y que enriquecen a la humanidad.
10. El fomento de la cultura del mérito, la disciplina, el esfuerzo y aún el sacrificio, sin los cuales ninguna recompensa es posible. La desconfianza, por consiguiente, hacia los planes totalizadores basados en utopías colectivistas y en modelos de ingeniería social.

Las anteriores ideas-fuerza han sido históricamente asociadas a la visión que la derecha tiene sobre el mundo, la sociedad, la política, la economía y el ser humano. Ahora bien, las categorías políticas no solamente se identifican por aquello que promueven, sino también aquello a lo que se oponen. En este sentido, podríamos decir que históricamente la derecha se ha opuesto al liberalismo (aunque después lo asimilará y lo convertirá en una de sus familias), al materialismo, al estatismo, al igualitarismo, al anarquismo, al socialismo, al comunismo, y al progresismo.

5.1 Las familias de la derecha

La derecha no es una categoría monolítica ni homogénea (la izquierda tampoco, dicho sea de paso). No hay una derecha sino varias derechas. Existen diversas familias doctrinales al interior de la derecha, dependiendo de en dónde coloca cada una de ella sus énfasis y acentos.

Uno de los primeros teóricos que establece estas diferencias es el ya mencionado Gustavo Bueno (1924-2016). A partir de un tronco común, Bueno establece que tanto la izquierda como la derecha son plurales y ofrecen muchas variedades:

Las derechas tradicionales, procedentes del tronco común del Antiguo Régimen, van siendo descompuestas por la acción de las izquierdas, que irán envolviendo y aun asimilando sus fragmentos, aún dotados de vida. Una vida con capacidad de movimiento, de adaptación y de transformación propia, y no ya necesariamente orientada a restaurar el Antiguo Régimen del que proceden, porque no todas las formas de la derecha tienen por qué estar orientadas siempre a la restauración o a la contrarrevolución.⁴⁶

Hemos tomado de la biología la clasificación por familias. En esa ciencia se utiliza para agrupar a los géneros de especies afines. En el caso de las derechas, podemos decir que todas ellas descienden de un tronco común pero cada una de ellas adopta tradiciones, costumbres y hasta creencias diferentes. En las ciencias sociales se utilizan las clasificaciones por *tipos ideales*. Los tipos ideales son instrumentos conceptuales y abstracciones teóricas de la realidad para facilitar el estudio de ésta, son herramientas heurísticas que nos permiten

⁴⁶ Bueno, *Op. Cit.*, p. 248.

aproximarnos a un objeto de estudio. Un tipo ideal quizá no existe en estado puro, pero teóricamente nos permite establecer categorías analíticas que facilitan el estudio.

Dicho esto, podemos afirmar que existen diferentes familias en la derecha como resultado de las diversas épocas, coyunturas, entornos o tradiciones. Sin perjuicio de que todas esas familias tengan una filiación o estirpe común.

El escritor español José Javier Esparza comenta al respecto:

Hay una derecha tradicional, de mentalidad rural y agraria, pero también hay una derecha moderna, de mentalidad burguesa y urbana. Hay una derecha comunitaria, organicista y solidaria, que gusta de los pequeños espacios personalizados de vida en común, pero también hay una derecha individualista y, al límite, egoísta, que prefiere el anonimato cosmopolita. Hay una derecha corporativista y proteccionista, alérgica a la mera idea de que el dinero gobierne el mundo, pero también hay una derecha capitalista y librecambista que ve el Mercado como su espacio natural. Hay una derecha retardataria y, en cierto modo, pasadista, que mira con ceño crítico a la técnica, pero también hay una derecha maquinista que se ha extasiado sucesivamente ante el ferrocarril, las redes de electrificación y la energía nuclear. Hay una derecha identitaria –ya sea foralista, ya nacionalista—, que considera los rasgos culturales específicos como un bien en sí y a ellos somete la vida en común, pero también hay una derecha universalista, a veces jacobina, que prefiere sentar las reglas de la convivencia sobre textos legales supuestamente válidos para todos. Hay una derecha monárquica, pero también hay una derecha republicana. Hay una derecha populista, pero también hay una derecha elitista. Hay una derecha confesional, pero también hay una derecha laica.⁴⁷

Reconociendo esta pluralidad, y en un afán por sintetizar a partir de elementos comunes, consideramos que hay tres grandes familias doctrinales que a lo largo del tiempo han sido dominantes en la categoría política de la derecha:

- 1) El conservadurismo: Esta posición busca defender aquellas ideas e instituciones que, durante largos espacios de tiempo, han dotado de identidad y cohesión a las sociedades. En consecuencia, observa con profundo recelo y desconfianza las promesas para construir hombres nuevos y paraísos terrenales a través de caudillos, cambios abruptos y revoluciones que supuestamente redimirán a las sociedades. La derecha conservadora defiende las tradiciones porque está convencida de que sin

⁴⁷ José Javier Esparza, *En busca de la derecha (perdida)*, Barcelona, Áltera, 2010, p. 50.

pasado no hay futuro, y sin un asidero histórico el ser humano pierde identidad y sentido de pertenencia. De la misma forma, insiste en la existencia de realidades sagradas en el mundo, por lo que defiende el rol de la religión en la sociedad, la trascendencia de la belleza, la profundidad de la responsabilidad moral o la dignidad innegociable de cada ser humano. El conservadurismo y el tradicionalismo han tenido pensadores muy relevantes, como Edmund Burke, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Charles Maurras, Antonio Cánovas del Castillo, Donoso Cortés, Jaime Balmes, Juan Vázquez de Mella, Lucas Alamán y más recientemente Russell Kirk, Michael Oakeshott o Roger Scruton.

- 2) El liberalismo: Dentro de la variedad de liberalismos que existen, hay uno que se identifica con posiciones de derecha. Es aquel que pone el acento en la autonomía del individuo frente al Estado y está a favor de la libertad individual frente a las restricciones que a la misma pudieran ser impuestas por la autoridad; esta libertad individual se desdobra en libertades públicas como la libertad educativa, económica, comercial, religiosa o de expresión; considera que el poder político debe ser objeto de limitaciones y controles. La derecha liberal prefiere la participación activa de los ciudadanos y que el Estado únicamente intervenga cuando sea verdaderamente indispensable debido a que los agentes individuales no tienen incentivos para hacerlo. Además, el liberalismo rechaza las nociones colectivistas, y defiende los derechos individuales sobre quienes pretenden anteponer la lógica tribal o grupal a los intereses propios de cada persona. La igualdad ante la ley e imparcialidad del Estado es otra de las afirmaciones básicas del liberalismo. La derecha liberal se alimenta de pensadores clásicos como John Locke, Adam Smith o Alexis de Tocqueville y otros más recientes como Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Karl Popper o Milton Friedman.
- 3) El humanismo cristiano: Esta visión está inspirada en la doctrina social de la Iglesia católica y dio origen a numerosos partidos demócratacristianos en Europa y América Latina durante la segunda mitad del siglo XX. El humanismo cristiano tiene una visión trascendente de la persona, a la que considera la afortunada combinación de un alma espiritual y un cuerpo material, dotada de una dignidad eminente porque fue

creada a imagen y semejanza de Dios. De esta cosmovisión se derivan principios sociales como el de la solidaridad, la subsidiariedad y la fraternidad, así como la búsqueda del bien común, fin último de la acción política. Han existido numerosos teóricos del humanismo cristiano, entre los que podríamos citar a todos los Papas de la Iglesia Católica desde León XIII y hasta Francisco, así como autores como Edith Stein, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier o Alejandro Llano.

Hay otras familias en la derecha que han sido minoritarias. Podría ser incluso dudosa la adscripción a la derecha de algunas de ellas. A ellas también nos referiremos en esta tesis. Son el fascismo, el integrismo católico, la *Nouvelle Droite* francesa, el neoconservadurismo, y el populismo de derecha.

Las anteriores familias responden a tradiciones históricas y culturales distintas, pero no necesariamente son excluyentes entre sí ni se albergan en compartimentos estancos, sino que se traslapan y entrecruzan con frecuencia.

En los próximos capítulos, se profundizará en cada una de las familias de la derecha, a fin de poder entender a cabalidad los elementos de este concepto como categoría de la política.

Capítulo 2

La familia conservadora

Quizá el elemento principal que por mucho tiempo se ha utilizado para definir a la derecha es su conservadurismo. Se acepta comúnmente que la derecha es, ante todo, *conservadora*, cualquier cosa que esto signifique (si existe un término confuso y ambiguo en la política, es precisamente el de *conservador*). El propio surgimiento histórico de la derecha como categoría política, tras la irrupción de las revoluciones modernas, exhibe una reacción conservadora contra el nuevo orden político y social que se pretendía instaurar a partir de las ideas ilustradas, tal y como se vio en el capítulo anterior.

De ahí que podamos considerar al conservadurismo como una de las principales familias que conforman a la derecha como categoría social y política, y la primera que apareció en el tiempo. En este capítulo estudiaremos al conservadurismo desde una perspectiva histórica y de filosofía política. Primero, nos detendremos en sus ideas generales; a continuación, haremos un recorrido histórico acerca de su nacimiento y desarrollo; después, profundizaremos en sus autores más relevantes.

1. ¿Qué es el conservadurismo?

Según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, “conservador” —en su segunda acepción— es “en política, especialmente favorable a mantener el orden social y los valores tradicionales frente a las innovaciones y cambios radicales”.⁴⁸

A partir de esa definición, podemos decir que el conservadurismo es la actitud política que defiende las tradiciones y costumbres históricas, rechaza los cambios sociales y políticos

⁴⁸ Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua: <https://dle.rae.es/conservador?m=form> (consultado el 16 de abril de 2021).

abruptos o revolucionarios y propone evoluciones graduales a partir de la experiencia acumulada con los años. Nótese que utilizamos la palabra “actitud” y no la palabra “ideología” para hablar de la naturaleza del conservadurismo. Explicaremos a continuación por qué.

Una ideología es fundamentalmente deductiva, es decir, a partir de un cuerpo teórico abstracto, sistematizado y pretendidamente racional intenta dar explicación y respuesta a cuestiones concretas en materia política, económica y social. A diferencia de las ideologías, el conservadurismo es inductivo, ya que parte de una experiencia vital o histórica para darle un sentido a la realidad que se presenta frente a él. Por eso es por lo que podemos decir que el conservadurismo es una actitud, un temperamento o incluso un sentimiento, antes que una ideología.

Con relación a lo anterior, señala José Javier Esparza:

Lo conservador procede más de una determinada actitud ante el mundo y ante la vida que de una explicación racional y universalmente válida del cosmos. En el socialista y en el liberal —y más aún en el comunista o en el fascista— existe una doctrina que pretende dar respuestas a todos los problemas y que integra tales respuestas en un objetivo final, generalmente de carácter *felicitario* o redentor, ya se trate del libre mercado o de la sociedad sin clases; por eso son *ideologías*. El conservador opera al contrario: observa la realidad, constata sus leyes y a partir de ahí destila una serie de principios permanentes a los que la praxis política debe atenerse.⁴⁹

Acorde con esta visión, el pensador conservador estadounidense Russell Kirk asegura que “el conservadurismo no es una ideología, sino un entramado de ideas y sentimientos, el apego extremo a las cosas permanentes”.⁵⁰ Sin embargo, a pesar de no ser una ideología, el conservadurismo sí tiene un conjunto de principios que lo caracterizan y que permiten hablar de un pensamiento político conservador. A continuación hablaremos de estos principios, en

⁴⁹ José Javier Esparza, *En busca de la derecha (perdida)*, Barcelona, Áltera, 2010, p. 83.

⁵⁰ Russell Kirk, *Qué significa ser conservador*, Madrid, Ciudadela, 2009, p. 128.

los cuales profundizaremos cuando abordemos a los más connotados autores conservadores.⁵¹

El primero de ellos tiene que ver con el propio significado del término. El conservador pretende conservar aquello que considera valioso, útil y deseable, y que ha prevalecido a través de las generaciones. El conservador valora lo que le heredaron quienes lo antecedieron, ya que considera que la experiencia acumulada ha pasado por un recorrido empírico de prueba y error.

Por lo tanto, el conservador desconfía profundamente de quienes pretenden edificar un nuevo orden —sea político, económico, social, cultural o moral— desde cero, echando por tierra todo lo que ha sido heredado. El conservador teme a los revolucionarios y a quienes quieren crear hombres nuevos y sociedades nuevas a partir de modelos de ingeniería social, como lo son las ideologías. Volviendo a lo ya mencionado, podemos decir que el conservadurismo no solamente no es una ideología, sino que observa a las ideologías con profundo recelo.

La actitud frente al cambio es quizá lo que mejor define al conservadurismo. Contrario a lo que podría suponerse y suele difundirse, el conservador promedio no necesariamente se opone al cambio, tampoco considera que todo tiempo pretérito fue mejor, ni aspira en general a restaurar un supuesto pasado idílico.⁵² Simplemente, el conservador apela a la medida y a la prudencia ante los cambios abruptos y ante las promesas de construir utopías terrenales. Prefiere cambios graduales y naturales que no destruyan lo que las generaciones han construido con esmero y sacrificio a lo largo de las décadas y aun de los siglos. “Los cambios suelen ser celebrados indiscriminadamente sólo por aquellos que no valoran nada, cuyos vínculos son efímeros y que desconocen el amor y el afecto”, escribió Michael Oakeshott, pensador conservador británico sobre el que volveremos más adelante.⁵³

⁵¹ En la exposición de estos principios tomamos como base la conferencia de Miklos Lucklacs, “Principios del pensamiento conservador, los conservadores y el conservadurismo”, en <https://www.youtube.com/watch?v=UcdxKQUZCnY> (consultado el 16 de abril de 2021).

⁵² Habrá pensadores conservadores que sí serán abiertamente contrarrevolucionarios y restauradores, como veremos a continuación.

⁵³ Michael Oakeshott, *La actitud conservadora*, Madrid, Sequitur, 2007, p. 48.

Para el conservador, siempre será preferible la reforma a la ruptura revolucionaria que normalmente genera caos y destrucción. Como asegura Miklos Luckacs, “mediante prueba y error aprendemos a descartar lo malo, adoptar lo nuevo y conservar lo bueno”.⁵⁴ Respecto a esto, escribió Roger Scruton que

El conservadurismo surge de una intuición que todas las personas maduras pueden compartir sin problemas: la percepción de que las cosas buenas son fáciles de destruir pero no son fáciles de crear. Esto es especialmente cierto de las cosas buenas que nos llegan como patrimonio común: paz, libertad, derecho, civismo, espíritu público, la seguridad de la propiedad y la vida familiar, en todas las cuales dependemos de la cooperación de otros al tiempo que carecemos de los medios para lograrlas por nuestra cuenta. En relación a tales cosas, la obra de destrucción es rápida, fácil y euforizante; la obra de creación, lenta, laboriosa y aburrida. Esa es una de las lecciones del siglo XX. Es también una de las razones por las que los conservadores se enfrentan a una situación tal de desventaja cuando se presenta ante la opinión pública. Su posición es correcta pero aburrida; la de sus detractores, emocionante pero falsa.⁵⁵

El político conservador español Manuel Fraga Iribarne reflexionó ampliamente acerca de la diferencia entre conservación, reforma y actitud reaccionaria, para concluir que el conservador es reformista y no reaccionario:

Cambiar por cambiar es absurdo; no cambiar cuando los datos son diferentes, es absurdo también. (...) La conservación y la reforma son en realidad las dos caras de una moneda, la actitud de tomar en serio y respetar el orden social.

(...)

Todas las actitudes reaccionarias arrancan del supuesto de afirmar que se debe volver a determinado estado de cosas anterior, en el cual se cerró la perfección y tras el cual vino la decadencia.

La visión contraria supone que la perfección última no está en el pasado, sino en el futuro; que el hombre y las sociedades que crea tienden, por su misma naturaleza, a progresar; que para lograrlo basta suprimir los “obstáculos tradicionales”, creados por la Historia; y que un empujón revolucionario puede reducirlos de una vez, y meternos en el paraíso terrenal. (...)

El reformista rechaza ambas ideas. Asume el presente, y con él el pasado entero, como dijo Cánovas; y por ello es conservador y no reaccionario. Trabaja para el futuro, y por ello desea poner al día lo bueno, corregir lo malo, liberar nuevas fuerzas, ordenar lo

⁵⁴ Luckas, *Op. Cit.*

⁵⁵ Roger Scruton, *Cómo ser conservador*, Madrid, Biblioteca Homo Legens, 2018, p. 21 y 22.

embrollado. Concibe acciones decididas; acepta compromisos, para lograr lo esencial; no juzga por “todo o nada”, sino por balances positivos.⁵⁶

El conservador está convencido de que las tradiciones y las instituciones son fundamentales para dotar de identidad y sentido de pertenencia a las personas. Las tradiciones son pautas de comportamiento colectivo que se transmiten de generación en generación y que vinculan entre sí a los seres humanos. Las instituciones son las reglas del juego, formales o informales, que permiten la convivencia ordenada en una sociedad. Generalmente, las tradiciones y las instituciones surgen de abajo hacia arriba, es decir, desde la experiencia de la sociedad y el poder político las debe reconocer, mas no imponer.

Precisamente aquí entra otro elemento fundamental del pensamiento conservador: la defensa de la sociedad frente al Estado. El conservador está convencido de que la sociedad actual es la decantación de siglos de tradiciones, costumbres, instituciones y leyes, y el Estado debe adecuar su funcionamiento a ellas y no convertirse en motor de cambios sociales cuyos supuestos efectos positivos apenas están por verse. Para el conservador, la unidad más básica de la sociedad es la familia, que debe ejercer su libertad frente al poder político y cualquier tentación totalitaria por adentrarse en ella.

Una sociedad organizada y con una identidad diferenciada da origen a las naciones. Cada nación se desarrolla a partir de condiciones propias y de su trayecto histórico, y generalmente está delimitada por fronteras geográficas que protegen un espacio territorial. Para el pensamiento conservador, el Estado-nación tiene como base la soberanía, que le permite configurar su propio orden político, económico, social y cultural, con independencia de presiones externas. Es así como otro de los valores conservadores es el patriotismo, vinculado al amor a los orígenes, ya que la nación es el repositorio de las tradiciones que le dan un sentido de pertenencia y una identidad a las personas. Este patriotismo conlleva un sentimiento de responsabilidad, por ejemplo, en materia de pago de impuestos o de servicio militar.

⁵⁶ Manuel Fraga Iribarne, *El pensamiento conservador español*, Barcelona, Planeta, 1981, p. 246 y 247.

Normalmente se asocia al conservadurismo con la religión, concretamente con el cristianismo. Si bien es cierto que hay conservadores religiosos y conservadores laicos, por lo general todos ellos valoran las aportaciones de la cosmovisión judeocristiana en el proceso de construcción y desarrollo de la civilización occidental. El conservador considera que la religión es un elemento que brinda cohesión a las sociedades; es decir, más que en su elemento metafísico y espiritual, el conservador coloca el acento en el aspecto sociológico de la religión. El conservadurismo también reconoce que la tradición judeocristiana ha aportado valores morales universales, derivados de los Diez Mandamientos veterotestamentarios, que han permitido una convivencia armónica entre los hombres y cuya validez considera intacta. En la actualidad, el conservador está convencido de que esos valores universales funcionan también como un muro de contención frente al relativismo imperante.

El conservador cree que es indispensable la existencia de la autoridad. A partir de una concepción antropológica un tanto pesimista, el conservador cree que no es posible la convivencia humana sin reglas y sin una autoridad que las haga cumplir, ya que el ser humano no es bueno por naturaleza, como propondrían los ilustrados, sino que tiene inclinaciones egoístas que hacen necesaria la existencia de una autoridad, desde el nivel familiar hasta el gubernamental. Precisamente esta es la razón por la cual el conservador asegura que los deberes son tan importantes como los derechos. Una sociedad en la cual solamente existan derechos sin sus correlativos deberes tornará inevitablemente hacia el egoísmo y la mezquindad.

Un tema relevante es la relación del conservadurismo con la igualdad. En principio, el conservador considera que la desigualdad es natural en cualquier sociedad, ya que deriva de su propia diversidad y de la utilización que cada persona haga de su propia libertad. Esta diversidad es la que enriquece a las sociedades. “Aquellos que intentan nivelar arrasando las diferencias, nunca logran llegar a una sociedad igualitaria. En todas las sociedades, como están integradas de varias clases de ciudadanos, siempre habrá alguna clase que sea superior.

Por lo tanto, lo único que hacen los niveladores es alterar el orden natural de las cosas”⁵⁷, escribió Edmund Burke, al defender la preponderancia del esfuerzo, el trabajo y la virtud. Para un conservador, la igualdad debe ser de oportunidades y ante la ley, pero no debe convertirse en una igualdad de resultados, ya que ésta castiga el mérito y premia la mediocridad.

Los anteriores son, de manera general, los principios básicos del pensamiento político conservador, el cual constituye una de las familias de la derecha política. Durante este capítulo profundizaremos en ellos y haremos un recorrido histórico por los autores conservadores más sobresalientes e influyentes.

2. Los orígenes históricos del conservadurismo

Se suele vincular el nacimiento del conservadurismo con la Ilustración y su correlato político: la revolución francesa. En efecto, habrá diversos pensadores y políticos que se opondrán al nuevo orden que se pretendió instaurar no solamente en Francia sino también en el resto de la Europa occidental tomando como base las ideas de la Ilustración, entre las que destacaban el optimismo antropológico, la noción de progreso indefinido, el rechazo a la tradición y a la Revelación, el espíritu científico o la fe en la razón como instrumento de perfeccionamiento social, político y económico. Como bien señala el politólogo Klaus von Beyme:

La Revolución francesa introduce una modificación cualitativa en el panorama político europeo: la tendencia expansiva de la Revolución obligó por primera vez a todas las fuerzas políticas de Europa a una toma de posición con respecto a la misma.⁵⁸

El conservadurismo será la reacción contra ese nuevo orden revolucionario, pero en cada país adquirirá un carácter propio. La reacción conservadora continental, propia de países católicos

⁵⁷ Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid, Alianza editorial, segunda edición, 2016, p. 100.

⁵⁸ Klaus von Beyme, “El Conservadurismo”, en *Revista de Estudios Políticos*, No. 43, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Enero – febrero 1985, p. 8.

como Francia o España, será, al menos en un inicio, abiertamente contrarrevolucionaria y buscará un retorno al Antiguo Régimen. La reacción conservadora británica, en cambio, será más pragmática y menos dogmática, y buscará puntos de encuentro con el liberalismo clásico.

El siglo XIX será testigo de la lucha permanente entre los conservadores –tradicionalistas o reformistas— y los revolucionarios –moderados o radicales. Esa lucha se replicará en la mayor parte de los países occidentales, tanto en el campo de las ideas como en el de la acción política.

A continuación analizaremos, sin ánimo de exhaustividad, los orígenes históricos del conservadurismo. Primeramente se revisará la crítica que hace el británico Edmund Burke a la revolución francesa, la cual convertirá a este autor en el referente primigenio del pensamiento conservador. Después, se planteará la postura de los conservadores franceses frente al nuevo orden, con especial énfasis en Joseph de Maistre, Louis de Bonald y, ya en el siglo XX, Charles Maurras. Después, se hablará de los conservadores españoles decimonónicos, tanto los que, como Antonio Cánovas del Castillo, están dispuestos a convivir con el nuevo régimen liberal, como los que pretenden restaurar una monarquía católica y tradicional, como Donoso Cortés. Finalmente, se hará mención al pensamiento conservador del mexicano Lucas Alamán, cuyas ideas alimentaron a quienes en México proponían un orden diferente al que finalmente se impuso con el triunfo de los liberales encabezados por Benito Juárez.

2.1 Edmund Burke y su crítica a la Revolución francesa

Comúnmente se ha considerado al escritor y político británico Edmund Burke (1729-1797) como el primer gran teórico del conservadurismo.⁵⁹ Aunque Burke nació en Dublín, hijo de madre católica y padre anglicano, normalmente se le ha considerado británico debido a que fue en Inglaterra en donde pasó la mayor parte de su vida y llevó a cabo su carrera política e

⁵⁹ Una buena biografía de Edmund Burke es la de Demetrio Castro Alfín, *Burke. Circunstancia política y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 2006.

intelectual; además de que en aquel entonces Irlanda era parte del Reino Unido de la Gran Bretaña. Recibió formación humanística en el Trinity College y estudió Derecho en Londres. Fue diputado en el Parlamento de Westminster durante alrededor de treinta años.

Una idea presente en toda la obra de Burke es la desconfianza hacia las ideas abstractas que no tienen un asidero en la realidad o que, incluso, pretenden que la realidad se adecúe a ellas. Burke está convencido de que, antes que por conceptos etéreos, las sociedades evolucionan a partir de costumbres y tradiciones que atraviesan a las generaciones porque forman parte de la cultura y los valores de los hombres. Burke otorga una importancia fundamental al pasado, en tanto que de ahí se extrae el legado de experiencias a través de las cuales los pueblos progresan. Las revoluciones que pretenden hacer *tabula rasa* con el pasado son destructivas, porque desintegran la cohesión de la sociedad, disuelven los fundamentos de su orden y jerarquía, y construyen un ideal utópico futuro que no tiene una correspondencia real con el presente.⁶⁰

Burke lanzó severas críticas en contra del proceso revolucionario que se estaba viviendo en Francia, las cuales quedaron plasmadas en sus célebres *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, su obra más reconocida. Escrita en forma de cartas, el texto se convirtió pronto en un verdadero tratado y en un referente seminal del pensamiento conservador.

Para Burke, una sociedad y el Estado que la rige no pueden construirse de la nada, sino que en su edificación juegan un papel fundamental no solamente las generaciones presentes y las futuras, sino también las pasadas. Los propietarios y usufructuarios actuales no tienen el derecho de impedir que se transmita la herencia ni despilfarrarla destruyendo caprichosamente todo el entramado original de su sociedad, ese que ha permitido la continuidad de la cadena generacional.

⁶⁰ Burke no se opone a la idea de revolución en sí, sino a aquellas revoluciones que pretenden construir un nuevo orden a partir de supuestos afanes perfeccionistas. De hecho, Burke aprueba la revolución inglesa de 1688, la cual fue restauradora, ya que su móvil fue limitar al monarca frente a los excesos absolutistas de Jacobo II.

Burke comparte con ciertos matices la visión contractualista que asegura que la sociedad política surge de un pacto, pero ese pacto no es uno más, sino que tiene una especial trascendencia, ya que es un contrato de sociedad eterna que exige una relación previa de pertenencia en la que participan quienes nos han antecedido, pero también requiere un proyecto de futuro para los que aún están por nacer:

La sociedad es, ciertamente, un contrato. Los contratos secundarios que se refieren a objetos de un interés puramente ocasional pueden ser disueltos a capricho. Pero el Estado no debería ser considerado como un simple acuerdo contractual en el negocio de la pimienta, del café, el algodón, el tabaco, o cualquier otra cosa de poca monta sobre la que los contratos son puramente temporales e insignificantes y pueden disolverse a capricho de las partes. El Estado ha de ser mirado con una especial reverencia, porque (...) es una asociación que incluye todas las ciencias, todas las artes, toda virtud y toda perfección. Como los fines de una asociación así no pueden obtenerse ni siquiera a lo largo de muchas generaciones, la asociación llega a establecerse, no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y los que están por nacer.⁶¹

Burke no es un autor inmovilista. Por el contrario, considera necesario que en una sociedad puedan llevarse a cabo diversos cambios que corrijan errores y defectos que ocurren en los gobiernos. Lo que Burke cuestiona con especial énfasis es que esos cambios conduzcan a la destrucción, como él percibía que estaba ocurriendo en la Francia revolucionaria, en donde se estaba levantando un “edificio teórico y experimental”⁶² sobre las ruinas de una monarquía milenaria. Burke siempre considerará que es preferible la reforma a la revolución.

La rabia y el delirio destruirán más, en media hora, de lo que la prudencia, la deliberación y la previsión pueden construir en cien años. (...)

Pero preservar y reformar a un mismo tiempo es algo totalmente diferente. Cuando las partes útiles de un viejo *establishment* son conservadas, y las cosas nuevas que se le añaden son compatibles con lo que se ha retenido, tendrán lugar un espíritu vigoroso y sereno, una atención perseverante, poderes diversos de comparación y combinación, y el recurso de un entendimiento fértil en posibilidades.⁶³

Burke era un hombre profundamente religioso y fiel feligrés de la Iglesia Anglicana, la nacional de Reino Unido. Además, buscó desde el Parlamento mejorar las condiciones de los

⁶¹ Burke, *Reflexiones...*, pp. 171 y 172.

⁶² Burke, *Op. Cit.* p. 215.

⁶³ *Ídem*, pp. 275 y 276.

católicos británicos, que entonces eran una minoría discriminada y carente de derechos. Este pensador creía que la religión era imprescindible para mantener cohesionadas a las sociedades, por lo que le parecían aberrantes las persecuciones y confiscaciones que los revolucionarios franceses estaban llevando a cabo en contra de los católicos. Y le preocupaba enormemente el posible reemplazo de los principios religiosos que guían a las sociedades por otros aparentemente racionales pero que pudieran simplemente sustituir un dogma por otro.

La religión es la base de la sociedad civil y la fuente de todo bien y consuelo. (...).

Sabemos, y nos enorgullecemos de saberlo, que el hombre es por constitución un animal religioso; que el ateísmo va, no sólo contra nuestra razón, sino también contra nuestros instintos, y que no puede prevalecer por mucho tiempo. Pero si, en el momento de la revuelta y en el ebrio delirio producido por el alcohol ardiente salido de los alambiques infernales que en Francia están ahora bullendo con tanta furia, descubriéramos nuestra desnudez desvistiéndonos de esa religión cristiana que hasta ahora ha sido nuestra gloria y nuestro consuelo y una gran fuente de civilización entre nosotros y entre muchas otras naciones, es de temer (sabiendo que la mente no podrá soportar un vacío) que alguna grosera, perniciosa y degradante superstición tome su lugar.⁶⁴

Burke no propone regresar a un pasado que ya fue, ni sostiene tampoco una actitud meramente contrarrevolucionaria. Esa será su principal diferencia con los conservadores franceses de los siglos XVIII y XIX, como Francois-René de Chateaubriand, Joseph de Maistre o Louis de Bonald. Antepone, sí, el gradualismo reformista a los excesos y arrogancias de quienes pretenden construir una sociedad nueva ignorando las aportaciones del pasado y a partir de ideas abstractas, descartando la sabiduría acumulada y heredada a través de los siglos.

Burke es un conservador que tiene varios puntos en común con los liberales clásicos, varios de ellos contemporáneos suyos —es el caso de Adam Smith o David Hume—, sobre todo en la visión contractualista de la que se deriva la creencia en los límites del gobernante: como diputado, se preocupó constantemente por constreñir al rey de Inglaterra a la Constitución. También con el empirismo: aquello que la evidencia muestra que funciona no debe cambiarse sin un motivo verdadero. En su crítica a la situación en Francia, Burke reconocía los excesos absolutistas de los reyes pero, a diferencia de los revolucionarios, proponía la reforma a la

⁶⁴ *Ídem*, p. 162 y 163.

ruptura destructiva; creía que la revolución no había construido instituciones que armonizaran orden y libertad, sino que había caído en un asambleísmo tiránico de catastróficas consecuencias.

Un conservador estadounidense del siglo XX, Russell Kirk, sintetizó muy bien el pensamiento político de Edmund Burke, con las siguientes palabras:

Muy versado en Historia y con gran conocimiento práctico de los asuntos políticos, Burke sabía que los hombres no son buenos por naturaleza, sino seres en los que se encuentra mezclado el bien y el mal, básicamente sometidos a una ley moral por la fuerza de los hábitos y las costumbres, cosas que los revolucionarios querían eliminar por considerarlas basura anticuada. Sabía que todas las ventajas de la sociedad son el producto de la compleja experiencia humana a lo largo de muchos siglos, que no podía ser corregida de la noche a la mañana por unos cuantos filósofos de café. Y sabía también que la religión era el mayor bien del hombre, que el orden establecido era la necesidad principal de la civilización, que los bienes hereditarios eran el puntal de la libertad y la justicia y que el conjunto de creencias que solemos llamar “prejuicios” constituyen el sentido moral de la humanidad.⁶⁵

Muy grande ha sido la influencia de Edmund Burke en Europa y, en general, en el mundo occidental. Fue el primer gran teórico del pensamiento conservador que se alzó frente al ímpetu revolucionario que inundó Europa tras la revolución francesa. Rápidamente se convirtió también en un referente del conservadurismo que encuentra puntos de coincidencia con el liberalismo. En el siglo XX será reivindicado por pensadores como Russell Kirk, Michael Oakeshott o Roger Scruton y por políticos como Winston Churchill o Margaret Thatcher.

2.2 Los conservadores franceses

El conservadurismo francés de finales del siglo XVIII y todo el siglo XIX está íntimamente ligado a la experiencia vital que supuso la revolución francesa y el desmoronamiento del Antiguo Régimen. Además, tiene un fuerte componente religioso católico.

⁶⁵ Russell Kirk, *Edmund Burke. Redescubriendo a un genio*, Madrid, Ciudadela, 2007, p. 161.

Hay que recordar que durante siglos Francia fue considerada una de las naciones católicas por excelencia; de hecho, Francia fue la primera nación en adoptar el cristianismo como religión oficial, tras la conversión de Clodoveo I, rey merovingio de los francos, en el año 496. No es extraño que los primeros conservadores franceses vieran como algo verdaderamente diabólico la persecución religiosa desatada tras la revolución y durante la época del terror. Estos conservadores buscaban la restauración de la unión entre el trono y el altar.

Fue precisamente un francés, el escritor Francois-René de Chateaubriand (1768-1848), el que introdujo el término “conservador” para referir a quienes se oponían al nuevo orden que se impuso tras la revolución francesa. Chateaubriand fue un activo político monárquico que buscó la restauración del Antiguo Régimen. De hecho, fue director de un periódico que se llamaba *Le Conservateur* y que era el órgano de difusión de los monárquicos más impetuosos. Chateaubriand es también considerado como uno de los máximos referentes del romanticismo europeo; en efecto, su apología del pasado está acompañada de elementos nostálgicos y melancólicos revestidos de fina poesía y sentido lirismo.⁶⁶

Quizá el conservador francés más destacado e influyente sea Joseph de Maistre (1753-1821), pensador y filósofo que ha sido considerado como el precursor del tradicionalismo integrista de signo católico.⁶⁷

En su obra, De Maistre impugna la filosofía ilustrada, sobre todo en sus vertientes racionalistas y materialistas, a las que considera “teófobas”. En materia política, defiende la restauración de los principios católicos a través de la defensa a ultranza de la monarquía hereditaria, la cual es la manifestación terrenal de la Providencia divina. En su texto más relevante, *Consideraciones sobre Francia*, cataloga a la revolución francesa como un acontecimiento radicalmente malo:

Tiene la Revolución Francesa un carácter satánico que la distingue de todo cuanto se ha visto, y quizás de todo cuanto se verá (...) Todas las instituciones imaginables descansan

⁶⁶ Véase, por ejemplo, *El genio del cristianismo*, Madrid, Bilok Book Export, 2016.

⁶⁷ D. Barbedette, *Historia de la Filosofía*, Tomo II, México, Tradición, 1976, p. 274.

sobre una idea religiosa, o de lo contrario son meramente transitorias. Se vuelven fuertes y duraderas en la medida en que son *divinizadas*, si se me permite que me exprese en estos términos. La razón humana, o eso que llaman filosofía sin saber lo que dicen, no solo no puede reemplazar estos cimientos que consideran supersticiosos, sin saber tampoco lo que dicen, sino que la propia *filosofía* es, por el contrario, un poder especialmente desorganizador.⁶⁸

De Maistre repetirá en sus textos que la historia de la humanidad es esencialmente una lucha metafísica entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo. La Providencia divina se manifiesta y actúa en la historia, aunque permite el mal que se deriva de la naturaleza caída del hombre. En medio del estremecimiento que para muchos católicos suponía la revolución francesa y la persecución religiosa que a propósito de ésta se desató, De Maistre confía en que el bien vencerá y Cristo volverá a reinar en Francia, a través del monarca:

El regreso del orden no puede ser doloroso, pues será natural y vendrá favorecido por una fuerza secreta, cuya acción es enteramente creadora. Veremos justo lo contrario de todo cuanto hemos visto. En lugar de violentas conmociones, de dolorosos desgarrs, de oscilaciones perpetuas y desesperantes, una cierta estabilidad, un reposo indefinible, el contento universal anunciarán la presencia de la soberanía. No se producirá ninguna conmoción, ninguna violencia, ni siquiera ningún suplicio, salvo los que apruebe la auténtica nación; incluso el crimen y las usurpaciones serán tratados con medida severidad, con una justicia calmada que solo corresponde al poder legítimo; el rey acariciará las llagas del Estado con mano tímida y fraternal. Finalmente, he aquí una gran verdad de la que los franceses nunca se dejarán penetrar demasiado: la restauración de la monarquía, que llaman *contrarrevolución*, no será una *revolución de signo contrario*, sino *lo contrario de la revolución*.⁶⁹

Podemos considerar a Joseph de Maistre como un autor abiertamente contrarrevolucionario, con una visión teológica de la historia que ejercerá una importante influencia en pensadores de otros países, como será el caso del español Juan Donoso Cortés. Será también el precursor de un conservadurismo católico integrista que identifica a la religión con un régimen político específico —en este caso la monarquía católica o el Estado confesional—, y que se mantendrá con bastante relevancia en la derecha hasta bien avanzado el siglo XX. Este conservadurismo integrista tendrá diferencias importantes con el conservadurismo inglés, mucho más empirista y sociológico.

⁶⁸ Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015, pp. 95 y 96. Cursivas originales.

⁶⁹ *Ídem*, p. 174. Cursivas originales.

Así se refirió a De Maistre el historiador chileno Cristián Garay:

Todo ello pone de relieve que aun antes de su incursión política, De Maistre plantea una cuestión religiosa. Y más que religiosa, teológica. (...) Esto es, que toda cuestión antes de ser política, y antes de ser social, es una cuestión teológica.

De ahí la importancia concedida a la soberbia y a las heridas dejadas en la naturaleza humana por el pecado original. En esa suerte de prehistoria, de comprensión teológica, ha de extraer De Maistre los elementos fundamentales de su teoría de la expiación, de la Providencia y de la Revolución como una obra demoníaca.⁷⁰

En la misma línea de pensamiento de Joseph de Maistre se ubica Louis de Bonald (1754-1840), quien fue filósofo y político, considerado uno de los principales representantes de los legitimistas franceses que añoraban el regreso de la monarquía.

De Bonald combate la idea ilustrada del contrato social y sostiene que el hombre es naturalmente social, por lo que, a partir de esa realidad, la Providencia otorga una constitución natural para cada sociedad. En el caso francés, esa constitución natural claramente es la monarquía católica.⁷¹

En su *Teoría del Poder*, De Bonald explica su pensamiento fundamental:

En todos los tiempos el hombre ha querido erigirse en *legislador* de la sociedad política y en *reformador* de la sociedad religiosa, y dar una *constitución* a una y otra sociedad; ahora bien: yo creo posible demostrar que el hombre es tan incapaz de dar una constitución a la sociedad religiosa o política como de dar la gravedad a los cuerpos o la extensión a la materia, y que, lejos de poder *constituir* la sociedad, el hombre, por su intervención, no puede más que impedir que la sociedad *se constituya* o, para hablar más exactamente, no puede más que retrasar el éxito de los esfuerzos que ella hace para llegar a su constitución natural.⁷²

⁷⁰ Cristián Garay, “De Maistre, exégeta de la Revolución francesa”, en *Verbo*, Vol. 281 y 282, Madrid, Speiro, 1990, p. 124.

⁷¹ Para profundizar en el pensamiento de Louis de Bonald, véase Enrique V. de Mora Quirós, “El mundo organizado del vizconde De Bonald”, en *Persona y Derecho*, vol. 75, Navarra, Universidad de Navarra, po. 119 – 151.

⁷² Louis de Bonald, *Teoría del Poder*, citado en Leopoldo Eulogio Palacios, “Bonald, o la constitución natural de las sociedades”, en *Verbo*, Madrid, Speiro, 1987, vol. 255 y 256, p. 539. Cursivas originales.

Precisamente porque existe un orden natural querido y deseado por Dios que se proyecta en la constitución de las sociedades, la idea del contrato es intrínsecamente antihumana y antisocial.

Como en De Maistre, en De Bonald existe una identidad analógica entre lo religioso y lo político, y la Iglesia y el Estado han de formar un todo homogéneo. El catolicismo y la monarquía son plenamente consustanciales. Este pensador considera que esta alianza entre el trono y el altar es la que ha dado solidez y cohesión a las sociedades cristianas durante siglos.

En el tradicionalismo contrarrevolucionario y monárquico de De Maistre y De Bonald se distingue claramente una visión utópica: la idea de que se podrá regresar a un paraíso perdido; en este aspecto, no se diferencian demasiado de los ideólogos ilustrados que profetizaban un futuro de progreso y felicidad.

Este primer conservadurismo francés tiene poco que ver con el británico de Edmund Burke. Los teóricos franceses ignoraron muchos de los elementos liberales de Burke, así como su propuesta de reforma gradual frente al ímpetu revolucionario. Posteriormente, el conservadurismo francés evolucionará a la par de los vaivenes de la política. Unos tomarán partido por el legitimismo restauracionista; otros verán en el bonapartismo una forma de autoritarismo conservador; mientras que otros se sumarán a las filas orleanistas.

Frente a esta predominante visión contrarrevolucionaria e integrista, hubo en los años posteriores a la revolución francesa otro conservadurismo que ha sido conocido con el nombre de “doctrinarismo”.

El doctrinarismo era ese conservadurismo, ciertamente minoritario en la convulsionada Francia decimonónica, que buscaba puntos de encuentro y conciliación —o al menos una convivencia civilizada— con el liberalismo triunfante y con la propia revolución. El doctrinarismo defendía la monarquía como sistema de gobierno, pero aceptaba un parlamento de representación aristocrática a través del sufragio censitario; asimismo, estuvo a favor de

la separación entre la Iglesia y el Estado, aunque manteniendo para la primera las prerrogativas propias de una institución milenaria. Su principal representante fue Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845).

Mención aparte merece un pensador conservador francés de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX: Charles Maurras (1868-1952).

Maurras es el pensador antimoderno por excelencia no solamente en Francia, sino incluso en todo Occidente. Es el heredero natural de De Maistre. Rechazaba radicalmente la herencia de la Revolución de 1789 y las instituciones republicanas, liberales, democráticas, partidistas y parlamentarias, las cuales habían puesto a Francia en una situación de debilidad frente a las otras potencias europeas. Así lo expresa Maurras:

Francia fue puesta por la Revolución en un estado material vecino del individualismo democrático. Todas las organizaciones nacionales fueron quebradas, el individuo sin lazos quedó reducido a polvo. Organizaciones extranjeras, desde entonces, no cesaron de crecer y de arraigarse en la sociedad francesa; pues su disciplina interior se mantenía y afianzaba a favor de nuestro desmigajamiento. La doctrina democrática que hace del Estado una providencia, del ciudadano el administrado y el pensionado es su más poderoso instrumento de propaganda y de conquista.⁷³

A Charles Maurras se le consideró el ideólogo del nacionalismo integral, corriente intelectual que buscaba la restauración de la monarquía, institución que consideraba que era parte de la esencia de Francia, su constitución natural, junto con la religión católica, a pesar de que el propio Maurras era agnóstico –seguidor del positivismo comtiano— y de que su movimiento, *Action Française*, fue condenado por el Papa Pío XI por considerar que subordinaba la religión a la política y al nacionalismo, ya que instrumentalizaba al catolicismo como un medio de unificar la nación francesa.⁷⁴

El nacionalismo integral de Maurras veía en Grecia y Roma las raíces de la identidad francesa, la cual necesariamente era hostil a la Europa anglosajona y germánica; creía además

⁷³ Charles Maurras, *Mis ideas políticas*, Buenos Aires, Huemul, 1962, p. 188.

⁷⁴ El Papa Pío XII levantaría la condena a la *Action Française*, a pesar de que varias de las obras de Maurras continuarían en el *Index librorum prohibitorum* de la Santa Sede.

en una sociedad ordenada y elitista, representada a través de estamentos, por lo que repudiaba completamente el parlamentarismo democrático liberal, el cual conduce a las sociedades hacia el conflicto permanente, la inestabilidad y la anarquía:

Francia no está hecha para vivir en democracia. Ni Francia, ni país alguno. (...) La democracia es una enfermedad política. Se sale de ella o se muere. No se vive en democracia.⁷⁵

Maurras es continuador de la tradición contrarrevolucionaria e integrista francesa a la que, por otro lado, incorpora elementos pretendidamente científicos, racionalistas y positivistas. Ya en el siglo XX, sus ideas nacionalistas influirán en algunos movimientos, partidos y regímenes conservadores autoritarios que tendrán relevancia en Europa e incluso en América en el período de entreguerras.⁷⁶

En suma, el conservadurismo francés posterior a la Revolución francesa –con excepción del doctrinarismo— tiene un fortísimo componente contrarrevolucionario, restaurador, católico y nacionalista. Esto lo diferenciará del conservadurismo anglosajón, el cual tiene diversos vasos comunicantes con el liberalismo, los cuales mantiene hasta nuestros días, como se verá más adelante. Este conservadurismo integrista francés ejercerá una influencia importante en el pensamiento conservador español que analizaremos a continuación.

2.3 Los conservadores españoles decimonónicos: entre el moderantismo y el tradicionalismo

El conservadurismo español del siglo XIX está indisolublemente vinculado a la cosmovisión católica y notablemente influido por el pensamiento francés.

Según el historiador Pedro González Cuevas, el conservadurismo español del siglo XIX tiene dos grandes tradiciones: la conservadora-liberal, y la teológico-política o tradicionalista.⁷⁷

⁷⁵ *Ídem*, p. 274.

⁷⁶ Para un análisis a profundidad de la obra de Maurras, véase Pedro C. González Cuevas, *Pensamiento conservador español. Ideas políticas de Maeztu, Maurras y Schmitt*, Madrid, Biblioteca nueva, 2002.

⁷⁷ Pedro Carlos González Cuevas, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898 – 2000)*, Madrid, Tecnos, 2005.

La tradición conservadora–liberal española tiene enormes similitudes con la visión burkeana. También se le conoce como *moderantista* por su tendencia a huir de los maximalismos, buscando la convivencia con el régimen liberal. Quizá su precursor sea Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), escritor, político y jurista ilustrado y reformista que intentó incorporar a la vida pública española algunas ideas de la Ilustración, pero sin que eso supusiera una ruptura dramática con la tradición.⁷⁸

Pero el principal exponente de esta tradición conservadora–liberal es sin duda Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), destacado político que presidió en diversas ocasiones el Consejo de Ministros y que fue uno de los artífices de la restauración monárquica en la persona del rey Alfonso XII, tras la efímera primera república española, la cual duró de febrero de 1873 a diciembre de 1874.

Cánovas era un conservador clásico, heredero de la tradición británica. Veía inevitable el triunfo de las ideas ilustradas, por lo que buscaba canalizarlas a través de una visión que impidiera su implantación radical. Buscaba, así, la implantación de un sistema representativo liberal, no revolucionario, con un bipartidismo estable sostenido por la monarquía como elemento moderador, tal y como ocurría en Reino Unido.

Antonio Cánovas del Castillo fue un católico practicante que basó sus convicciones sociales y políticas en el cuerpo doctrinal de la Iglesia; sin embargo, aceptó siempre la libertad de conciencia y la de culto, buscando un entendimiento entre una Iglesia y un Estado que habían estado tremendamente confrontados en España durante gran parte del siglo XIX.⁷⁹

Cánovas y sus seguidores admitían muchos de los cambios políticos y sociales que estaban ocurriendo en Europa tras la Ilustración y la revolución francesa, ya que consideraban que difícilmente tendrían vuelta atrás. Sin embargo, buscaban conservar instituciones

⁷⁸ Para ahondar en la figura de Jovellanos, véase Fraga, *Op. Cit.*

⁷⁹ Véase Francisco Javier Gómez Díez, “Religión y política en Antonio Cánovas del Castillo”, en *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 73, No. 287, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998, pp. 621 – 654.

tradicionales como la monarquía y la Iglesia católica, a las que consideraban parte de la esencia de la nación española, la cual por naturaleza es indisoluble y no puede estar sujeta a la decisión coyuntural de las mayorías. Como bien señala el politólogo Joan Antón Mellón, para Cánovas

La nación es un ente metafísico real y mítico a la vez, producto del devenir histórico y con proyección sobre el momento histórico actual y futuro, por lo que el pasado, el presente y el futuro están indisolublemente unidos por unas esencias inalterables que responden, en última instancia, a designios providenciales divinos.⁸⁰

En esta concepción hay una indudable influencia burkeana, pero también hay una visión teológica de la historia propia de pensadores como De Maistre, De Bonald o Donoso Cortés (sobre el que volveremos enseguida).

La actitud posibilista, tolerante y accidentalista de Cánovas, dentro de su conservadurismo y su visión católica de la vida, queda muy bien sintetizada en las siguientes frases:

Aquel que en la doctrina es mi adversario no es ni debe ser por eso mi enemigo personal (...)

Las transacciones son ordinariamente la misma realidad de la política, (...) no existe posibilidad de gobernar sin transacciones lícitas, justas, honradas e inteligentes (...) y la política es el arte de aplicar en cada época de la historia aquella parte del ideal que las circunstancias hacen posible; nosotros venimos ante todo con la realidad; nosotros no hemos de hacer ni pretender todo lo que quisiéramos, sino todo lo que en este instante puede aplicarse sin peligro.⁸¹

Otros destacados pensadores y políticos conservadores–liberales españoles del siglo XIX y principios del siglo XX fueron Antonio Maura (1853-1925) y Eduardo Dato (1856-1921).

Frente a esta tradición conservadora–liberal, se alza una tradición teológica–política (utilizando los términos de González Cuevas). Esta tradición deriva todos sus planteamientos de la premisa de que la esencia de España reside en su catolicidad, y este hecho es el que

⁸⁰ Joan Antón Mellón, “La idea de España del liberal-conservadurismo español. De Cánovas a Aznar”, en Navajas Zubeldia, Carlos e Iturriaga Barco, Diego (eds.): *El reinado de Juan Carlos I (1975-2014): Actas del VI Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2019, p. 83.

⁸¹ José Luis Comellas, *Cánovas del Castillo*, Barcelona, Ariel, 1997, pp. 184 y 186.

legítima cualquier acción política. Por lo tanto, esta visión, claramente influenciada por la integrista francesa, rechaza cualquier contemporización con el mundo moderno, liberal y revolucionario que cobra fuerza en España a partir de la revolución francesa.

Quizá el más preclaro exponente de esta tradición es el filósofo y político Juan Donoso Cortés (1809–1853). Su obra más emblemática es el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, la cual comienza con la sugestiva afirmación de que toda cuestión política es, en el fondo, una cuestión teológica:

Posee la verdad política el que conoce las leyes a que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios el que oye lo que Él afirma de sí y cree lo mismo que oye. La teología es la ciencia que tiene por objeto estas afirmaciones. De donde se sigue que toda afirmación relativa a Dios, o, lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica.⁸²

Donoso afirma la acción de la divina Providencia en la historia universal a través de las leyes morales naturales, por lo que la actitud de los gobiernos debe ser de total acatamiento hacia la doctrina católica y el magisterio de la Iglesia. El gran enemigo de estas leyes morales naturales es la revolución modernista que se manifiesta en todos los ámbitos como un desorden caótico que pretende destruir el orden natural.

De tal manera y hasta tal punto es necesario que todas las cosas estén en un orden perfectísimo, que el hombre, desordenándolo todo, no puede concebir el desorden; por eso no hay ninguna revolución que, al derribar por el suelo las instituciones antiguas, no las derribe en calidad de absurdas y de perturbadoras, y que, al sustituirlas con otras de invención individual, no afirme de ellas que constituyen un orden excelente. (...)

De la necesidad perpetua del orden se sigue la necesidad perpetua de las leyes, así físicas como morales, que le constituyen, por esa razón, todas ellas fueron creadas y proclamadas solemnemente por Dios desde el principio de los tiempos. Al sacar al mundo de la nada, al formar al hombre del barro de la tierra, al sacar a la mujer de su costado, al constituir la primera familia, quiso Dios declarar de una vez para siempre las leyes físicas y morales que constituyen el orden en la Humanidad y en el universo, sustrayéndolas de la jurisdicción del hombre y poniéndolas fuera del alcance de sus locas especulaciones y de sus vanos antojos.⁸³

⁸² Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid, Homo Legens, 2012, p. 42.

⁸³ *Ídem*, pp. 328 y 329.

Puede apreciarse una enorme similitud entre la cosmovisión de Donoso Cortés y la de los franceses Joseph de Maistre y Louis de Bonald.

Contemporáneo de Donoso Cortés fue el sacerdote y filósofo Jaime Balmes (1810–1848), otro destacadísimo teórico del pensamiento tradicionalista español. Su obra es amplia y abarca muy diversos temas.⁸⁴ Fue un autor sumamente prolífico que, en materia política y cultural, defendió la identidad entre nacionalidad española, unidad católica y monarquía tradicional. A diferencia de Donoso Cortés, no ve como algo malo en sí mismo el progreso social, el cual puede ser encauzado por una vía constructiva. Suya es la frase de: “¿Queréis evitar las revoluciones? Haced evoluciones”.⁸⁵ Tampoco condena el uso de la razón ni la considera incompatible con la fe. Sí es un crítico de la Ilustración y su intención por desterrar la religión del espacio social. Escribe Balmes:

Todo se modifica, cambia y a temporadas desaparece, excepto la religión. El poder de los reyes sufre alternativas; la aristocracia, la democracia las tienen también. Sólo la religión se conserva intacta, invariable, una, sólo ella domina esa multiplicidad de elementos. Con religión, con moral, pueden marchar bien todas las formas de gobierno; sin ellas, ninguna.⁸⁶

Otros insignes pensadores de este tradicionalismo católico son el escritor Ramón Nocedal (1842–1907), Marcelino Menéndez y Pelayo (1856–1912), Juan Vázquez de Mella (1861–1928) y Ramiro de Maeztu (1874–1936).

El mencionado historiador González Cuevas considera que este catolicismo político que imperó en el conservadurismo español durante el siglo XIX impidió que la derecha española fuera más permeable a las sugestivas novedades filosóficas y doctrinales de la época, obstaculizando la emergencia de una élite intelectual libre de presiones eclesiásticas. Además, según este autor, impidió también el surgimiento de una derecha demócrata

⁸⁴ Las dos obras más conocidas de Jaime Balmes son *El Criterio* y *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. De ambas existen múltiples ediciones. Además, fundó y dirigió numerosos periódicos, quizá el más famoso fue *El Pensamiento de la Nación*.

⁸⁵ Fraga, *Op. Cit.*, p. 354.

⁸⁶ Citado en Herbert Auhofer, *La sociología de Jaime Balmes*, Madrid, Biblioteca del Pensamiento Actual, 1958, p. 167.

cristiana, producto histórico de las diferencias entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, este integrismo católico también sirvió para neutralizar ideas que en otros países estaban teniendo éxito en movimientos derechistas, tales como el racismo científico o el totalitarismo fascista de entreguerras.⁸⁷

En suma, las dos tradiciones del conservadurismo español convivirán, junto con otras familias —sobre todo la liberal—, en el seno de la derecha española durante el muy convulso siglo XX e incluso hasta nuestros días.⁸⁸

2.4 Lucas Alamán y la propuesta conservadora en México

Gran parte del siglo XIX mexicano estuvo marcado por el conflicto entre los liberales y los conservadores. Ambos grupos tenían proyectos distintos sobre el rumbo que debía seguir el nuevo Estado que había nacido al mundo en 1821, tras independizarse de España.

Influídos por la Ilustración, los liberales proponían un régimen republicano y federal como el que se había instaurado en los Estados Unidos, nación que creían que debía ser el gran referente para México. Consideraban que para la modernización del país era indispensable la separación entre los asuntos religiosos y los asuntos civiles, así como una igualdad ante la ley que terminara con los múltiples fueros y autonomías normativas que desde la época virreinal protegían a las corporaciones indígenas, eclesiásticas y militares.

Frente a ellos estaban los conservadores, para quienes la identidad católica e hispánica era consustancial al ser nacional; consideraban que el modelo federalista importado acríticamente de Estados Unidos iba a causar discordia entre las regiones y era ajeno a la

⁸⁷ González Cuevas, *Op. Cit.*, pp. 16 a 18.

⁸⁸ Durante la segunda república española (1931-1936) existirán numerosos movimientos y partidos de derechas. Estas dos tradiciones conservadoras estarán representadas en personajes tan disímbolos como Niceto Alcalá Zamora, José María Gil Robles, José Calvo Sotelo o José Antonio Primo de Rivera. Tras el alzamiento militar del general Francisco Franco, todas las derechas serán unificadas, voluntaria o involuntariamente, en el Movimiento Nacional. Por otro lado, una posible hipótesis, sujeta a una eventual investigación a fondo, es que los dos principales partidos de la derecha española en la actualidad, el Partido Popular y Vox, son herederas de estas dos almas del conservadurismo español, si bien es cierto que con las adaptaciones propias del siglo actual.

historia de México⁸⁹; y proponían una monarquía moderada, inspirada en la tradición española de la que la nueva nación había sido parte durante 300 años. Además, los conservadores estaban a favor de mantener estatutos jurídicos propios para las diversas comunidades del país, en un ánimo de garantizar una mayor justicia a partir del principio de equidad, el cual protegería a comunidades vulnerables como los indígenas, y garantizaría fueros especiales a la Iglesia y al Ejército, entre otras corporaciones sin las cuales la nación no tendría viabilidad.

El más destacado intelectual de los conservadores mexicanos fue Lucas Alamán (1792-1853), historiador, escritor y político, cuyas profundas reflexiones lo colocan a un nivel equiparable al de los grandes conservadores europeos de esa época.⁹⁰

Lucas Alamán nació en Guanajuato en el seno de una familia española adinerada. Estudió en el Real Seminario de Minería de la Nueva España y viajó por diversos países, lo cual lo acreditó como un reconocido humanista y científico. En 1810 fue testigo de la matanza de españoles que llevaron a cabo las fuerzas de Miguel Hidalgo en la Alhóndiga de Granaditas, así como del saqueo indiscriminado en Guanajuato, suceso que marcaría profundamente su visión política e histórica, así como su repulsión hacia las revoluciones violentas y destructoras del orden establecido. Antes de la independencia de México, Alamán fue diputado a las cortes españolas, en representación de la provincia de Nueva Galicia, en la Nueva España.

Tras la independencia, Lucas Alamán se convirtió en un político sobresaliente. Ocupó notables cargos durante los gobiernos de Guadalupe Victoria y Anastasio Bustamante; con este último, creó el Banco de Avío para otorgar créditos a compañías particulares con el objetivo de fomentar la industria nacional y fue un activo promotor de la educación. Se alejó de la política durante varios años, tras las acusaciones de que había estado involucrado en el

⁸⁹ Los conservadores no aspiraban a un Estado totalmente centralizado, sino inspirado en los fueros que existieron en la época de la dinastía Habsburgo, en la cual se reconocieron jurisdicciones territoriales y jurídicas propias a diversas provincias, mediante los cabildos y ayuntamientos.

⁹⁰ Para profundizar en su vida y obra, véase Moisés González Navarro, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, México, El Colegio de México, 1952.

fusilamiento de Vicente Guerrero. Se dedicó entonces a la iniciativa privada y a la administración de los bienes del duque de Monteleone, heredero de Hernán Cortés. Mientras tanto, contemplaba con azoro lo que pasaba en el país: cuartelazos y golpes de Estado, invasiones extranjeras, la independencia texana y la pérdida frente a Estados Unidos de más de la mitad del territorio.

Tras estos acontecimientos, Lucas Alamán regresó a la política y se convirtió en el gran referente del Partido Conservador, a quien nutrió con ideas y reflexiones. Escribió varias obras sobre historia de México, en las que reivindicó y defendió la herencia española y a personajes como Hernán Cortés. En 1851 fue nombrado por el presidente Antonio López de Santa Anna como Secretario de Relaciones Exteriores, cargo que desempeñó hasta su muerte en 1853.

Alamán compartía la visión histórica de Edmund Burke, personaje al que admiraba y del que hace diversas alusiones en sus textos. Al igual que el británico, el mexicano estaba convencido que la experiencia acumulada no puede ser ignorada por ideas fabricadas en un escritorio.

Si la experiencia de lo pasado es en todas las cosas la guía más segura para lo venidero, en materias políticas ella es casi la única regla que puede adoptarse con confianza (...) por esto el estudio profundo de la historia será siempre indispensable, no sólo a los que toman sobre sí la difícil empresa de gobernar a los pueblos, sino a los pueblos mismos que en las lecciones que aquéllos le da aprenden a conocer lo que les conviene y lo que les daña y a juzgar con imparcialidad a los que los han administrado.⁹¹

En este sentido, Lucas Alamán consideraba que la independencia no había cumplido con las altísimas expectativas que muchos políticos habían puesto en ella. El nuevo orden político y social no había traído la felicidad y prosperidad prometida. La falta de un acuerdo nacional sobre el modelo a seguir, así como la importación de referentes extranjeros ajenos a la historia nacional, había significado para México división y destrucción.

⁹¹ Lucas Alamán (J. A. Aguilar Rivera, comp.), *Examen imparcial de la administración del general vicepresidente D. Anastasio Bustamante*, México, Conaculta, 2008, pp. 195-196.

Al ver en tan pocos años esta pérdida inmensa de territorio; esta ruina de la hacienda, dejando tras de sí una deuda gravosísima; este aniquilamiento de un ejército florido y valiente, sin que hayan quedado medios de defensa; y sobre todo, esta completa extinción del espíritu público, que ha hecho desaparecer toda idea de carácter nacional: no hallando en Méjico mejicanos, y contemplando a una nación que ha llegado de la infancia a la decrepitud, sin haber disfrutado más que un vislumbre de la lozanía de la edad juvenil ni dado otras señales de vida que violentas convulsiones, parece que habría razón para reconocer (...) que la independencia se ha comprado a costa de todos los bienes que la América española disfrutaba (...) Estos funestos resultados han dado motivo para discutir, si la independencia ha sido un bien o un mal y si debió o no promoverse.⁹²

Alamán es un católico militante que piensa que la Iglesia debe ocupar un lugar central en la vida de la nación mexicana, cuya identidad no puede separarse del cristianismo.⁹³ La Iglesia, para Alamán, es la única institución que, en medio de tanta destrucción, ha logrado prevalecer. Debilitarla y relegarla a un papel secundario, como pretenden los liberales, traerá consecuencias funestas. En la carta que el 23 de marzo de 1853 envía a Santa Anna para explicar los principios del Partido Conservador, Alamán escribe que

Es el primero conservar la religión católica, porque creemos en ella, y porque, aun cuando no la tuviéramos por divina, la conservamos como el único lazo común que liga a todos los mexicanos, cuando todos los demás han sido rotos, y como lo único capaz de sostener a la raza hispano-americana y que puede librarla de los grandes peligros a que está expuesta.⁹⁴

Vemos en el texto anterior una postura similar a la de algunos conservadores europeos — principalmente los británicos—, que destacaban el papel cohesionador y funcional de la religión, más allá de su parte dogmática y teológica. Al estar profundamente arraigadas en la población, las creencias religiosas y la institución eclesiástica otorgan a la sociedad un sentido de unidad, identidad y pertenencia, así como un consuelo y una esperanza ante la adversidad. Por ese simple hecho, vale la pena conservarlas e incluso promoverlas.

⁹² Lucas Alamán, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Fondo de Cultura Económica – Instituto Cultural Helénico, 1985, vol. V, p. 905.

⁹³ Véase Pablo Mijangos, “El pensamiento religioso de Lucas Alamán”, en *Estudios*, No. 68, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2004, pp. 55 -78.

⁹⁴ Román Iglesias González (comp.), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812 – 1940*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, p. 302.

Lucas Alamán desconfía de los que creen que el gobierno será capaz de construir la felicidad terrenal; postula con escepticismo que el progreso de la nación está en manos de los particulares. Antes que en hombres providenciales y en utopías revolucionarias, Alamán cree en instituciones bien diseñadas y reformadas gradualmente:

Todo lo que ha podido ser obra de la naturaleza y de los esfuerzos de los particulares ha adelantado; todo aquello en que debía conocerse la mano de la autoridad pública ha decaído: los elementos de la prosperidad de la nación existen, y la nación como cuerpo social está en la miseria. La consecuencia que de estos antecedentes incontestables se deduce, y que tiene todo el rigor de una demostración matemática, es ésta: *las instituciones políticas de esta nación no son las que requiere para su prosperidad*: es, pues, indispensable reformarlas, y esta reforma es urgente y debe ser el asunto más importante para todo buen ciudadano.⁹⁵

Las ideas de Alamán constituyeron la guía del movimiento conservador mexicano, cuya propuesta finalmente sería derrotada por los liberales en la segunda mitad del siglo XIX, y después estigmatizada y caricaturizada durante décadas. El historiador Javier Lara Bayón las sintetiza así:

Alamán se pretendía realista: para construir la nueva nación, afirmaba, los liberales no habían hecho más que echar abajo el edificio colonial sin que estuviera claro su éxito. La expulsión de los españoles en 1827, el saqueo del Parián, el caso de Lorenzo de Zavala, tan fiel a su ideología liberal que traicionó a su patria para ser vicepresidente de la república de Texas, las provocaciones anticlericales de Gómez Farías, todo ello ejemplificaba la pérdida de un orden estable para fundar un sistema “extravagante” en lo religioso y lo político, “si sistema puede llamarse a la destrucción de cuanto existe”.

¿Cómo rescatar a México? Procurando conservar lo que no se había destruido aún. Industrializando al país y educando a sus ciudadanos. Dejando de lado las pretensiones de alcanzar un sistema político como el de Estados Unidos, ajeno no solo a los deseos sino a la situación real de las provincias mexicanas. Y, sobre todo, ante un país todavía extenso, deshabitado, incomunicado, pobre y dividido, reforzando el único lazo de unión que quedaba entre sus pobladores: el de la religión católica. El progreso no sería obra de una imposición violenta y destructiva, sino fruto de la lenta evolución de la sociedad en armonía con su historia.⁹⁶

2.5 Carl Schmitt: ¿un autoritarismo conservador?

⁹⁵ *Ídem*, p. 920. Cursivas originales.

⁹⁶ Javier Lara Bayón, “Alamán de carne y hueso”, en *Letras Libres*, No. 261, México, septiembre de 2020, p. 18.

El jurista alemán Carl Schmitt (1888-1985) es un pensador complejo y multifacético que difícilmente se puede etiquetar en alguna corriente filosófica. Empero, su crítica al liberalismo y al parlamentarismo lo acercan a posiciones conservadoras autoritarias y premodernas.

Schmitt nació en la región alemana de Renania en el seno de una familia católica. Fue testigo de la derrota alemana en la primera guerra mundial y observó con horror la revolución bolchevique de 1917 en Rusia. Pero quizá lo que más influyó en su pensamiento fue el desorden partitocrático que llevó al colapso a la república de Weimar (1919-1933).

Schmitt considera que el liberalismo ha separado a la sociedad del Estado, lo que se ha traducido en la despolitización de la vida pública, al carecer de contenidos debido a su pretendida neutralidad. El Estado liberal acaba promoviendo un individualismo que fractura los lazos que deben existir al interior de un pueblo.

La verdadera democracia, según Schmitt, es esencialmente política, no puede ser liberal. Estado y sociedad no se pueden separar, sino que tienen que ser uno solo: el Estado total, el cual representa a la unidad política de un pueblo.

El concepto del Estado supone el de lo político. De acuerdo con el uso actual del término, el Estado es el estatus político de un pueblo organizado en el interior de fronteras territoriales.⁹⁷

En este Estado no debe existir ningún partido o interés parcial que separe a los hombres. Debe buscar la homogeneidad. Las instituciones parlamentarias del Estado liberal no representan al pueblo, sino a intereses específicos y a partidos que fracturan la unidad social. Según el politólogo Pablo Simón

En la concepción de Schmitt, teóricamente el pueblo ocupa una posición de portador del poder supremo, pero a la vez aparece como incapaz de gobernarse. Por eso la voluntad general democrática va asociada con el poder de un individuo o una minoría para plantear

⁹⁷ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza editorial, 2006, p. 49.

cuestiones al pueblo, que dependería totalmente de tales iniciativas, siendo su facultad la de refrendar o rechazar. Porque al final, y esta es la clave, todo lo que es político se funda en la distinción entre amigo y enemigo. El Estado no es en sí mismo político, sino solo cuando puede distinguir al amigo del enemigo, tanto en cuanto al interior como al exterior. Por lo que respecta a la sociedad, al politizarse se convertiría en comunidad, y el Estado se fundaría, apoyándose en esta comunidad política, en un Pueblo. Los puros, los virtuosos, contra los enemigos.⁹⁸

Como se ha mencionado, Schmitt afirma que lo que define lo político es la distinción entre amigo y enemigo. La esencia de lo político es el conflicto, es el intento por neutralizar al *otro* en tanto que ponen en peligro la propia existencia. En esto marca claramente una distancia con la doctrina social de la Iglesia —a pesar de que Schmitt nunca renegó de su catolicismo— y con el conservadurismo tradicional de inspiración cristiana.

Como se mencionó párrafos arriba, es difícil encasillar a Carl Schmitt en una categoría de pensamiento cerrada y excluyente. Por eso no puede ser considerado propiamente como un pensador conservador. Sus polémicas ideas, que en su momento algunos asociaron con el régimen nacional socialista alemán, hoy en día han influido en movimientos populistas y en pensadores como Chantal Mouffe, que retoman algunos elementos de su crítica al parlamentarismo liberal.⁹⁹ Sin embargo, por su rechazo a la Ilustración, a la noción de racionalidad y progreso, y a las instituciones liberales y parlamentarias, Schmitt podría ser considerado como un teórico que incidió en planteamientos autoritarios que en muchos casos mantuvieron linderos con movimientos conservadores europeos y americanos del período de entreguerras.

3. El conservadurismo anglosajón contemporáneo

Tras la segunda guerra mundial habrá un renacimiento del pensamiento conservador, principalmente en Estados Unidos y Reino Unido. Inspirado en el conservadurismo clásico,

⁹⁸ Pablo Simón, “La democracia según Carl Schmitt”, en *Jot Down*, en: <https://www.jotdown.es/2015/07/la-democracia-segun-carl-schmitt> (consultado el 21 de enero de 2023).

⁹⁹ Véase Chantal Mouffe (comp.), *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

este nuevo conservadurismo incorporará elementos novedosos y tendrá pensadores relevantes. Su influencia se extenderá por todo el mundo occidental y dotará de discurso y contenido programático a diversos partidos y movimientos de derecha y centro-derecha.

El conservadurismo contemporáneo buscará convertirse en una alternativa a la revolución cultural que se produjo en la década de los sesenta y setenta. Es la época de la revolución sexual, los feminismos, el movimiento *hippie*, el “Mayo francés”, las drogas, la revolución cubana, el ecologismo, el existencialismo sartreano o la escuela de Frankfurt, entre otros acontecimientos. Esta revolución cultural encumbró valores alternativos a los que hasta entonces habían estado muy arraigados en el mundo occidental y que se habían caracterizado por su apego a la moral cristiana.¹⁰⁰ Y algunas de sus consecuencias fueron la secularización de la sociedad, la crisis demográfica, de la autoridad y de la familia, el relativismo, la creación de nuevos derechos, las políticas de identidad o las nuevas formas artísticas.¹⁰¹

El conservadurismo contemporáneo será la familia de la derecha que con mayor ahínco considerará necesario dar la batalla cultural frente a estas nuevas ideas a fin de defender, igual que el primer conservadurismo, la destrucción del legado heredado. En algunos casos, se opondrá también al racionalismo ideológico que había traído como consecuencia la barbarie de las dos guerras mundiales. Sus exponentes más destacados, dentro de una pléyade cada vez más grande y actuante, son el norteamericano Russell Kirk y los británicos Michael Oakeshott y Roger Scruton.¹⁰²

3.1 Russell Kirk: la revolución conservadora al poder

Las últimas décadas del siglo XX fueron testigo del surgimiento de un nuevo movimiento conservador en Estados Unidos que reaccionó frente a la revolución cultural que había traído el “Mayo francés” de 1968 y el movimiento *hippie*. Este nuevo conservadurismo se ha

¹⁰⁰ Sobre este fenómeno, véase Ronald Inglehart, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.

¹⁰¹ Sobre estas tendencias se profundizará en el capítulo 6 de esta tesis, dedicado a la posmodernidad.

¹⁰² A la par de este nuevo conservadurismo, surgen a finales del siglo XX otras derechas alternativas, influidas por el anticomunismo, el neofascismo o el populismo. Las estudiaremos más adelante en esta tesis.

traducido en infinidad de grupos cívicos, fundaciones, tanques de pensamiento —o *think tanks*, para ser más exactos—, editoriales y sitios en internet y redes sociales, así como en corrientes políticas de enorme influencia dentro y fuera del Partido Republicano.¹⁰³

No es objeto de este estudio analizar los pormenores de un fenómeno tan vasto y complejo. Alguna otra de sus vertientes —los llamados *neocons*— serán analizados en el capítulo cinco de esta tesis. Pero sí repasar la obra de quien ha sido considerado como uno de sus más importantes promotores intelectuales: Russell Amos Kirk (1918-1994).

Kirk fue un filósofo, literato e historiador; nacido en Michigan en una familia escocesa de origen puritano. Años más tarde, Kirk se convertiría al catolicismo. En 1953 publicó *The Conservative Mind*, uno de los textos insignia de la revolución conservadora que se produciría tiempo después en Estados Unidos.¹⁰⁴ Durante décadas se dedicaría a dar clases, impartir conferencias y escribir textos en los que reivindicaría el legado clásico occidental y la simbiosis entre la libertad y la tradición. Será asesor destacado del político republicano Barry Goldwater y del presidente Ronald Reagan.

En un mundo dividido por los dos grandes bloques de la guerra fría, Russell Kirk rechaza la ideologización de la política, propia del pensamiento progresista que pretende transformar la sociedad a partir de modelos abstractos que desconocen la historia, las costumbres y las tradiciones:

El conservadurismo, lo repito, no es una ideología. No pretende excitar el entusiasmo de una religión secular. Si queréis hombres que sacrifiquen su pasado, su presente y su futuro a un puñado de ideas abstractas, debéis acudir al comunismo, o al fascismo, o al benthamismo. Pero si queréis hombres que busquen, de forma razonable y prudente, cómo reconciliar lo mejor de la sabiduría de nuestros antepasados con el cambio esencial a toda existencia social vigorosa, entonces haréis bien en volver a los principios conservadores. El conservador cultivado cree en el Principio, es decir: en los valores perdurables descubiertos a través de la estimación y la sabiduría de las generaciones que han muerto, del estudio de la historia y de la conciliación de la autoridad con las circunstancias cambiantes de nuestra vida. Es una persona altamente razonadora, aunque guarda una profunda desconfianza por el culto a la Razón, esa adoración por una racionalidad

¹⁰³ Para profundizar en este fenómeno, véase José María Marco, *La nueva revolución americana. Por qué la derecha crece en Estados Unidos y por qué los europeos no lo entienden*, Madrid, Ciudadela, 2007.

¹⁰⁴ Russell Kirk, *The conservative mind. From Burke to Eliot*, Washington, D.C., Gateway Editions, 2001.

abstracta que asegura que todas las dificultades del espíritu y de la comunidad pueden resolverse con un planteamiento enteramente mundano.¹⁰⁵

Kirk está enormemente influenciado por la visión conservadora clásica de Edmund Burke, de quien fue admirador y biógrafo.

Russell Kirk es un defensor a ultranza del cristianismo, al que considera como la base fundamental de la civilización occidental y que se encuentra amenazado por quienes pretenden reemplazarlo por otras cosmovisiones. Esta defensa del rol de la religión en el espacio público tendrá una importancia indiscutible en los movimientos conservadores que renacieron con fuerza en Estados Unidos en los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI. Al respecto escribió Kirk:

La cultura, la civilización que los conservadores culturales aspiran a revigorizar es, en buena medida, la manifestación estadounidense de lo que se conoce como civilización cristiana, aquella gran cultura que tuvo su origen en el pequeño culto de unos galileos hace dos mil años. Mucho le debe a las anteriores culturas hebraicas y clásica, pero en sus obras, tanto morales como materiales, se ha convertido en la más esplendorosa de todas las civilizaciones desde el inicio de las culturas. En nuestro tiempo, esa posterior cultura cristiana comienza a parecer decadente, y hay personas que afirman que hoy estamos viviendo una era poscristiana. Los conservadores culturales luchan por detener ese proceso de decadencia, e incluso por hacer que renazca lo que se ha marchitado.¹⁰⁶

Para Kirk, la religión está en origen de todas las comunidades humanas, ya que la asociación de las personas para rendir culto e intentar comulgar con un poder trascendente es lo que hace posible la cooperación en muchos ámbitos: el económico, el artístico, el gubernamental, o el de la defensa; además, provee una red de principios morales y reglas de comportamiento humano sin las cuales la convivencia sería insoportable. Aquí vemos que Kirk, al igual que otros conservadores clásicos como Burke o Alamán, defiende el papel sociológico del cristianismo y su función cohesionadora de las sociedades occidentales, más allá de sus dogmas específicos.

Russell Kirk sintetizó los principios conservadores en el siguiente decálogo:¹⁰⁷

¹⁰⁵ Russell Kirk, *Qué significa ser conservador (en 15 lecciones)*, Madrid, Ciudadela, 2009, p.28.

¹⁰⁶ *Ídem*, p. 57.

¹⁰⁷ *Ídem*, pp. 43 –51.

1. El conservador cree en la existencia de un orden moral perdurable en el que existe un firme sentido de lo correcto y lo incorrecto.
2. El conservador abraza las costumbres, las convenciones y la continuidad. El orden, la justicia y la libertad son resultado de siglos de reflexión y experiencia acumulada. Por lo tanto, los cambios han de realizarse de manera gradual.
3. Los conservadores creen en lo que podríamos llamar el principio normativo, es decir, en códigos de conducta que se han ido forjando a través del tiempo.
4. Los conservadores se guían por el principio de la prudencia. Toda decisión política debe evaluarse a la luz de sus probables consecuencias en el largo plazo.
5. Los conservadores atienden al principio de la diversidad, es necesario que sobrevivan las diferentes condiciones materiales de vida y manifestaciones de desigualdad, manteniendo solamente la igualdad ante la ley.
6. Los conservadores aspiran a vivir en sociedades tolerablemente organizadas, justas y libres, pero aspirar a la utopía y a la sociedad perfecta es dirigirse hacia el desastre.
7. Los conservadores están convencidos de que la libertad y la propiedad están estrechamente relacionadas. Cuanto más generalizada es la posesión de la propiedad privada, más estable y productiva es la comunidad.
8. Los conservadores apoyan las comunidades voluntariamente consentidas, en la misma medida en que se oponen al colectivismo involuntario. El ejercicio de nuestros deberes en el seno de la comunidad es lo que nos enseña prudencia, eficiencia y caridad.

9. Los conservadores entienden que es necesario poner prudente freno al poder y las pasiones humanas. Un estado en el que un individuo o un pequeño grupo es capaz de dominar sin freno alguno es un despotismo.
10. Los conservadores inteligentes comprenden que una sociedad vigorosa requiere el reconocimiento y conciliación de lo permanente y lo mutable. Se deben conciliar las aspiraciones derivadas de la permanencia y las que se originan en la progresión.

En suma, Russell Kirk es un conservador en sentido clásico, que valora la herencia civilizatoria de quienes nos antecedieron, herencia que incluye el sentido moral de la existencia, el compromiso con la comunidad, la religión, las instituciones que se han creado con el paso del tiempo, la multitud de vínculos sociales que moldean la conducta del ser humano, la prudencia frente al cambio y la desconfianza frente a las promesas de los paraísos terrenales. Ha sido considerado como el principal representante del pensamiento conservador estadounidense en el siglo XX, así como el gran intelectual de la revolución conservadora que llegó al poder con Ronald Reagan en 1980.

3.2 Michael Oakeshott o el conservadurismo escéptico

Uno de los filósofos británicos más sobresalientes del siglo XX es Michael Oakeshott (1901-1990). Nacido en Londres, Oakeshott fue profesor de Ciencia Política en la *London School of Economics* durante varias décadas, así como autor de numerosos textos sobre historia, filosofía, política y estética.

Quizá la obra más importante de Michael Oakeshott sea *El racionalismo en la política*. En este texto, Oakeshott fustiga el abuso de la razón en la política de la modernidad, al considerar que la razón se ha convertido en una autoridad casi única que ha visto como enemigo a la autoridad, el prejuicio, lo tradicional, habitual y consuetudinario.

Para Oakeshott, el racionalista cree en la superioridad de la técnica, y eso se traduce en una preeminencia de la ideología sobre una tradición o hábito de comportamiento. La ideología es premeditada, es una teoría abstracta que a partir de la razón pretende dar respuesta cuasi científica y perfecta a cualquier situación que se presente. El político se convierte en una especie de ingeniero que aplica un modelo matemático, en el que confía de una forma similar a la de una religión. Esta creencia racionalista no está exenta de soberbia ni de un sentimiento de superioridad que desconoce las particularidades de cada fenómeno político y social:

La solución “racional” de cualquier problema es, por su propia naturaleza, la solución perfecta. En su esquema no hay lugar para “lo mejor dentro de las circunstancias”, sino sólo un lugar para “lo mejor”, porque la función de la razón es precisamente la superación de las circunstancias. (...) Y de esta política de la perfección deriva la política de la uniformidad; un esquema que no reconoce la circunstancia no puede tener ningún lugar para la diversidad.¹⁰⁸

La política, sin embargo, está marcada por lo circunstancial y lo transitorio, por lo que parece el mundo menos propicio para un racionalismo a ultranza. Para Oakeshott, las pretensiones racionalistas, reflejadas nítidamente en las ideologías, mostraron su fracaso de manera trágica en el siglo XX. Oakeshott –al igual que otros conservadores— no ataca a la razón en sí misma, sino al abuso que la modernidad ha hecho de ella, al colocarla por encima de la historia y la tradición y pensar ilusamente que resolverá todos los problemas de la humanidad. Frente al exceso racionalista no propone la alternativa del sentimentalismo (como harán los posmodernos, a los que analizaremos en el capítulo 6), sino de la prudencia a partir de la experiencia.

Al respecto escribe uno de los comentaristas de Oakeshott, Jesús Silva-Herzog Márquez:

Los racionalistas son para Oakeshott todos los hombres que, después de proyectar ideas en un plano, tratan de insertarlas en la historia; quienes creen que la política es la puesta en práctica de un modelo previamente trazado. (...) Desde luego, el filósofo inglés no libra una batalla contra la razón ni exhorta, como lo hizo Rousseau con su empalagosa cursilería, a retornar a una feliz e inocente ignorancia. Tal vez usa una brocha demasiado gruesa para caricaturizar a su adversario: mira con sospecha cualquier ejercicio de

¹⁰⁸ Michael Oakeshott, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 25.

reflexión teórica que se aparta de la experiencia y descarta todo intento de invención filosófica para comprender o modificar la realidad política.¹⁰⁹

Puede considerarse a Michael Oakeshott como un conservador escéptico, en tanto que desconfía de quienes prometen utopías y paraísos terrenales a partir de modelos de ingeniería social. Más que un defensor de la verdad y de la moralidad de la tradición –como otros conservadores— Oakeshott es un defensor de la utilidad de la tradición en sí, del hábito, de la costumbre.

En su conferencia “*On Being Conservative*”, pronunciada en 1956 en la Universidad de Swansea, Michael Oakeshott define lo que desde su punto de vista es la actitud conservadora:

Ser conservador consiste, por tanto, en preferir lo familiar a lo desconocido, lo contrastado a lo no probado, los hechos al misterio, lo real a lo posible, lo limitado a lo ilimitado, lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo superabundante, lo conveniente a lo perfecto, la felicidad presente a la dicha utópica. Las relaciones y las lealtades familiares serán preferidas a la fascinación de vínculos potencialmente más provechosos. El adquirir y aumentar será menos importante que el mantener, cuidar y disfrutar.¹¹⁰

Oakeshott estaba convencido de que no todo cambio constituye un avance, sino que implica un seguro riesgo; por lo tanto, es preferible el ritmo lento al rápido para poder analizar sus efectos y hacer los ajustes pertinentes. En el filósofo británico esta visión nada tiene que ver con la metafísica ni con la idea de un orden natural, sino con el sentido común:

La inteligibilidad de la actitud conservadora en política nada tiene que ver con la ley natural ni con una idea del orden providencial, ni tampoco con la moral o la religión sino que es fruto de la combinación entre la constatación de nuestra actual forma de vida y la creencia (que, desde nuestro punto de vista, no debe considerarse más que una hipótesis) según la cual, el hecho de gobernar es una actividad limitada y específica que se refiere a la provisión y salvaguardia de reglas generales de conducta, entendidas éstas, no como imposiciones de actividades sustantivas sino como instrumentos que permiten a cada cual desarrollar, con la menor frustración, las actividades de su propia elección.¹¹¹

¹⁰⁹ Jesús Silva-Herzog Márquez, “El conservadurismo aventurero de Michael Oakeshott”, en Michael Oakeshott, *La actitud conservadora*..., p. 16.

¹¹⁰ *Ídem*, pp. 47 y 48.

¹¹¹ *Ídem*, p. 73.

El conservadurismo escéptico —e incluso heterodoxo— de Michael Oakeshott se inscribe en la tradición anglosajona de desconfianza hacia los grandes relatos de la modernidad y las utopías ideológicas.¹¹²

3.3 *El conservadurismo estético de Roger Scruton*

Quizá el último gran pensador conservador es el filósofo británico Roger Scruton (1944-2020), prolífico escritor y pensador contemporáneo, que se ha convertido en uno de los grandes referentes intelectuales de los movimientos políticos conservadores en Europa.¹¹³ Roger Scruton es heredero de la corriente conservadora británica que desconfía de los grandes relatos ideológicos y utópicos. Es, por lo mismo, un gran defensor de la tradición heredada.

El “Mayo francés” de 1968 marcó profundamente a Scruton, quien en esos momentos residía en París. Desde su perspectiva, ese movimiento de jóvenes de clase media-alta fue profundamente destructor y encumbró un pensamiento nihilista que rechaza cualquier autoridad y compromiso. Es a partir de entonces cuando abraza la causa del conservadurismo y se convierte en uno de sus principales referentes en el mundo académico y literario.

Para Scruton, el conservadurismo es inductivo, parte de la experiencia y del sentido común. Las tradiciones, costumbres e instituciones son ese depósito de experiencia acumulada que facilitan la vida de las personas en su relación con los otros.

Las tradiciones sociales importantes no solo son costumbres arbitrarias, que podrían o no haber sobrevivido en un mundo moderno. Son formas de conocimiento. Contienen los residuos de muchos ensayos y errores, a medida que la gente trata de ajustar su conducta a la conducta de los otros. Por expresarlo en el lenguaje de la teoría de juegos, son las soluciones descubiertas a problemas de coordinación que han surgido con el tiempo.

¹¹² Para ahondar en la tradición conservadora británica, véase Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection. The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*, Boston, Faber and Faber, 1978.

¹¹³ Hay otros muy activos pensadores y teóricos posmodernos del conservadurismo —como Gregorio Luri, Miklos Luckacs o Agustín Laje, entre otros—, pero cuya influencia, por estar su obra en pleno proceso de elaboración y difusión, es aún prematuro calificarla.

Existen porque proporcionan la información necesaria, sin la que la sociedad podría no ser capaz de reproducirse. Destruídlas inconscientemente y veréis desaparecer la garantía que una generación proporciona a la siguiente.¹¹⁴

Scruton afirmaba que Occidente legó al mundo cosas enormemente valiosas que merecen ser conservadas y que hoy se encuentran amenazadas: la libertad, la seguridad legal, la protección del entorno, la organización familiar, la discusión cultural y científica abierta o los procedimientos democráticos, elementos que encuentran su sustento en el mandamiento cristiano de amor al prójimo que a su vez permite una libertad y tolerancia religiosa que no existe en otras latitudes del planeta.

Roger Scruton desconfía del Estado omnipotente, pero a diferencia de otros conservadores políticos de Reino Unido de finales del siglo XX que seguían las tesis individualistas de Margaret Thatcher —quien llegó a afirmar que “no hay tal cosa como la sociedad”¹¹⁵— Scruton asegura que los seres humanos construimos asociaciones duraderas que dotan a las personas de sentido y son fuente de disfrute y de orgullo; estas asociaciones intermedias garantizan la libertad de las personas y vigorizan a la sociedad en su conjunto. Por eso es imprescindible ampliar el espacio en donde pueda prosperar la sociedad civil.

Scruton incorpora en su filosofía dos temas que considera de la mayor importancia: la ecología y la estética.

Respecto a la conservación del medio ambiente, Scruton considera que se puede hacer una causa común con los ecologistas a partir del amor por el territorio heredado. Para ello es indispensable fortalecer al Estado nación frente a la amenaza del globalismo y las leyes transnacionales.

Mediante el desarrollo de esta idea de un sentimiento territorial que contiene en sí mismo semillas de soberanía, los conservadores realizan su contribución distintiva al pensamiento ecologista. Si el conservadurismo adoptara una consigna, sería “Siente localmente, piensa nacionalmente”. En la actual crisis medioambiental no hay agente que tome las medidas necesarias ni centro de lealtades que asegure el consentimiento a las

¹¹⁴ Scruton, *Op. Cit.*, p. 50.

¹¹⁵ Véase: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/04/130408_margaret_thatcher_muerte_citas_gtg (consultado el 3 de julio de 2021).

mismas, sino el Estado nación. Más que tratar de arreglar los problemas medioambientales y sociales a escala global, por tanto, los conservadores buscan hacer valer la soberanía local sobre entornos conocidos y gestionados.¹¹⁶

Es probablemente en su reflexión sobre la estética en donde Roger Scruton hace su mayor aportación al pensamiento conservador. Para el filósofo británico, el amor a la belleza que se expresa en la cultura y el arte ha jugado un papel de primer orden en el mantenimiento de aquellas tradiciones que crearon el mundo emocional en el que vivimos.

La experiencia de la belleza nos permite encontrarle un sentido al mundo; nos aparta de la actitud que únicamente busca un interés para introducirnos en una contemplación desinteresada que nos permite celebrar la vida en sí misma, permitiendo que el mundo se despliegue ante nosotros y gocemos con su presentación. La experiencia de la belleza es una necesidad humana, no es algo de lo que podamos carecer y tener una vida plena como personas. La experiencia de la belleza nos guía por el camino de la armonía con los otros y con nosotros mismos y nos ayuda a encontrar nuestro hogar, el lugar donde encontramos protección y amor y que se logra mediante representaciones de nuestro propio anhelo.

Scruton asegura que la belleza tiene el poder de conectarnos con algo trascendental, supremo, misterioso e indescriptible. Nace del sacrificio y puede redimirnos del sufrimiento. Transmite una visión del hogar y del anhelo que nos inspira en los momentos de mayor soledad y arroja una luz en medio de las mayores desgracias.¹¹⁷

El objeto del arte es la belleza. Por eso Scruton se muestra enormemente crítico con quienes han roto ese paradigma para buscar que el arte se convierta simplemente en una expresión del sentimiento personal o, peor aún, en un mecanismo de transgresión y perturbación de las normas existentes. Si cualquier cosa puede ser considerada como arte, entonces éste deja de tener sentido:

Los filósofos de la Ilustración veían la belleza como un modo en el que los conceptos morales y espirituales perennes adquirirían formas sensibles. Y ningún pintor, músico o

¹¹⁶ Scruton, *Op. Cit.*, p. 159.

¹¹⁷ Véase Roger Scruton, *La belleza. Una breve introducción*, Barcelona, Elba, 2017.

escritor romántico hubiera negado que la belleza era el verdadero objeto del arte. Pero en algún momento tras la irrupción del modernismo, la belleza dejó de recibir tales tributos. El arte se dirigía cada vez más a perturbar, subvertir o transgredir certezas morales y ya no era la belleza sino la originalidad —conseguida a cualquier modo y a cualquier coste moral—lo que hacía ganar premios.¹¹⁸

Roger Scruton sostuvo interesantes debates con otros pensadores contemporáneos, situados en posiciones filosóficas diferentes. Célebres fueron sus intercambios con Peter Singer a propósito de los derechos de los animales y de los cazadores —Scruton claramente anteponía los segundos sobre los primeros— o con Richard Dawkins y Christopher Hitchens sobre religión, a la que nuestro pensador consideraba un elemento constitutivo de la condición humana, así como instrumento de identificación e integración comunitaria.¹¹⁹ Scruton defendía las raíces cristianas de Europa y de la civilización occidental, subrayando que fue la religión cristiana la que estableció la diferencia con la legislación civil, permitiendo un orden de convivencia que hoy está amenazado por el islamismo radical.

Roger Scruton es uno de los pensadores conservadores que más influencia han ejercido en la actualidad. Doctor en filosofía por la Universidad de Cambridge, docente en numerosas escuelas y universidades, miembro de la Academia Británica y de la Real Sociedad de Literatura de Londres, su defensa de la belleza y el abordaje del tema medioambiental dotan a su conservadurismo de una originalidad notable.

4. El conservadurismo y la derecha

Hemos repasado los principales elementos teóricos del pensamiento conservador, así como la forma en que éstos se han manifestado durante los últimos dos siglos. Ahora reflexionaremos brevemente sobre la pertenencia del conservadurismo a la familia de las derechas.

¹¹⁸ Scruton, *Cómo ser conservador...*, p. 247.

¹¹⁹ Véase Roger Scruton, “La religión ante la ciencia moderna”, en *Cuadernos de Pensamiento Político*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, Julio – Septiembre de 2011, pp. 47 – 64.

El conservadurismo ha sido, quizá, la primera característica que manifestó la derecha cuando surgió como categoría social y política en el mundo occidental. La ruptura que en muchos ámbitos estaba produciendo la modernidad, muy particularmente tras la Ilustración y la revolución francesa, generó una reacción conservadora que varió dependiendo en todo el país, pero que fue constante en Europa y América.

En algunos casos, esta reacción conservadora fue abiertamente contrarrevolucionaria y restauradora; en otros, apeló al reformismo gradual frente a la intención revolucionaria de destruir de forma abrupta las costumbres y los valores. El conservadurismo fue parte fundamental de esta primera derecha.

Decíamos en el capítulo pasado que la derecha es plural y sus diferentes familias se identifican por el énfasis que hacen de algún aspecto sociopolítico determinado. Parece estar claro que el conservadurismo es la familia de la derecha que pone el énfasis y el acento en la tradición. No todas las derechas son conservadoras o, al menos, no harán tanto hincapié en los valores que defiende la derecha conservadora, sustentados en el mantenimiento de la tradición. Como veremos en los próximos capítulos, la derecha liberal colocará el acento en la libertad, mientras que la derecha humanista cristiana colocará su énfasis en la dignidad humana.

Pero volviendo a la derecha conservadora, y después de revisar su devenir histórico y sus principales autores, podemos decir que su énfasis en la tradición puede ser tanto esencialista como procedimental.

La derecha conservadora es *esencialista* cuando defiende valores que considera intrínsecamente buenos y, por lo tanto, deseables en cualquier sociedad y época. Estos valores se han perdido o debilitado con el paso del tiempo. Para esta derecha conservadora esencialista existen fundamentos espirituales y culturales inmutables del orden político, el cual debe sustentarse en el orden natural. Aquí podrían incluirse aquellos espacios de socialización que han perdido fuerza en la sociedad moderna, como la familia, la religión o

las asociaciones intermedias, así como comportamientos como el respeto a la autoridad, el orden, el patriotismo o aquellos inspirados en la moral judeocristiana. Esta derecha buscará, en la medida de lo posible, restaurar esos valores permanentes y universales que se han disuelto ante los embates del progresismo ilustrado. Por eso privilegiará el combate cultural e intelectual, a fin de que las personas vuelvan a considerar como valioso aquello que se ha perdido.

Esto no quiere decir, por supuesto, que la derecha conservadora esencialista sea meramente reaccionaria o contrarrevolucionaria. En sus inicios, hubo pensadores que sí lo fueron, como el caso de De Maistre, De Bonald, Donoso Cortés o tiempo después Charles Maurras. Pero, en términos generales, este conservadurismo pretende mantener y perfeccionar lo que estima bueno y corregir y reformar lo que considera malo. Otros exponentes intelectuales de este conservadurismo son Antonio Cánovas del Castillo, Lucas Alamán, Russell Kirk y Roger Scruton.

La derecha conservadora es *procedimental* cuando cree que las tradiciones desempeñan un rol en el buen funcionamiento de la sociedad, por lo que el mecanismo para cambiar aquellas instituciones arraigadas en una comunidad es la reforma y no la ruptura revolucionaria. La visión de este conservadurismo está alejada de la metafísica y de la idea de un orden natural, y más bien se enfoca en el sentido común: no debe cambiarse lo que funciona adecuadamente —sin entrar en la valoración moral de la situación específica— sino que, en todo caso, debe modificarse de manera gradual y paulatina.

Este tipo de conservadurismo es escéptico con las promesas utópicas fundamentadas en ideologías racionalistas y no hace de los valores religiosos su *leitmotiv*, a pesar de que valora las aportaciones que la religión, en particular el cristianismo, ha hecho al mundo occidental en su aspecto sociológico y su utilidad para dotar de cohesión y buen funcionamiento a la sociedad. El conservadurismo procedimental es una actitud o disposición hacia la vida, más que una teoría o un pensamiento elaborado. Representantes claros de esta posición son Edmund Burke y Michael Oakeshott.

Podemos decir, en conclusión, que el conservadurismo ha sido durante mucho tiempo la principal familia de la derecha social y política. Fue la primera en surgir y en dotarla de una identidad conceptual clara y diferenciada. Es probable, sin embargo, que en la actualidad no tenga más preponderancia entre las familias de la derecha que sus parientes liberales y humanistas cristianas. Sin embargo, es una propuesta doctrinal que sigue muy presente en el mundo occidental y que, como se ha visto, parece estar viviendo un segundo aire en el terreno intelectual y cada vez más, también, en el terreno político.

Capítulo 3

La familia liberal

A pesar de que la primera derecha surgió, entre otras cosas, como una reacción contra el liberalismo de la Ilustración, con el paso del tiempo la derecha fue aceptando e incluso asumiendo con entusiasmo algunas posiciones eminentemente liberales, tales como la defensa de la propiedad privada, la libertad económica y de mercado, la autonomía del individuo frente al Estado o el empoderamiento de la sociedad.

Hoy podemos decir que existe una familia en la derecha que se identifica con los grandes planteamientos del liberalismo clásico e incluso con algunos del libertarismo. En este capítulo estudiaremos al liberalismo desde una perspectiva histórica y de filosofía política, haciendo énfasis en aquellos de sus elementos que una de las familias de la derecha —la *liberal*— ha hecho suyos, así como su encuadramiento y compatibilidad con las otras familias de la derecha.

1. ¿Qué es el liberalismo?

Según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, *liberalismo* —en su segunda acepción— es la “doctrina política que postula la libertad individual y social en lo político y la iniciativa privada en lo económico y cultural, limitando en estos terrenos la intervención del Estado y de los poderes públicos”.¹²⁰

El politólogo mexicano José Antonio Aguilar Rivera retoma algunas ideas del jurista estadounidense Stephen Holmes a la hora de definir los elementos esenciales del pensamiento liberal:

¹²⁰ Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua: <https://dle.rae.es/liberalismo> (consultado el 4 de agosto de 2021).

Las prácticas centrales de un orden político liberal son la tolerancia religiosa, la libertad de discusión, las restricciones al comportamiento de la policía, las elecciones libres, el gobierno constitucional basado en la división de poderes, el escrutinio de los presupuestos públicos para evitar la corrupción y una política económica comprometida con el crecimiento sostenido basado en la propiedad privada y la libertad de contratar. Las cuatro normas o valores centrales del liberalismo son la libertad personal (el monopolio de la violencia legítima por agentes del Estado que a su vez son vigilados por la ley), imparcialidad (un mismo sistema legal aplicado a todos por igual), libertad individual (una amplia esfera de libertad de la supervisión colectiva o gubernamental, incluida la libertad de conciencia, el derecho a ser diferente, el derecho a perseguir ideales que nuestros vecinos consideren equivocados, la libertad para viajar y emigrar, etc.), y democracia (el derecho a participar en la elaboración de las leyes por medio de elecciones y discusión pública a través de una prensa libre).¹²¹

A partir de estos principios fundamentales, podemos decir que si algo caracteriza al liberalismo actual es su enorme pluralidad.¹²² Hay muchas corrientes y formas de entender al liberalismo, desde las más progresistas hasta las más conservadoras, pasando por algunas que adoptan posiciones muy cercanas al anarquismo, como es el caso de los libertarios; y entre los propios libertarios los habrá de izquierda y de derecha. Se entiende de manera muy diferente al liberalismo en Estados Unidos, donde se asocia con posiciones de izquierda valórica y socialdemócrata, que en Europa, donde sus seguidores suelen situarse en la derecha libremercadista. En algunos contextos, *liberal* se entiende como una postura de defensa del individuo frente a las intromisiones del Estado mientras que en otros, *liberal* es aquel que asume posturas progresistas en materias morales y sociales, no importando si para ello es necesario un Estado poderoso.

La derecha liberal se identifica, sustancialmente, con los aspectos propios del llamado *liberalismo clásico*, fundamentalmente en materia económica. Como se verá, este liberalismo tendrá varios puntos de coincidencia con el conservadurismo que se analizó en el capítulo anterior, particularmente con el de raíz británica.

¹²¹ José Antonio Aguilar Rivera, “Introducción: la fronda liberal”, en José Antonio Aguilar Rivera (coord.), *La fronda liberal. La reinención del liberalismo en México (1990 – 2014)*, México: Centro de Investigación y Docencia Económicas–Taurus, 2014, pp. 15 y 16.

¹²² Para profundizar en las diferentes corrientes del liberalismo contemporáneo, véase Aguilar Rivera (coord.), *La fronda liberal...*

Quizá el punto central del liberalismo clásico, del que se derivan sus demás postulados, es el de la libertad individual. Para el liberalismo, el individuo es soberano frente al Estado o frente a cualquier corporación o colectividad que pueda coartar su libertad de elección en cualquier ámbito, sea político, económico, social, religioso o cultural. La aproximación antropológica del liberalismo es claramente individualista. Por lo tanto, estima como indispensable que exista una diferenciación nítida entre la esfera pública y la esfera privada. El propio Estado surge de un pacto o contrato entre individuos libres, por lo que la comunidad política no es consustancial al ser humano. Esta visión es claramente moderna y se contrapone con la tradición clásica aristotélico-tomista y también con el conservadurismo de raíz francesa.

De la naturaleza del ser humano se derivan derechos individuales fundamentales, como es el derecho a la vida, a la propiedad, o a las libertades de asociación, religión o expresión. Un apoloquista del liberalismo, el profesor español José María Ruiz Soroa, se refiere así a su talante individualista:

El individualismo liberal no es un individualismo ontológico o esencialista, sino ético. No afirma que el ser humano *sea* un átomo social, ni que el individuo tenga vida propia *antes de, o al margen de, la sociedad* en que nace y vive. (...)

El individualismo de los liberales será el de sostener empecinadamente que *el único agente moral que cuenta es la persona*, que es por ello el punto de vista desde el que debe pensarse la política.¹²³

El escritor Mario Vargas Llosa, reconocido liberal, asegura que la noción de individuo es producto de la libertad, la civilización y el progreso, una vez que se superó a la tribu y se reconoció el derecho de las personas a existir diferenciadamente en el seno de una sociedad, sin ningún tipo de ataduras colectivistas:

Le fueron reconocidos sus derechos y le fue reconocido, sobre todo, el derecho a la diferencia, a ser distinto a los demás. Eso fue la democracia y su locomotora fue la doctrina liberal: una doctrina inseparable, por supuesto, de la libertad, del derecho a la diferencia, que fue inyectando a esa sociedad democrática cada vez más derechos que en el pasado ni siquiera se sabía que existían y que hoy en día nos parecen fundamentales.¹²⁴

¹²³ José María Ruiz Soroa, *Elogio del liberalismo*, Madrid, Catarata, 2018, pp. 28 y 29. Cursivas originales.

¹²⁴ Mario Vargas Llosa, “Liberalismo: el enemigo fundamental del fanatismo”, en Antonella Marty (ed.), *El Manual Liberal. Qué es y qué defiende el liberalismo político, económico, individual y cultural*, Barcelona, Deusto, 2021, p. 219.

El liberalismo defiende la igualdad ante la ley de todos los individuos como sujetos autónomos. No acepta el pluralismo jurídico, las autonomías normativas ni los fueros para grupos específicos, como ocurría en el Antiguo Régimen. Esto es debido a que para el liberal los derechos son individuales, no colectivos. Las asociaciones de personas o las comunidades a las que éstas pertenecen no tienen en sí mismas un valor ético o moral superior, ni pueden tener propósitos diferentes a la de los individuos que las componen. Así, el liberalismo se distingue de aquellas corrientes políticas que reconocen derechos a las personas en función de su pertenencia a comunidades específicas, como es el caso de los nacionalismos, los comunitarismos o las actuales políticas de la identidad.¹²⁵ El liberalismo rechaza también los colectivismos —señaladamente el socialista, comunista, fascista y nacionalsocialista— que subordinan los proyectos de vida personales a supuestas ideas de interés general o de un grupo determinado.

Para el liberalismo, la igualdad ante la ley debe llevar a la edificación de un auténtico Estado de derecho en donde se respeten los derechos fundamentales y en donde la ley esté por encima de cualquier individuo o grupo de interés.

Al defender la libertad del individuo, el liberalismo buscará limitar y controlar el poder del Estado. Para ello, el modelo institucional que defenderá será el de la división de poderes y los frenos y contrapesos entre éstos, así como las elecciones libres y la representación política de los ciudadanos. Además, el liberalismo buscará contener la intervención del poder político en la vida económica y social. Por ello, la derecha que ha hecho suyos los postulados liberales insistirá constantemente en el empoderamiento de la sociedad y de los individuos frente al Estado.

Así lo expresa el pensador liberal Carlos Alberto Montaner:

Los liberales creen que el gobierno debe ser reducido, porque la experiencia les ha enseñado que las burocracias estatales tienden a crecer parasitariamente, fomentan el

¹²⁵ Véase Ricardo Dudda, *La verdad de la tribu. La corrección política y sus enemigos*, Barcelona, Debate, 2019.

clientelismo político, suelen abusar de los poderes que les confieren y malgastan los recursos de la sociedad. La historia demuestra que a mayor Estado, mayor corrupción y dispendio.¹²⁶

Por esa misma razón, el liberalismo defiende la neutralidad del Estado en cuestiones éticas y morales. No corresponde al Estado imponer algún tipo de modo de vida, ni tomar partido por una ideología específica o clase social, tampoco hacer suya una religión determinada. El Estado no puede ser la expresión histórica ni política de alguna idea a la que deba asegurar su aplicabilidad en el tiempo y en el espacio; más bien, deberá garantizar que todos los individuos puedan actuar a partir de su propia libertad de conciencia, con el único límite de los derechos de terceros. En esto se encuentra un elemento de distinción de la derecha liberal con otras derechas.

En materia económica, el liberalismo postula la libertad de mercado y de comercio. Quizá éste sea el punto de mayor convergencia entre el liberalismo y cierta derecha. El gobierno únicamente debe dotar a la sociedad de un conjunto de leyes que estimulen los mercados competitivos de bienes y servicios y que permitan la igualdad de acceso. Para ello es necesario que haya impuestos bajos y que los particulares sean quienes desempeñen las tareas esenciales de la actividad económica, con regulaciones simples y escasas por parte del gobierno para garantizar el cumplimiento de los contratos y la provisión de bienes públicos.

El economista español Juan Ramón Rallo sintetiza en diez los principios básicos del orden político liberal: 1) individualismo político; 2) igualdad jurídica; 3) libertad personal; 4) propiedad privada; 5) autonomía contractual; 6) reparación del daño; 7) libertad de asociación; 8) libre mercado; 9) gobierno limitado; y 10) globalización.¹²⁷

El historiador español José Javier Esparza resume así al liberalismo:

La doctrina liberal presenta siempre tres rasgos fundamentales que se repiten sin cesar y que, en consecuencia, podemos considerar como la esencia del liberalismo. El primero de esos rasgos es el individualismo: toda doctrina liberal parte siempre de la posición del

¹²⁶ Carlos Alberto Montaner, *La libertad y sus enemigos*, México, Plaza y Janés, 2005, p. 18.

¹²⁷ Juan Ramón Rallo, *Liberalismo. Los 10 principios básicos del orden político liberal*, Barcelona, Deusto, 2019.

individuo, hace al individuo protagonista de todo su planteamiento y se fija como fin último la satisfacción del interés individual. El segundo rasgo es el racionalismo: lo que singulariza al individuo es el uso de la razón, común a todo ser humano, y que le sirve para identificar lo bueno y lo justo. Y el tercer rasgo es el universalismo: la filosofía liberal pretende que sus principios abstractos están libres de toda contingencia y son, por tanto, universalizables.¹²⁸

Este tercer rasgo que señala Esparza, el de la aspiración a la universalidad de sus principios, es una de las características que distingue al liberalismo respecto a otras cosmovisiones y filosofías. El liberal considera que sus postulados, sobre todo aquellos relacionados con los derechos humanos, pueden –y deben– ser aplicados en cualquier momento y lugar, con independencia del contexto, ya que se derivan de la naturaleza humana y se accede a ellos a través de la razón. El liberalismo rechaza expresamente las nociones comunitaristas y multiculturalistas que defienden las particularidades propias de un tiempo y espacio determinado a la hora de determinar la moralidad de cierto acuerdo político, económico o social.

2. El liberalismo clásico

El origen remoto del liberalismo bien podría situarse en la reflexión cristiana sobre la legitimidad del poder. Fueron las Cortes de León, establecidas en 1188, el primer parlamento que legisló acerca de preceptos como la inviolabilidad del domicilio, la libertad de comercio y los derechos de la mujer, así como la regulación de los impuestos y los gastos de la Corona.¹²⁹ En el siglo XVI la llamada *Escuela de Salamanca* elaboró todo un cuerpo doctrinal sobre la limitación del poder, los derechos naturales y el derecho de gentes, destacando pensadores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez o Juan de Mariana.¹³⁰

¹²⁸ José Javier Esparza, *En busca de la derecha (perdida)*, Barcelona, Áltera, 2010, p. 125.

¹²⁹ Véase María Nieves Alonso García, “Los *Decreta* de León de 1188 como piedra fundacional del Estado de Derecho y la Legalidad”, en *Ivs Fvgit. Revista de Cultura Jurídica*, Universidad de Zaragoza, No. 22, 2019, pp. 231 – 247.

¹³⁰ Para profundizar en este tema, véase Ángel Poncela González (ed.), *La escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015.

El liberalismo que comúnmente se considera *clásico* se remonta a la época de la Ilustración, donde se cuestiona el modelo político absolutista del Antiguo Régimen y se propone un nuevo sistema basado en la democracia representativa, la república, la división de poderes, la igualdad jurídica y el Estado de derecho. En materia económica, ese liberalismo propondrá la libertad de mercado y de comercio, la propiedad privada y la no intervención del gobierno.

A continuación haremos un recorrido por los principales autores liberales clásicos, cuyas ideas han nutrido de contenido a la familia de la derecha liberal.

2.1 John Locke y el liberalismo contractualista

Normalmente se ha considerado al médico y filósofo inglés John Locke (1632–1704) como el padre del liberalismo. Nacido en el seno de una familia de comerciantes, la juventud de Locke se desarrolló en medio de las nuevas doctrinas filosóficas que comenzaban a extenderse por Europa, señaladamente la de René Descartes. Posteriormente, John Locke se involucró en la política inglesa, al volverse el médico de cabecera de un importante aristócrata, Lord Ashley.

Sus reflexiones de filosofía política, plasmadas principalmente en su *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil*, sentaron las bases de la teoría del contrato social, de la que derivaron las principales premisas del liberalismo clásico y supusieron una auténtica revolución en el mundo de las ideas políticas.

Las ideas de John Locke pueden sintetizarse en torno a tres grandes postulados:

- 1) La existencia de unos derechos naturales fundamentales del individuo a la vida, a la libertad y a la propiedad.
- 2) Un sistema de producción basado en la propiedad privada.

- 3) Una forma de gobierno representativo, donde existiera división de poderes y se gobernara con base en leyes elaboradas por el parlamento.¹³¹

Locke retoma de Thomas Hobbes la idea de un estado de naturaleza previo a la organización social.¹³² Pero a diferencia de Hobbes, Locke no considera que este estado sea de guerra permanente y de destrucción, sino de absoluta libertad. En éste impera la ley natural. Sin embargo, es necesario un poder civil que imparta justicia a fin de evitar los abusos que podrían suscitarse si cada uno fuera juez en su propia causa. El disfrute de los derechos en el estado de naturaleza es muy inseguro, pues siempre existirá el riesgo de que existan abusos de unos hombres hacia otros. El poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de naturaleza.

El poder civil surge a partir de un pacto o contrato voluntario y consentido a través del cual los hombres deciden juntarse en una comunidad y un cuerpo político.

Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento. Este se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad.¹³³

Para proteger los derechos naturales de cada ser humano, el pueblo funda el gobierno mediante un pacto o contrato, que establece límites al gobernante y también a los gobernados, ya que cada uno de ellos renuncia al poder de ejecutar la ley natural por sí mismo. El pueblo para Locke no es sino el conjunto de los individuos de una sociedad, todos ellos con idénticos derechos, por lo que las decisiones deberán tomarse a partir del principio de mayoría. En consecuencia, Locke es muy crítico con las monarquías absolutas, ya que al concentrarse el

¹³¹ Juan Ignacio Sáenz-Diez, Federico Martínez Roda y Juan Antonio García Fraile, *Síntesis de historia del pensamiento político*, Madrid, Actas, 1994, p. 105.

¹³² Véase Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, segunda edición.

¹³³ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1976, p. 73.

poder legislativo y el poder ejecutivo en un solo hombre no existe manera de garantizar que se decida con justicia e imparcialidad, por lo que equivale a estar nuevamente en el estado de naturaleza.

Para Locke, el poder legislativo es el más importante, ya que elabora las normas que todos habrán de cumplir. El poder ejecutivo aplica las leyes vigentes y debe estar subordinado al legislativo. El poder federativo se encarga de las relaciones con el exterior. Locke aún no habla de un poder judicial, ya que encomienda esa tarea al ejecutivo.

Los límites al poder que propone Locke llegan incluso a la posibilidad de resistir al mismo. Ante los abusos de la autoridad, y más aún frente a una tiranía, los hombres tienen el derecho natural a resistir.

John Locke es también un importante teórico de otro fundamento del pensamiento liberal: la propiedad privada. Este filósofo considera a la propiedad como un derecho natural que surge mediante el trabajo; en el estado de naturaleza, el hombre transforma la tierra mediante su propio esfuerzo, por lo que obtiene el derecho de gozar de ella en propiedad.

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya. (...)

El trabajo puso un sello que lo diferenció del común. El trabajo agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la Naturaleza, madre común de todos, y, de ese modo, pasaron a pertenecerle particularmente.¹³⁴

Locke ejerció una enorme influencia en la Inglaterra de su tiempo. Se le considera uno de los ideólogos de la revolución “Gloriosa” de 1689 que restauró la monarquía limitada y el predominio del parlamento sobre el Rey. Sus tesis sobre los tres poderes serán después profundizadas por Montesquieu. Sus ideas llegaron a las colonias británicas en América que

¹³⁴ *Ídem*, pp. 23 y 24.

décadas más tarde se independizarían para formar los Estados Unidos. Sus planteamientos se difundirían por todo el mundo occidental, al grado de ser considerado el gran teórico liberal de la limitación del poder político. Según el historiador estadounidense Carlton Hayes:

La filosofía política de Locke se hizo extraordinariamente popular. En Inglaterra se la aceptó como justificación de los últimos progresos políticos: la monarquía limitada (en oposición a la absoluta), el predominio del Parlamento (representante del “pueblo” en teoría, ya que no en la práctica) y la aparición del régimen de “Gabinete”. En Norteamérica constituyó un arsenal de argumentos para los “patriotas” en su rebelión contra rey y Parlamento; sus principios dieron mucho cuerpo a la declaración de Independencia de 1776 y a la Constitución de los Estados Unidos de 1787. Entre tanto, influía en gran cantidad de escritores del continente europeo.¹³⁵

John Locke es uno de los filósofos políticos que más trascendencia han tenido en los últimos siglos. Sus ideas acerca de la libertad individual, los derechos fundamentales, la limitación del poder y la propiedad privada hoy siguen nutriendo de contenido a la familia de la derecha que ve una alternativa ideológica en el liberalismo.

2.2 Montesquieu y la separación de poderes

Charles Louis de Secondant de la Bréde y de Montesquieu (1689–1755) nació cerca de Burdeos, Francia, en el seno de una familia de la nobleza.¹³⁶ Estudió Derecho en las universidades de Burdeos y París. Sus largas estancias en Inglaterra influyeron en su visión acerca del parlamentarismo y los controles a los gobernantes. Gracias a su sistematización de la teoría de la división y separación entre los poderes, Montesquieu es considerado como uno de los pensadores más relevantes en la historia de filosofía política y uno de los máximos exponentes de la revolución ideológica que supuso la Ilustración.

¹³⁵ Carlton J. H. Hayes, *Historia política y cultural de la Europa Moderna*, Tomo I, Barcelona, Juventud, 1946, p. 525.

¹³⁶ A diferencia de otros destacados pensadores ilustrados, Montesquieu no provenía de la clase baja, como Rousseau, ni de la burguesía, como la gran mayoría.

La obra cumbre de Montesquieu es *Del Espíritu de las Leyes*, publicada en Ginebra en 1748. En ella profundiza en la importancia de la ley dentro de un Estado para garantizar las libertades:

La ley, en general, es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno de todos los pueblos de la Tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa sino casos particulares en que se aplica la misma razón humana.¹³⁷

Montesquieu desarrolla la separación de poderes que ya había sido enunciada por Locke. Influenciado por la monarquía constitucional británica, atribuye al parlamento el poder de elaborar leyes, al ejecutivo el gobierno de la nación a partir de la aplicación de las propias leyes, y al poder judicial la capacidad de resolver las disputas e impartir justicia.

La libertad política de un ciudadano es la tranquilidad de espíritu que proviene de la confianza que tiene cada uno en su seguridad: para que la libertad exista, es necesario un gobierno tal que ningún ciudadano pueda temer a otro.

Cuando el poder legislativo y el poder ejecutivo se reúnen en la misma persona o el mismo cuerpo, no hay libertad; falta la confianza, porque puede temerse que el monarca o el Senado hagan leyes tiránicas y las ejecuten ellos mismos tiránicamente.

No hay libertad si el poder de juzgar no está bien deslindado del legislativo y del poder ejecutivo. Si no está separado del poder legislativo, se podría disponer arbitrariamente de la libertad y la vida de los ciudadanos; como que el juez sería legislador. Si no está separado del poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo se habría perdido si el mismo hombre, la misma corporación de próceres, la misma asamblea del pueblo ejerciera los tres poderes: el de dictar las leyes; el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o los pleitos entre particulares.¹³⁸

Montesquieu es una figura muy relevante para el constitucionalismo y también para la teorización de la democracia liberal. Así como el componente *democrático* implica la participación popular expresada en las urnas, el componente *liberal* supone un conjunto de controles, frenos y contrapesos que se equilibran entre sí a fin de delimitar el poder. Como buen ilustrado, Montesquieu diseña su modelo a partir de un amplio ejercicio de racionalidad teórica, que hasta entonces no había tenido un real sustento en la praxis, a pesar de que en su

¹³⁷ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 2018, p. 7.

¹³⁸ *Ídem*, pp. 145 y 146.

libro menciona varios casos a lo largo de la historia en donde de alguna u otra forma ha existido algún tipo de poder compartido. Pero, en todo caso, lo que busca Montesquieu es aportar elementos analíticos en contra de la concentración del poder en una sola persona, esencia del absolutismo que los ilustrados pretendían combatir.

2.3 Alexis de Tocqueville o la democracia liberal

Otro de los grandes teóricos del liberalismo clásico es el francés Alexis Henri Charles de Clérel, vizconde de Tocqueville (1805-1859). Nació en París en el seno de una familia monárquica, varios de cuyos miembros habían sido asesinados durante la época del “Terror”¹³⁹, lo cual sin duda influyó para que Alexis desconfiara de los planteamientos radicales y revolucionarios. En este sentido, Tocqueville es uno de los mayores representantes de lo que hoy se podría llamar el liberalismo conservador, sobre el que volveremos más adelante.

Tocqueville se licenció en Derecho y tuvo cargos administrativos en el gobierno francés. En 1831 fue a Estados Unidos en una misión gubernamental que se prolongó varios meses. Ahí pudo conocer de primera mano la historia reciente de esa nueva nación y estudiar a profundidad el sistema político estadounidense, el cual describió en su obra más célebre, *La Democracia en América*. Posteriormente, Alexis de Tocqueville incursionaría en la política francesa, convirtiéndose en diputado durante varias legislaturas, al tiempo que continuaría con su obra intelectual.

La Democracia en América es fundamentalmente una obra descriptiva, en donde el autor recorre las diferentes instituciones estadounidenses y estudia a profundidad la interrelación entre éstas y la sociedad. A diferencia de otros autores, Tocqueville arriba a conclusiones a

¹³⁹ Se conoce como “El Terror” al período de la revolución francesa que transcurrió entre 1793 y 1794 y se caracterizó por una brutal represión en contra de los opositores al proceso revolucionario, miles de los cuales fueron ejecutados en la guillotina. La máxima figura de esta época es Maximilien Robespierre, uno de los principales integrantes del Comité de Salvación Pública.

partir de la evidencia empírica y no sobre presupuestos teóricos y abstractos. El suyo es un estudio inductivo antes que deductivo.

Tocqueville hace énfasis en que la democracia estadounidense no deriva únicamente de la soberanía popular, sino también de un arreglo institucional que propicia los frenos y contrapesos y que es el que permite que la soberanía popular no degenera en anarquía. Este autor combina analíticamente el estudio de la democracia, el liberalismo y el republicanismo.

Una de las tesis principales de Tocqueville es que la democracia requiere que la soberanía popular expresada en las urnas se atempere con un conjunto de instituciones que se equilibren entre ellas. Observa en el caso práctico de Estados Unidos el buen funcionamiento de la teoría de separación de poderes preconizada por Locke y por Montesquieu. En el territorio norteamericano hay un elemento adicional que evita la concentración del poder en un solo hombre: la organización territorial fuertemente descentralizada.

Tres cosas parecen concurrir más que todas las otras al mantenimiento de la república democrática en el Nuevo Mundo:

La primera es la forma federal adoptada por los americanos, que permite a la Unión gozar del poder de una gran república y de la seguridad de una pequeña.

Encuentro la segunda en las instituciones municipales, que moderando el despotismo de la mayoría dan al pueblo al mismo tiempo el amor por la libertad y el arte de ser libre.

La tercera reside en la constitución del poder judicial. Ya he señalado cómo los tribunales ayudan a corregir los excesos de la democracia, y cómo, sin jamás poder detener los movimientos de la mayoría, consiguen frenarlos y dirigirlos.¹⁴⁰

Tocqueville dedica prácticamente la mitad de *La Democracia en América* a estudiar a la sociedad civil, la cual es autónoma respecto al Estado. Aquí se aprecia su talante liberal, al pronunciarse decididamente por su fortalecimiento e independencia. Las asociaciones intermedias permiten la existencia de ciudadanos plenamente conscientes y activos, moderan el eventual despotismo de las masas y de los partidos políticos, y frenan los abusos de poder. En opinión de Tocqueville, esta sociedad civil vigorosa ha permitido que en Estados Unidos

¹⁴⁰ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, 1, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 413.

existan con toda naturalidad libertades que en aquellos años apenas se abrían paso en Europa, como la libertad de prensa, la libertad de asociación o la libertad de religión.

Es en este punto, el de la religión, donde a nuestro juicio reside una de las aportaciones más novedosas de Tocqueville. A diferencia de otros liberales e ilustrados, Alexis de Tocqueville no ve en la religión un obstáculo para la vida democrática, sino justamente lo contrario: la fuerte religiosidad de la sociedad estadounidense ha propiciado una vida cívica más intensa y un tejido social más vigoroso.

En América es la religión la que conduce a la ilustración; es la observancia de las leyes divinas la que guía al hombre hacia la libertad.

(...)

La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre; en el mundo político, un campo cedido por el Creador a los esfuerzos de la inteligencia. Libre y poderosa en su esfera, satisfecha del lugar a ella reservado, sabe que su imperio es tanto más sólido cuanto que sólo por sus propias fuerzas reina, y sin apoyo alguno domina sobre los corazones.

La libertad ve en la religión la compañera de luchas y triunfos, la cuna de su infancia, la fuente divina de sus derechos. La considera como la salvaguardia de las costumbres, y a las costumbres como garantía de las leyes y prenda de su propia supervivencia.¹⁴¹

Tocqueville cree que es un error considerar la religión católica como una enemiga natural de la democracia, como en Europa se percibía por parte de las élites ilustradas, muy particularmente en su Francia natal. El catolicismo, sostiene Tocqueville, aporta la noción de igualdad —ya que todos los hombres son hijos del mismo Dios—, sin la cual la democracia no sería posible.¹⁴²

En suma, el liberalismo de Alexis de Tocqueville es un liberalismo realista, compatible con la democracia y también con aquellas instituciones y tradiciones que durante siglos han formado parte de la historia de las naciones. Por eso es uno de los precursores del liberalismo conservador, que ha dotado de contenidos a una de las familias de la derecha más importantes

¹⁴¹ *Ídem*, pp. 80 y 82.

¹⁴² *Ídem*, p. 415.

en la actualidad, la derecha liberal. El liberalismo conservador encuentra elementos de síntesis entre libertad, cristianismo y republicanism, que Tocqueville vislumbró en los principios de los padres fundadores de los Estados Unidos.

2.4 El individualismo libertario de John Stuart Mill

Otro de los más destacados pensadores del liberalismo clásico es el filósofo, político y economista británico John Stuart Mill (1806–1873). Este autor es uno de los que con más énfasis defiende la libertad individual frente a cualquier tipo de control por parte del Estado. Es junto con Jeremy Bentham el gran referente del utilitarismo, doctrina ética que promueve la consecución de la mayor felicidad posible al mayor número de personas, mediante la búsqueda del placer y la evitación del dolor.

Mill nació en Londres y en su juventud viajó a Francia, cuya vida intelectual y política le causó una profunda impresión. Ahí se interesó por el estudio de las matemáticas, la química y la biología. Entró en contacto epistolar con el filósofo positivista Augusto Comte. Años más tarde, John Stuart Mill fue rector de la Universidad de Saint Andrews, así como diputado en el parlamento británico.

Quizá la principal aportación de Mill al pensamiento liberal sea la noción de la *individualidad*, entendida como las capacidades propias de cada persona en una sociedad, lo cual implica la existencia de diferentes modos de vida y formas de pensar. Sólo en un régimen de plena libertad puede desarrollarse plenamente la individualidad.

Si se abstiene de molestar a los demás en sus asuntos y el individuo se contenta con obrar siguiendo su propia inclinación y juicio, en aquellas cosas que solo a él conciernen, las mismas razones que establecen que la opinión debe ser libre prueban también que debe permitírsele que ponga en práctica sus opiniones, sin ser molestado, a su cuenta y riesgo. (...) Puesto que es útil, mientras dure la imperfección del género humano, que existan opiniones diferentes, del mismo modo será conveniente que haya diferentes maneras de vivir.¹⁴³

¹⁴³ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Aguilar, 1977, p. 84.

Mill es uno de los primeros defensores de la pluralidad política y social, en una época en la que se consideraba comúnmente que ésta podía causar divisiones en el seno de las naciones.

Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. (...) Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano.¹⁴⁴

Esta defensa acérrima de la libertad individual que hace Mill la lleva a todos los planos de la existencia humana. Comprende el dominio de la conciencia para pensar, opinar y sentir sobre cualquier tema, sea científico, moral o religioso. Comprende también la posibilidad de expresar y publicar sus opiniones, de asociarse con cualquier propósito, y de actuar con base en sus gustos e inclinaciones, siempre y cuando no se perjudique a los semejantes. Mill introduce el “principio del daño” (*harm principle*), que consiste precisamente en no afectar al prójimo, siendo ese principio el único límite a la libertad individual.¹⁴⁵

No se puede llamar libre a una sociedad, cualquiera que sea la forma de su gobierno, si estas libertades no son respetadas, y ninguna será completamente libre si estas libertades no existen de una manera absoluta y sin reserva. (...) Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana ganará más en dejar a cada uno que viva como le guste más, que no obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes.¹⁴⁶

Estos planteamientos llevan a John Stuart Mill a defender a ultranza la separación de la autoridad espiritual de la temporal, así como la limitación de la actuación del gobierno en la vida privada de los individuos. Pero no solamente del gobierno: para Mill, debe empoderarse al individuo sobre la sociedad y sus opiniones colectivas sobre lo que es aceptable o no.

Mill lleva estas afirmaciones al ámbito económico. A partir del principio de la libertad individual, Mill defenderá la eliminación de cualquier traba al libre comercio. Incluso de

¹⁴⁴ *Ídem*, pp. 17 y 18.

¹⁴⁵ Este principio será retomado en el siglo XX por los libertarios, que le llamarán “Principio de No Agresión”, como veremos más adelante.

¹⁴⁶ *Ídem*, p. 22.

aquellos productos, como las drogas, que puedan considerarse nocivos para la salud: será el individuo, en su libertad, quien decida si los consume o no. Lo mismo aplica para actividades comerciales como la prostitución o las casas de juego.

En John Stuart Mill se pueden apreciar elementos que colindan con el anarquismo. Varias décadas más tarde serán retomados por el pensamiento libertario, a partir de la noción de la libertad individual ilimitada.

3. El liberalismo económico

Hemos visto ya cómo el liberalismo político clásico introdujo en la filosofía política conceptos tan importantes como la limitación del gobierno, el equilibrio entre los poderes y los frenos y contrapesos. La derecha liberal ha hecho suyos todos esos principios y valores. Sin embargo, quizá ha sido el aspecto económico el que más ha acercado al liberalismo a esta familia de la derecha.

El liberalismo económico considera que el libre mercado es la mejor forma de asignar bienes y servicios en la sociedad, garantizar el crecimiento económico, estimular con eficiencia la generación de riqueza y, por lo tanto, es la mejor fórmula para lograr la prosperidad colectiva. Para ello, el Estado debe de intervenir lo menos posible en la actividad económica, se debe respetar la propiedad privada, así como la libre interacción entre la oferta y la demanda en un contexto de competencia. El libre comercio aprovecha las ventajas comparativas y competitivas de las naciones para beneficiar a los consumidores frente a los grupos de interés o las industrias ineficientes protegidas mediante alguna regulación no justificada.

Se ha asociado al liberalismo económico con la creencia de que los vicios privados pueden llegar a conseguir bienes públicos. Se ilustra esta aseveración con la “fábula de las abejas”, escrita en 1714 por el economista y filósofo holandés Bernard de Mandeville. Esta fábula cuenta la historia de una colmena en donde todo era corrupción y vicio; a pesar de ello era

próspera y fuerte, ya que los vicios de los libertinos generaban empleo y riqueza a las demás personas. En cuanto cambió el espíritu de las abejas y se comportaron de manera honrada y virtuosa, llegó la ruina a la colmena.

Como se acabaron las disputas, no hubo más procesos y, de esta forma, no se necesitaron ya abogados ni jueces. Las abejas, que se volvieron económicas y moderadas, no gastaron ya nada: no más lujos, no más arte, no más comercio. La desolación, en definitiva, fue general. La conclusión parece inequívoca: Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado. Fraude, lujo y orgullo deben vivir, si queremos gozar de sus dulces beneficios.¹⁴⁷

La anterior fábula nos deja entrever que, en términos generales, no se asocia al liberalismo económico con la búsqueda de la virtud ni de bienes trascendentes para la comunidad, sino de la utilidad individual. Se cree que la suma de estas utilidades individuales eventualmente conducirá a un bienestar colectivo.

A continuación revisaremos los planteamientos de los principales teóricos del liberalismo económico.

3.1 Adam Smith y la “mano invisible”

Si bien es cierto que existen elementos para asegurar que el liberalismo económico tiene su origen remoto en las reflexiones de la Escuela de Salamanca¹⁴⁸, comúnmente se ha considerado a Adam Smith (1723–1790) como el padre no solamente del liberalismo económico, sino incluso de la ciencia y la teoría económica modernas.

Escocés, Smith estudió en la Universidad de Glasgow, de la que después sería catedrático y rector. Como profesor, impartió las materias de Lógica y de Filosofía Moral, y producto de

¹⁴⁷ Bernard de Mandeville, *La fábula de las abejas, o cómo los vicios privados hacen la prosperidad pública*, en https://puntocritico.com/documentos/Bernard_de_Mandeville-La_Fabula_de_las_Abejas.pdf (consultado el 28 de agosto de 2021).

¹⁴⁸ Véase Ernest Luch, Francisco Gómez Camacho y Ricardo Robledo Hernández (eds.), *El pensamiento económico de la escuela de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1998.

sus clases es su primer gran obra, *La teoría de los sentimientos morales*. Años más tarde se volvió el preceptor de un joven noble francés, lo que le permitió viajar a Francia y entrar en contacto con diversos economistas y filósofos, como François Quesnay, Anne Robert Jacques Turgot, Voltaire o Benjamin Franklin.

Adam Smith se ocupó de los más diversos campos del saber. Sin embargo, ha pasado a la posteridad por su gran obra en materia económica, *La riqueza de las naciones*. En esa época, las ideas económicas dominantes en Europa eran las del mercantilismo, que postulaban una fuerte intervención del Estado, la protección de la producción local respecto a la competencia extranjera, la regulación del mercado interno o el control de la moneda. Frente a ellas, Smith lleva la noción de la libertad individual al campo de los intercambios voluntarios entre los individuos, de los que surge un orden social espontáneo con beneficios no solamente para las partes involucradas, sino para la sociedad en su conjunto.

En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible. Es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo.¹⁴⁹

Esta metáfora de la *mano invisible* puede entenderse como la creencia de que la búsqueda del propio interés en una sociedad libre va a conducir de manera casi espontánea a una suerte de bienestar colectivo. Algo parecido a lo que ya veíamos en la fábula de las abejas de Mandeville. De alguna forma se ha convertido en la idea fundamental del liberalismo económico, si bien es cierto que éste reviste una mucho mayor complejidad en sus formulaciones teóricas y sus aplicaciones prácticas.

¹⁴⁹ Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, tercera edición, 2011, p. 554

Un mercado libre, sin regulaciones innecesarias, permitirá la interacción entre quienes demandan un bien y quienes lo ofrecen. Al encontrarse en un punto de equilibrio la oferta del productor y la demanda del consumidor surgirán los precios, que serán los que más fielmente mostrarán la escasez de un producto en la sociedad.

Cuando la cantidad traída al mercado es exactamente suficiente para satisfacer la demanda efectiva y nada más, el precio de mercado llega a coincidir precisamente, o tan precisamente como pueda pensarse, con el precio natural. Toda la cantidad ofrecida se venderá a ese precio, y no podrá venderse más cara. La competencia entre los diversos comerciantes obliga a todos a aceptar ese precio, pero no uno menor.

La cantidad de toda mercancía llevada al mercado se ajusta naturalmente a la demanda efectiva. Está en el interés de todos los que emplean su tierra, trabajo y capital en traer al mercado cualquier mercancía el que la cantidad nunca supere a la demanda efectiva; y está en el interés de todas las demás personas el que nunca sea menor que dicha demanda.¹⁵⁰

Los precios servirán para ordenar la producción, con base en la demanda que exista por un bien o servicio determinado y no en los deseos del gobierno en turno. Esta libertad de interacciones debe llevarse al comercio entre las naciones:

El prohibir a un pueblo que saque el máximo partido a su producción, o que invierta su capital y su trabajo en la forma que juzgue más conveniente, es una violación manifiesta de los derechos humanos más sagrados.¹⁵¹

Adam Smith considera que el crecimiento económico es la clave del bienestar social, y se alcanza más rápida y fácilmente mediante la división del trabajo, la acumulación de capital y la extensión del mercado. La división del trabajo es producto natural de la propensión del ser humano a intercambiar bienes y servicios con los otros, y permite la especialización, de la cual surgirá la libre competencia.

La teoría económica elaborada por Adam Smith defiende la ausencia del gobierno en la regulación de los mercados, orientando su actividad hacia ámbitos como la defensa o la justicia. Pero contrario a lo que suele decirse, Smith cree que el Estado debe evitar las fallas

¹⁵⁰ *Ídem*, p. 99.

¹⁵¹ *Ídem*, p. 582.

naturales que un mercado totalmente libre puede traer consigo y debe garantizarse ingresos suficientes para proveer servicios públicos como la educación o el combate a la pobreza, ya que un aumento de la misma puede hacer que el mercado deje de funcionar.

Al Estado le corresponde también proteger a la propia sociedad de la violencia de otras naciones, a cada miembro de la misma frente a la injusticia de algún otro, y edificar y mantener ciertas obras públicas que ningún particular tendrá incentivos en hacer. Es necesaria una correcta estructura institucional que permita que todos los hombres puedan beneficiarse de la economía de mercado.

La economía clásica sistematizada por Adam Smith tendrá una enorme prevalencia en el mundo occidental durante el siglo XIX y gran parte del XX. La aparición del socialismo y el comunismo cuestionarán esta teoría, la cual, sin embargo, seguirá siendo fuente de inspiración para muchísimos gobiernos y partidos liberales, centristas y de derecha. El liberalismo económico renacerá con fuerza en el último cuarto del siglo XX, con las aportaciones de autores como Ludwig Von Mises, Friedrich Hayek o Milton Friedman, que estudiaremos a continuación.

3.2 La Escuela Austríaca: Mises y Hayek

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX se consolidó una escuela de pensamiento económico conocida como *la Escuela Austríaca*, impulsada principalmente por los trabajos de Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk y Friedrich von Wieser. Sus aportaciones iniciales fueron las teorías sobre el costo de oportunidad, la utilidad marginal o la preferencia temporal, así como sus críticas a la economía marxista.¹⁵²

En lo que respecta a la defensa de la economía de libre mercado, dos figuras de la escuela austríaca destacaron en la segunda mitad del siglo XX, al punto de convertirse en referentes

¹⁵² Para profundizar en la escuela austríaca de la economía, véase Alessandro Roncaglia, *La riqueza de las ideas. Una historia del pensamiento económico*, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza, 2006.

intelectuales de la derecha liberal: Ludwig von Mises y Friedrich Hayek. Para poder hablar de la obra de estos dos autores, es importante antes entender el contexto que se vivía en materia económica en aquellos años.

Tras la segunda guerra mundial, la recuperación económica era la prioridad absoluta de los países europeos y algunos asiáticos como Japón, Corea del Sur, Taiwan o Singapur. En el mundo occidental esa recuperación significaba la posibilidad de derrotar al avance comunista a través de la prosperidad de las masas. Pero para lograrlo se consideró indispensable una especie de matrimonio entre el capitalismo y la socialdemocracia, a fin de conseguir una economía libre pero que garantizara un conjunto de derechos sociales a los trabajadores, como salarios mínimos o seguridad social. Es así como se establece en buena parte del mundo occidental un modelo de economía mixta, en el cual el Estado tenía una importante función en la planificación y la gestión de la modernización y el desarrollo para lograr la reducción de las desigualdades económicas y la pobreza.

Este modelo de economía mixta y de Estado del bienestar facilitó la industrialización en gran parte del mundo, así como un explosivo crecimiento económico. Es la época que algunos historiadores como Eric Hobsbawm llaman “los años dorados”.¹⁵³

Este modelo comienza a mostrar su agotamiento en el último cuarto del siglo XX, toda vez que su financiamiento se vuelve cada vez más oneroso. Se produce un renovado interés intelectual —y después político— por las teorías del libre mercado y de la no intervención del Estado en la economía.

Ludwig von Mises (1881–1973) fue un economista, historiador y filósofo liberal clásico, uno de los máximos exponentes de la escuela austríaca de economía de la segunda mitad del siglo XX. Mises aseguraba que en una economía socialista con fuerte intervención estatal los precios de los productos no reflejan sus costos ni tampoco la utilidad relativa de los consumidores, por lo que las acciones de producción e intercambio se realizan a partir de criterios ineficientes y se genera escasez.

¹⁵³ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1998.

Mises fue uno de los principales críticos a la idea de que el aumento en la cantidad de dinero en la economía puede servir para mantener altos los salarios de los trabajadores; esta acción traerá consigo de manera irremediable un aumento generalizado en el nivel de precios (inflación), ya que la cantidad de productos será la misma, por lo que ante una mayor oferta monetaria su precio aumentará.

Para Mises, el libre mercado empodera a las personas, ya que las grandes empresas dependen totalmente de la voluntad de los que compran sus productos. En su afán por no perder clientes, las empresas se adaptarán a las preferencias de los consumidores, lo cual traerá como consecuencia mejor calidad y menores precios.

¿Qué es la *economía libre*? ¿Qué significa este sistema de libertad económica? La respuesta es simple: es la economía de mercado. Es el sistema según el cual la cooperación de los individuos en la división del trabajo en sociedad es obtenida por el mercado. Este mercado no es un lugar, sino un *proceso*: la manera como, comprando y vendiendo, produciendo y consumiendo, los individuos contribuyen al funcionamiento de la sociedad. (...)

El significado de la libertad económica es que el individuo esté en posición de *elegir* la manera como desea integrarse en la totalidad de la sociedad. El individuo puede elegir su carrera: es libre de hacer lo que *desea* hacer.¹⁵⁴

A diferencia de los socialistas y socialdemócratas, Ludwig von Mises no considera que la desigualdad sea un problema, ya que las personas por esencia no son iguales: habrá algunas que estén más dotadas para una habilidad que otras. Esas desigualdades son las que permiten el progreso tecnológico y económico en una sociedad. Mises defendió siempre una economía libre y descartó la idea, muy en boga en plena guerra fría, de posibles terceras vías entre capitalismo y socialismo.

Otro destacado representante de la escuela austríaca en la segunda mitad del siglo XX es Friedrich Hayek (1899–1992), muy destacado economista que obtuvo en 1974 el Premio Nobel.

¹⁵⁴ Ludwig von Mises, *Política Económica. Seis lecciones sobre el capitalismo*, Madrid, Unión Editorial, 2007, p. 35. Cursivas originales.

Hayek es quizá el más importante teórico contemporáneo del liberalismo económico. Su obra se encuentra marcada por los totalitarismos que se vivieron en Europa en la primera mitad del siglo XX y trasciende el mero análisis técnico para introducirse en una muy profunda reflexión filosófica. Para él, cualquier intento de planificación por parte del Estado a fin de igualar las condiciones de vida de las personas conduce necesariamente hacia la destrucción del Estado de Derecho y, a la larga, hacia el totalitarismo. Así lo dice en *Camino de servidumbre*, su libro más célebre, escrito en 1944 y dedicado “a los socialistas de todos los partidos”:

La igualdad formal ante la ley está en pugna y de hecho es incompatible con toda actividad del Estado dirigida deliberadamente a la igualación material o sustantiva de los individuos, y que toda política directamente dirigida a un ideal sustantivo de justicia distributiva tiene que conducir a la destrucción del Estado de derecho. Provocar el mismo resultado para personas diferentes significa, por fuerza, tratarlas diferentemente. (...) No puede negarse que el Estado de Derecho produce desigualdades económicas; todo lo que puede alegarse en su favor es que esta desigualdad no pretende afectar de una manera determinada a individuos en particular.¹⁵⁵

Defensor del individualismo frente al colectivismo, Hayek niega la existencia de algo así como un “bien común”, “bienestar general” o “interés general”, ya que eso implicaría que los gobernantes aspiraran a organizar la sociedad hacia una finalidad unitaria que todos comparten, atentando así contra la libertad de cada persona, la cual tiene sus propios fines autónomos del Estado.¹⁵⁶

Si la “comunidad” o el Estado son antes que el individuo; si tienen fines propios, independientes y superiores a los individuales, sólo aquellos individuos que laboran para dichos fines pueden ser considerados como miembros de la comunidad. Consecuencia necesaria de este criterio es que a una persona sólo se la respeta en cuanto miembro del grupo; es decir, sólo si trabaja y en cuanto trabaja para los fines considerados comunes, y su plena dignidad le viene de su condición de miembro y no simplemente de ser hombre.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial, Tercera edición, 2011, pp. 141-142.

¹⁵⁶ Ésta será una de las principales diferencias, como veremos más adelante, del liberalismo con el humanismo cristiano y la doctrina social de la Iglesia católica.

¹⁵⁷ *Ídem*, p. 222.

Vemos aquí elementos claros de una neutralidad axiológica que debe mantener el Estado. Hayek considera que en el colectivismo el individuo es sólo un medio para servir a los fines de una entidad más alta, por lo que la intolerancia y la eliminación de cualquier posibilidad de disenso son consecuencias inevitables. Y es que a los ojos del colectivista siempre habrá un fin superior que no puede verse limitado por algún derecho o valor individual. Esto conduce a que la verdad termine por languidecer:

El camino más eficaz para hacer que todos sirvan al sistema único de fines que se propone el plan social consiste en hacer que todos crean en esos fines. Para que un sistema totalitario funcione eficientemente no basta forzar a todos a que trabajen para los mismos fines. Es esencial que la gente acabe por considerarlos como sus fines propios. (...) Esto se logra, evidentemente, por las diversas formas de la propaganda.¹⁵⁸

La mejor garantía de libertad, según Hayek, es el sistema de la propiedad privada, ya que permite que el dominio de los medios de producción esté dividido entre muchas personas que actúan con independencia, lo que evita un poder arbitrario por parte de un solo agente gubernamental o social. Los socialistas fueron los primeros que buscaron un gobierno que abarcara todos los ámbitos de la vida humana, por lo que abrieron el camino a los totalitarismos nazi y fascista.

En Alemania e Italia los nazis y los fascistas apenas tuvieron que inventar algo. Los usos de los nuevos movimientos políticos que impregnaron todos los aspectos de la vida habían sido ya introducidos en ambos países por los socialistas. La idea de un partido político que abrazase todas las actividades del individuo, desde la cuna hasta la tumba, que pretendía guiar sus opiniones sobre todas las cosas (...) fue aplicada primero por los socialistas.¹⁵⁹

Las ideas de Hayek tuvieron una enorme influencia en el gobierno que entre 1979 y 1990 encabezó Margaret Thatcher en Reino Unido, así como en el de Ronald Reagan en Estados Unidos entre 1981 y 1989. Asimismo, se convirtieron en un referente para muchos partidos políticos de centro-derecha y derecha en Europa y América.¹⁶⁰

¹⁵⁸ *Ídem*, pp. 237 y 238.

¹⁵⁹ *Ídem*, p. 186.

¹⁶⁰ Con relación a esto, puede consultarse la producción académica de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES) en España, vinculada estrechamente al Partido Popular, uno de los principales partidos de centro-derecha en el mundo.

Hayek es considerado como uno de los ideólogos del llamado “neoliberalismo” que fue implementado en varias economías a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, y que incluyeron políticas como la eliminación de subsidios y del control de precios, la desregulación de los mercados, la privatización de empresas públicas, la limitación del poder sindical o la apertura comercial.

3.3 La Escuela de Chicago

Al igual que la austríaca, la llamada *Escuela de Chicago* se convirtió a finales del siglo XX en un referente internacional del liberalismo económico. Sus dos más destacados exponentes son dos Premios Nobel de Economía, Milton Friedman —que lo obtuvo en 1976— y George Stigler —ganador en 1982.¹⁶¹

Esta escuela de pensamiento económico surge a mediados del siglo XX como una reacción contra las ideas del keynesianismo, corriente que postulaba una mayor intervención del Estado en aras de proteger el empleo. La escuela de Chicago, cuyo origen está en la universidad de la misma ciudad, promueve el libre mercado y el monetarismo.

El monetarismo considera que al aumentar la oferta monetaria, es decir, la cantidad de dinero que circula en una economía, se producirá inflación, pues las personas tenderán a gastar más y la producción no crecerá al mismo ritmo, por lo que los precios se ajustarán a la alza. La principal tarea de los bancos centrales, por lo tanto, debe ser el control de la inflación. El mercado debe ser el único mecanismo de asignación de recursos, no la oferta monetaria.

Los seguidores de la escuela de Chicago también se caracterizaron por promover la reducción del papel del Estado en la economía, la libre circulación e intercambio de bienes y servicios entre las naciones, así como la libre competencia interna y externa.

¹⁶¹ Una buena aproximación al pensamiento económico de la escuela de Chicago se encuentra en Milton Friedman, *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*, Madrid, Síntesis, 2012.

Esta escuela hace énfasis también en la racionalidad del individuo, el cual en todo momento actuará guiado por el análisis costo–beneficio, es decir, calculando la utilidad que le producirán sus acciones y buscando reducir al máximo los costos. Es lo que se ha llamado la “teoría de las expectativas racionales”.

Muchos egresados de la facultad de Economía de la Universidad de Chicago tuvieron responsabilidades públicas importantes en diversos gobiernos de América Latina en el último cuarto del siglo XX y buscaron implementar estas ideas liberales. Muy conocido fue el caso de los llamados *Chicago Boys*, economistas chilenos que tuvieron un papel muy relevante en las reformas implementadas durante el gobierno militar de Augusto Pinochet, y que buscaron un mercado más libre y una reducción en el tamaño e intervención del Estado en materia económica.

4. El libertarismo

Dentro de la gran familia de la derecha liberal es posible incorporar también a quienes asumen una visión extrema de la libertad individual y de la no intromisión estatal, y que por estas razones se convirtieron en férreos adversarios ideológicos de las izquierdas comunistas, socialistas y socialdemócratas. A esta doctrina se le ha llamado *libertarismo*.

El libertarismo retoma elementos del liberalismo clásico con ciertas incorporaciones del anarquismo filosófico. Sus orígenes pueden situarse en Estados Unidos a mediados del siglo XX y hoy en día está presente, en mayor o menor medida, en prácticamente todo el mundo occidental.¹⁶²

¹⁶² En Estados Unidos se comenzó a utilizar el término inglés *libertarian* para hacer una distinción con el término *liberal*, que en la cultura política estadounidense está mucho más asociado con posiciones progresistas y de izquierda. De esta forma, en Estados Unidos el libertarismo (o “libertarianismo”, como también se le llama) originalmente reivindicaba las ideas del liberalismo clásico y criticaba a quienes se llamaban a sí mismos “liberales” pero estaban a favor de una mayor intervención del Estado en la economía y en la vida pública.

Para los libertarios, las únicas funciones del Estado son garantizar la seguridad pública y la justicia, a fin de evitar todo lo que atente contra el individuo, su cuerpo y su propiedad, como es el caso de la agresión, el robo, el fraude o el incumplimiento de los contratos. Hay libertarios que incluso se han pronunciado por la eliminación del Estado, como es el caso de los anarcocapitalistas.

El libertarismo defiende el *Principio de No Agresión*, el cual postula que debe ser legal que cualquier individuo haga lo que desee siempre y cuando no amenace con violencia física contra otro individuo o su propiedad. El gran teórico de este derecho ha sido el economista y filósofo Murray Rothbard (1926-1995).

El credo libertario descansa sobre un axioma central: ningún hombre ni grupo de hombres puede cometer una agresión contra la persona o la propiedad de alguna otra persona. A esto se lo puede llamar el “axioma de la no agresión”. “Agresión” se define como el inicio del uso o amenaza de uso de la violencia física contra la persona o propiedad de otro. Por lo tanto, agresión es sinónimo de invasión.¹⁶³

A partir de esa definición, Rothbard defiende libertades civiles como la de expresión, publicación o reunión, pero también las de la pornografía, orientación sexual y la prostitución, ya que no suponen una invasión o agresión a los derechos de los demás.

Los libertarios defenderán un modelo fiscal con los menos impuestos que sean posibles, ya que rechazan que una de las funciones del Estado sea la redistribución o la búsqueda de la igualdad, pues al hacerlo atenta contra la libertad y la soberanía individual. Algunos incluso sostendrán que los impuestos atentan contra la propiedad privada y el principio de no agresión, por lo que terminan configurándose como un robo a las personas. Rothbard es enfático en que si se quiere ayudar a los más pobres se deben derogar las políticas del estado benefactor:

Entonces, ¿qué puede hacer el gobierno para ayudar a los pobres? La única respuesta correcta es la respuesta libertaria: apartarse. Si el gobierno deja el camino libre a las energías productivas de todos los grupos de la población, los ricos, la clase media y los

¹⁶³ Murray Rothbard, *Hacia una nueva libertad. El manifiesto libertario*, Madrid, Unión Editorial, tercera edición, 2021, p. 39.

pobres por igual, el resultado será un enorme aumento del bienestar y del nivel de vida de todos, y en particular de los pobres, a quienes supuestamente ayuda el mal llamado “Estado Benefactor”.¹⁶⁴

Para ello propone cuatro medidas prioritarias: 1) derogar o al menos reducir drásticamente los impuestos, ya que desincentivan el ahorro, la inversión y el avance tecnológico; 2) reducir el gasto gubernamental; 3) eliminar los subsidios en áreas, como la educación superior, que terminan por beneficiar más a los más ricos; 4) eliminar los obstáculos directos sobre las energías productivas de los pobres, como el salario mínimo, que dejan sin empleo a los más necesitados y menos productivos de la población.

Aun cuando se rehusó a considerarse libertaria, lo cierto es que Ayn Rand (1905–1982), escritora rusa nacionalizada estadounidense, es una de las más sobresalientes representantes de ese individualismo extremo que brinda un soporte ético y conceptual al libertarismo. En su novela más importante *El manantial*, Rand fustiga duramente al colectivismo, el tradicionalismo y el altruismo. El protagonista es Howard Roark, un arquitecto que es sometido a juicio por dinamitar los cimientos de un edificio realizado en contra de su visión. En su defensa ante el jurado, Roark pronuncia un discurso en donde hace una apología del egoísmo, con frases como éstas:

Ningún creador ha sido impulsado por el deseo de servir a sus hermanos (...). Su verdad fue el único móvil. Su propia verdad y su propio trabajo para realizarlo a su propio modo. (...)

Los creadores no eran altruistas. Era el secreto total de su poder, la propia seguridad, el propio motivo, su propio engendro. La causa primera, la fuente de energía, la fuerza vital, el Primer Motor. El creador no sirve a nada ni a nadie. Vive para sí mismo. Y solamente viviendo para sí mismo ha sido capaz de realizar esas cosas que son la gloria del género humano. (...)

El “bien común” de lo colectivo, raza, clase, estado, ha sido la pretensión y la justificación de toda tiranía que se haya establecido en la tierra. Los mayores errores de la Historia han sido cometidos en nombre de móviles altruistas. (...)

La civilización es el progreso hacia una sociedad de aislamiento. Toda la existencia del salvaje es pública, regido por las leyes de la tribu. La civilización consiste en un proceso que permita que el hombre esté libre de los hombres. Ahora, en nuestra época, el colectivismo, la norma del hombre subordinado y del hombre de segunda clase ha

¹⁶⁴ *Ídem*, p. 195.

libertado el antiguo monstruo y ataca a diestro y siniestro. Ha conducido al hombre a un nivel de indecencia intelectual nunca igualado sobre la tierra. Ha alcanzado una proporción de horror sin precedentes. Ha envenenado todos los espíritus.¹⁶⁵

Otro representante de este individualismo a ultranza es el filósofo estadounidense Robert Nozick (1938–2002). Su libro *Anarquía, Estado y Utopía* ya es considerado como un clásico de la filosofía política, y supone una respuesta al también clásico *Una teoría de la justicia* de John Rawls.

Nozick parte de una premisa clara: los individuos tienen derechos naturales que no pueden ser afectados por el Estado y sus funcionarios. A partir de ahí, hay que preguntarse cuál es la naturaleza del Estado, sus legítimas funciones y su propia justificación.

Nozick discrepa de algunos anarcocapitalistas que consideran que el Estado no tiene justificación alguna. Por el contrario, cree que son compatibles la existencia de un Estado mínimo con la garantía y protección de los derechos individuales. El Estado surge de manera espontánea ante la asociación de los individuos en la defensa de sus derechos naturales.

Para Nozick, el único Estado admisible desde el punto de vista moral es el Estado mínimo, el cual se limita a las funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, así como el cumplimiento de los contratos. La única gran tarea del este Estado mínimo es garantizar y proteger los derechos de los individuos. Cualquier Estado de tamaño y funciones mayores es moralmente inadmisibile, ya que sus atribuciones implican necesariamente la violación de los derechos individuales y de la propia libertad.

El Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad. ¿Cómo *osaría* cualquier Estado o grupo de individuos hacer más, o menos?¹⁶⁶

¹⁶⁵ Ayn Rand, *El manantial*, Barcelona, Planeta, 1966, pp. 720 y 722.

¹⁶⁶ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 319. Cursivas originales.

Nozick se opone a la noción de que el Estado debe aplicar la justicia distributiva, tal y como en su momento lo propuso Rawls. Esta justicia distributiva sólo se podrá llevar a cabo a través de un Estado que intervenga continuamente en la vida de las personas, atentando contra sus libertades.

Los principios pautados de justicia distributiva suponen la apropiación de acciones de otras personas. Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias. Si las personas lo obligan a usted a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un periodo determinado, deciden lo que usted debe hacer y los propósitos que su trabajo debe servir, con independencia de las decisiones de usted. Este proceso por medio del cual privan a usted de estas decisiones los hace *copropietarios* de usted; les otorga un derecho de propiedad sobre usted. Sería tener un derecho de propiedad, tal y como se tiene dicho control y poder de decisión parcial, por derecho, sobre un animal u objeto inanimado.¹⁶⁷

Nozick considera que cada pertenencia individual tiene una historia que la vincula con una persona, por lo que es injusto intentar determinar su posesión sin atender a dicha historia.

Si el mundo fuera completamente justo, las siguientes definiciones inductivas cubrirían exhaustivamente la materia de justicia sobre pertenencias.

- 1) Una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia.
- 2) Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro con derecho a la pertenencia, tiene derecho a la pertenencia.
- 3) Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2.

El principio completo de justicia distributiva diría simplemente que una distribución es justa si cada uno tiene derecho a las pertenencias que posee según la distribución.¹⁶⁸

Nozick considera que cualquier política redistributiva llevada a cabo por el Estado atenta contra los derechos de los individuos. Esto no implica que no se deba fomentar la cooperación voluntaria entre los ciudadanos a fin de que pueda existir una mayor igualdad material, pero

¹⁶⁷ *Ídem*, pp. 173 y 174. Cursivas originales.

¹⁶⁸ *Ídem*, p. 154.

en ningún caso se puede disponer de los bienes de los propietarios sin su consentimiento. Contra la justicia distributiva, Nozick propone la *justicia retributiva*, la cual consistiría en la rectificación en el caso de que se descubriera la existencia de robo, fraude o violencia física en alguna adquisición o transferencia pasada de una pertenencia o propiedad.

El libertarismo ha tenido una importante influencia política en Estados Unidos, en donde generalmente ha sido aliado de conservadores tradicionales y ha constituido una base creciente en el Partido Republicano. Ejemplo de esto fue la candidatura presidencial en 1964 del senador Barry Goldwater, quien se convirtió en un referente político e intelectual de esta corriente filosófica.¹⁶⁹ Actualmente, tienen cercanía con el libertarismo los integrantes del *Tea Party*, movimiento al interior del Partido Republicano, así como personajes como el senador Rand Paul u organizaciones muy influyentes como el Instituto Cato, el Instituto Mises o la Universidad George Mason.

El libertarismo ha cobrado fuerza en los últimos años dentro de la derecha liberal, si bien es cierto que existen temas donde sus posiciones chocan con las que tradicionalmente ha defendido la derecha más conservadora, como es el caso, por ejemplo, de la legalización de las drogas, el aborto, la eutanasia, las uniones entre personas del mismo sexo, la prostitución o la maternidad subrogada.

5. El liberalismo y la derecha

Hemos repasado los principales elementos teóricos del pensamiento liberal, tanto en lo político como en lo económico y lo social. Ahora reflexionaremos brevemente sobre la pertenencia de cierto liberalismo a la familia de las derechas.

¹⁶⁹ Véase Barry Goldwater, *The conscience of a conservative*, Shepherdsville, Victor Publishing Co. 1960, 123 pp.

Podría parecer contraintuitivo considerar al liberalismo como una de las familias de la derecha, toda vez que, como vimos en capítulos pasados, el liberalismo es uno de los principales hijos de la modernidad y de la Ilustración, contra la cual reaccionó la primera derecha, la conservadora. Ante esto, habría que decir varias cosas.

En efecto, en el primer eje izquierda-derecha, el liberalismo estaba situado con la primera y el conservadurismo con la segunda. Con el paso del tiempo, sin embargo, liberalismo y conservadurismo serán compañeros de viaje contra un enemigo común: el socialismo, que ahora estará en la izquierda y mandará a los otros dos a la derecha.

Por otro lado, hay que advertir que existen múltiples interpretaciones del liberalismo. Digamos que, utilizando la taxonomía de esta tesis, podríamos decir que el propio liberalismo tiene muchas familias y muchas corrientes. No hay un solo liberalismo. Y dentro de esta gran pluralidad, hay una familia del liberalismo –por ejemplo, el de Tocqueville— que es claramente compatible con el conservadurismo de pensadores como Burke. Así lo reconoce Roger Scruton:

En concreto, liberales y conservadores coinciden en la necesidad del gobierno limitado, las instituciones representativas, la separación de poderes y los derechos básicos de los ciudadanos, cuestiones que deben defenderse siempre frente a la administración vertical de los estados colectivistas modernos.¹⁷⁰

Esto, en parte, tiene que ver con la realidad de cada nación. Por ejemplo, en Estados Unidos no había un Antiguo Régimen que destruir: ahí hay plena convergencia entre el liberalismo clásico y el conservadurismo procedimental no restaurador. En los países protestantes no existía una institución eclesiástica que los liberales percibieran como enemiga. Regresaremos más adelante a este liberalismo conservador.

Por otro lado, muchos partidos y movimientos de derecha en el mundo entero han asumido las principales ideas políticas y económicas del liberalismo. Quizá el eje rector de esta derecha liberal ha sido la desconfianza frente al poder del Estado y la intromisión de éste en

¹⁷⁰ Roger Scruton, *Conservadurismo*, Madrid, El buey mudo, 2019, p. 28. Citado en Agustín Laje, *La batalla cultural. Reflexiones críticas para una nueva derecha*, México, Harper Collins, 2022, p. 481.

los espacios que corresponderían únicamente a las personas o a las comunidades autónomas en las que ésta se desarrolla, como pueden ser la familia o las instancias profesionales. Así, la derecha liberal coincide con la conservadora –aunque desde aproximaciones antropológicas, epistemológicas y éticas distintas— en que el Estado no debe extender su actuación hacia ámbitos que le deben permanecer vedados, y más bien se debe empoderar a la sociedad civil. De esta forma, la derecha liberal pone el acento en la autonomía del individuo frente al Estado y está a favor de la libertad individual frente a las restricciones que a la misma pudieran ser impuestas.

Liberalismo y conservadurismo coinciden frente al enemigo común del colectivismo estatista, lo que los lleva a buscar límites al poder estatal, tanto en lo económico como en lo moral: no debe el Estado imponer visiones ideológicas que puedan chocar con las preferencias de los individuos o de las familias.

En un mundo con una creciente pluralidad de convicciones éticas y religiosas, el liberalismo ha sido útil para que la derecha se presente ante los ciudadanos con una cara moderna, incluyente e incluso innovadora. José Javier Esparza considera que el liberalismo es la familia plenamente moderna de la derecha, lo que la hace más viable políticamente que otras:

El liberalismo ha venido siendo la derecha posible y probable, porque es la derecha moderna por excelencia. El liberalismo no guarda vínculo alguno con el mundo antiguo, sino que por su génesis, sus ideas y valores es ya un fenómeno propiamente moderno, instalado en el mundo de la modernidad. En los dos últimos siglos, el liberalismo ha sabido encarnar sucesivamente las aspiraciones de las clases emergentes y los intereses de las clases dominantes. En comparación con las otras ideologías modernas (el socialismo, el comunismo, los fascismos), el liberalismo ha demostrado ser la más eficaz, la más dúctil, la que más éxitos ha cosechado, la que mejor ha entendido el espíritu de su tiempo.¹⁷¹

Por otro lado, el liberalismo ha brindado a la derecha herramientas discursivas en contra de tendencias contemporáneas, como las políticas de la identidad, que cuestionan los valores que tradicionalmente ha defendido la propia derecha. Desde una posición liberal, las políticas de la identidad colectivizan al individuo, renuncian a la idea de ciudadanía, recuperan

¹⁷¹ José Javier Esparza, *Op. Cit.*, pp. 105 y 106.

nociones tribales, otorgan derechos especiales en función de la pertenencia a un grupo, se definen por oposición a otro, y privilegian el sentimiento y la emoción sobre la razón.¹⁷²

Otra de las razones que han identificado a cierta familia de la derecha con el liberalismo ha sido por la defensa que éste ha hecho de la propiedad privada y la libertad económica y el mercado, así como por su oposición al estatismo y al socialismo. Quizá esta ha sido la principal aportación del liberalismo a la derecha como categoría política. Sin embargo, es necesario mencionar que no toda la derecha comparte ciertos extremos liberales en la economía. Como se verá en el siguiente capítulo, la derecha humanista cristiana no rechaza el papel del Estado como orientador de la actividad económica, ni tampoco se muestra contraria a que el Estado desempeñe un rol redistributivo a fin de lograr una mayor *justicia social* y mejores condiciones de vida para quienes menos tienen. La defensa a ultranza del derecho a la propiedad privada será un punto de coincidencia de la derecha liberal con la derecha conservadora, pero no así con la derecha humanista cristiana, la cual cree en el destino universal de los bienes y considera a la propiedad, más que como un fin en sí misma, como un medio para lograr el bien común.

Como puede verse, hay similitudes y también diferencias entre las familias de la derecha.

Hay otros elementos que distinguen a la derecha liberal de la derecha conservadora y la derecha humanista cristiana. Quizá el principal de ellos sea la afirmación de la imposibilidad de la existencia de un bien común, tesis repetida constantemente por los principales pensadores liberales.

Para el liberalismo, el individuo es el punto central de su aproximación metodológica, y el individualismo se convierte por lo tanto en una postura ética que encuentra una oposición con cualquier propuesta que pueda implicar un compromiso colectivo. Nociones como la de “bien común” o “interés general” son consideradas peligrosas por los liberales, pues suponen considerar que toda la sociedad debe caminar hacia la misma dirección a partir de la existencia de un proyecto que le es impuesto. Esta afirmación liberal será tajantemente

¹⁷² Véase Cayetana Álvarez de Toledo, “Contra la identidad”, *El Mundo*, 5 de septiembre de 2016.

rechazada por las otras familias de la derecha. Por esta misma razón, la derecha liberal no cree que las comunidades que se forman entre el individuo y el Estado deban ser promovidas y defendidas, como proponen conservadores y humanistas cristianos, sino que incluso pueden llegar a ver en ellas un riesgo para la libertad y la autonomía individual, así como ciertos rasgos colectivistas.

A diferencia de la derecha conservadora, la derecha liberal desconfía del valor *per se* de las instituciones tradicionales. Como bien lo frasea Hayek:

No es lo mismo defender una determinada institución por el mero hecho de existir que propugnarla por estimarla fecunda e interesante. El hecho de que el liberal coincida con otros grupos en su oposición al colectivismo no debe hacer olvidar que mira siempre hacia adelante, hacia el futuro; ni siente románticas nostalgias, ni desea idealmente revivir el pasado.¹⁷³

En el mismo sentido, el economista español Lorenzo Bernaldo de Quirós considera que la valoración positiva que los conservadores hacen de ciertas tradiciones se enfrenta a una contradicción intrínseca cuando dichas tradiciones pierden vigencia o son sustituidas por otras de signo contrario.¹⁷⁴

A pesar de las anteriores diferencias, ha existido un esfuerzo político e intelectual por hacer converger los elementos principales del conservadurismo y del liberalismo. En no pocos países, partidos de derecha se definen como liberal-conservadores, siendo quizá el mejor ejemplo Estados Unidos, en donde el Partido Republicano y su corriente del *Tea Party* defienden a un mismo tiempo la reducción del tamaño y poder del Estado y los valores familiares y tradicionales. El profesor español Francisco José Contreras lo define así:

¹⁷³ Friedrich A. Hayek, “Por qué no soy conservador”, en *La Ilustración Liberal*, No. 48, noviembre de 2011, <https://www.clublibertaddigital.com/ilustracion-liberal/48/por-que-no-soy-conservador-friedrich-a-hayek.html> (consultado el 28 de octubre de 2021). El texto original de Hayek es de 1960; varios años más tarde, en 1988, matizaría enormemente esta posición y aseguraría que “cierto es que el hombre inclinado a la libertad nunca desistirá de someter a examen –para rechazarla si lo juzga oportuno— cualquier orientación que por vía tradicional haya recibido. Pero su vida en común sólo resultará posible en la medida en que se avenga a aceptar algún conjunto de tradiciones (aun cuando no se percate muchas veces de que lo hace) cuyos efectos nunca estará en condiciones de aprehender”, en Friedrich A. Hayek, *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*, Madrid, Unión Editorial, cuarta edición, 2020, p. 112.

¹⁷⁴ Lorenzo Bernaldo de Quirós, *Por una derecha liberal*, Barcelona, Deusto, 2015, p. 31.

Llamaremos “liberalismo conservador” a la doctrina que defiende las libertades individuales (derecho a la vida, libertad religiosa, de expresión, de asociación, de empresa, garantías procesales, etc.), la separación de poderes, el Estado de Derecho, los impuestos bajos, las regulaciones escasas y simples, y la no intervención gubernamental en la vida económica más allá de lo imprescindible para garantizar el cumplimiento de los contratos, el control sanitario de los productos, la provisión de las infraestructuras que no puedan ser asumidas por el sector privado, y algunos (pocos) bienes públicos más.¹⁷⁵

Este liberalismo conservador adoptaría elementos de ambas corrientes de pensamiento. Del liberalismo haría suyos los planteamientos relativos a la limitación del poder del Estado y la promoción de una economía de libre mercado. Del conservadurismo tomaría la defensa de las instituciones tradicionales, así como la moral judeocristiana. Ambas cosmovisiones tienen un enemigo común: el colectivismo socialista o progresista que pretende construir Estados obesos e intervencionistas, así como imponer modelos de ingeniería social que, basados en un análisis racional, pretenda conducir a la humanidad hacia estadios mejores en el futuro mediante cambios abruptos y revoluciones redentoras.

Los partidarios del liberalismo conservador aseguran que los liberales clásicos creían en una “libertad ordenada”, tal y como lo refieren los fundadores de la primera democracia liberal, los Estados Unidos. La virtud personal permite así que los ciudadanos hagan uso responsable de su libertad. La sociedad libre sólo es posible si los ciudadanos cultivan virtudes como el respeto a la ley, el trabajo y el esfuerzo personal, el cumplimiento de la palabra dada, la tolerancia o la moderación. Desde esta visión, no solamente no hay oposición entre liberalismo y conservadurismo, sino que ambas doctrinas son perfectamente compatibles e incluso coincidentes.¹⁷⁶

Esta coincidencia y mutua asimilación es un hecho muy relevante en la historia del pensamiento político, debido a la génesis radicalmente distinta que tuvieron el liberalismo y el conservadurismo.

¹⁷⁵ Francisco José Contreras, *Una defensa del liberalismo conservador*, Madrid, Unión Editorial, 2018, p. 22.

¹⁷⁶ Otro estudio acerca de este esfuerzo intelectual por conjugar los elementos comunes del liberalismo y del conservadurismo es el de Josep Baqués, *El liberalismo-conservador. Fundamentos teóricos y recetario político* ss. XVIII – XX, Pamplona, Aranzadi, 2017.

Como ya se ha dicho, el liberalismo dista mucho de ser una doctrina homogénea y unívoca. Por eso mismo, se puede identificar a un liberalismo de derecha que, a su vez, ha dado origen a la derecha liberal, la cual ha tenido una enorme influencia en movimientos y partidos políticos en todo el mundo. La mayor parte de los partidos políticos que forman parte de la derecha tienen algún tipo de ala liberal razonablemente importante. De ahí que esta familia de la derecha merezca nuestra atención, análisis y reflexión en esta tesis.

Capítulo 4

La familia humanista cristiana

Una nota distintiva de la derecha, en términos generales y a lo largo del tiempo, ha sido su cosmovisión cristiana, si bien es cierto que con matices entre sus diferentes familias. Incluso, podemos decir que la primera derecha surgió, entre otros motivos, para defender a la Iglesia católica de los embates ilustrados y revolucionarios.

Esa vinculación de la derecha con el cristianismo ha variado y ha tomado diversos caminos, tanto por la evolución histórica de esta posición política como por las propias transformaciones que se han producido en el mundo religioso, así como por fenómenos sociológicos como la secularización. Sin embargo, es evidente que una de las familias más sobresalientes de la derecha ha sido aquella que ha hecho énfasis en la defensa de una visión antropológica netamente cristiana.¹⁷⁷

Aquí consideramos que las tres principales fuentes teóricas del humanismo cristiano contemporáneo son la doctrina social de la Iglesia, el personalismo comunitario, el humanismo integral y el humanismo cívico. Su expresión política y electoral ha sido la Democracia Cristiana. En este capítulo hablaremos de todos ellos.

1. ¿Qué es el humanismo cristiano?

En la historia del pensamiento, el humanismo no ha sido una tendencia filosófica unívoca, a pesar de que el rasgo común de todas sus manifestaciones sea un interés fundamental por el

¹⁷⁷ Es importante aclarar que también han existido izquierdas que han encontrado su inspiración en una reflexión pretendidamente cristiana de la persona y de la sociedad, quizá el mejor ejemplo sean los movimientos que buscaron una conciliación entre socialismo y cristianismo, como la propia Teología de la Liberación.

sentido y valor del Hombre y de lo humano, tomándolo como punto de partida de sus planteamientos y reflexiones.

El término *humanismo* fue acuñado en 1808 por el filósofo alemán Friedrich Immanuel Niethammer para referirse al movimiento cultural renacentista que, a partir de los siglos XV y XVI, significó una nueva concepción del mundo en torno al ser humano, la cual supuso un cambio —no necesariamente un antagonismo— respecto a la anterior visión teocéntrica, y una recuperación por el interés por los clásicos griegos y latinos.¹⁷⁸ Podría considerarse como los precursores de este humanismo a Dante Alighieri, Francisco Petrarca y Giovanni Boccaccio y, durante el Renacimiento, sus principales representantes fueron Giovanni Pico della Mirandola, Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y Luis Vives. También puede considerarse a la escuela de Salamanca como parte de este humanismo; personajes como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Alcalá o Francisco Suárez buscarán reconciliar la doctrina tomista con el nuevo orden renacentista, si bien es cierto que los salmantinos cultivarán el método escolástico medieval, a diferencia del resto de los humanistas, quienes utilizarán un estilo menos rígido y más literario.

En el siglo XIX emergieron nuevas corrientes humanistas, todas ellas muy distintas entre sí e incluso contradictorias. A partir de una común preocupación epistemológica por responder las preguntas acerca de lo humano, su desarrollo posterior será extraordinariamente diverso. Desde la izquierda, podrían considerarse como humanistas tanto el materialismo marxista¹⁷⁹ como el existencialismo ateo¹⁸⁰, entre otras corrientes de pensamiento que surgieron en aquellos años.

También hacia finales del siglo XIX toma forma un humanismo con una cosmovisión abiertamente cristiana. Este humanismo toma como base de su reflexión filosófica la visión patrística, agustiniana, tomista e incluso renacentista de la persona, a la que se considera *Imago Dei*: el hombre, al ser creado a imagen de Dios, es también un ser espiritual, superior

¹⁷⁸ Victorino Rodríguez, O.P., *Temas-clave de humanismo cristiano*, Madrid, Speiro, 1984, p. 43.

¹⁷⁹ Véase Walter Calvo-Gómez, “El humanismo marxista”, en *Espiga*, Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica, Vol. 18. No. 38, 2019, pp. 226 – 244.

¹⁸⁰ Véase Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009.

ontológicamente a los animales y a los demás seres corpóreos, y de ahí se deriva su dignidad.¹⁸¹

Con base en lo anterior, podríamos definir al humanismo cristiano como la corriente filosófica que, a partir de los valores y principios del Evangelio, considera que la persona humana es depositaria de una dignidad eminente en tanto que es creada a imagen y semejanza de Dios, por lo que la comunidad política y el Estado deben ser garantes de esa dignidad y estar al servicio del bien común.

La principal fuente de inspiración del humanismo cristiano es la doctrina social de la Iglesia católica, la cual se inaugura en 1891 con la carta encíclica *Rerum Novarum*, del papa León XIII. No obstante, es importante advertir que, si bien propiamente hablando no existe una doctrina social de la Iglesia antes de la *Rerum Novarum*, sí que existe una larga, rica y compleja doctrina de la justicia y las relaciones económicas: sirvan como ejemplos las enseñanzas sobre la usura de Tomás de Aquino o la *Suma de tratos y contratos* del teólogo dominico Tomás de Mercado.

Además del magisterio social de la Iglesia católica, el humanismo cristiano se enriquecerá durante el siglo XX con las aportaciones de pensadores como Edith Stein, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Carlos Díaz o Alejandro Llano, entre otros.

Es importante distinguir al humanismo cristiano del integrismo católico, más vinculado a visiones políticas restauradoras y contrarrevolucionarias de signo conservador. El humanismo cristiano del siglo XX aceptará plenamente la democracia y la pluralidad, algo que no ocurrirá con el integrismo. Sin embargo, tras el Concilio Vaticano II las corrientes integristas mayoritariamente evolucionarán hacia posturas humanistas cristianas (eso se verá a detalle en el próximo capítulo).

¹⁸¹ Véase Elisabeth Reinhardt, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, Eunsa, 2005.

El humanismo cristiano tendrá una manifestación política y electoral, la Democracia Cristiana, en diversos partidos ubicados en el centro y la derecha del espectro político. La Democracia Cristiana, de la que profundizaremos posteriormente, tuvo una enorme relevancia política en el mundo occidental en la segunda mitad del siglo pasado, constituyéndose en una de las familias más destacadas de la derecha política, junto con el conservadurismo y el liberalismo.

A continuación mencionaremos los aspectos generales más sobresalientes del pensamiento humanista cristiano.

El humanismo cristiano concibe a la persona como un ser social por naturaleza, sin que eso implique perder su individualidad. Esta sociabilidad lleva a la persona a la vinculación con sus semejantes mediante lazos de afecto y pertenencia, y no solamente de intercambio material o económico, como dirían los individualistas o los colectivistas. El filósofo francés Jacques Maritain, uno de los grandes teóricos del humanismo cristiano, afirma al respecto:

El hombre del humanismo cristiano sabe que la vida política aspira a un bien común superior a una mera colección de bienes individuales (...) que la obra común debe tender, sobre todo, a mejorar la vida humana misma, a hacer posible que todos vivan en la tierra como hombres libres y gocen de los frutos de la cultura y del espíritu (...) aprecia la libertad como algo que hay que ser merecedor; comprende la igualdad esencial que hay entre él y los otros hombres y la manifiesta en el respeto y en la fraternidad; y ve en la justicia la fuerza de conservación de la comunidad política y el requisito previo que llevando a los no iguales a la igualdad, hace posible que nazca la fraternidad cívica.¹⁸²

El humanismo cristiano está fundamentado en varios principios ordenadores, entre los que podemos destacar la ya mencionada dignidad humana, la solidaridad, la subsidiariedad y el bien común.¹⁸³

¹⁸² Tomado de “Humanismo integral”, en *Organización Demócrata Cristiana de América*, <http://www.odca.cl/2017/02/28/humanismo-integral/> (consultado el 15 de noviembre de 2021).

¹⁸³ Varias de las ideas expresadas a continuación se encuentran también en Fernando Rodríguez Doval, *El PAN y su identidad política*, México, Panorama, 2017.

1.1 La dignidad humana

Para el humanismo cristiano, la dignidad es el valor intrínseco que cada persona posee. Este valor no depende de su posición social, sexo, raza, educación, edad, complexión física, ni de ninguna otra característica, sino que lo tiene por el solo hecho de ser persona y ser creada a imagen y semejanza de Dios. Dice el Catecismo de la Iglesia católica:

Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar.¹⁸⁴

Un filósofo del final de la época romana, Boecio, definió a la persona como “la sustancia individual de naturaleza racional”. En tanto que sustancia individual, cada persona es distinta, es única e irrepetible y tiene una singularidad; por su naturaleza racional, la persona tiene inteligencia y voluntad; la inteligencia busca la verdad y la voluntad busca el bien.¹⁸⁵ Por lo tanto, el humanismo cristiano considera que la persona está llamada a buscar el bien, la verdad y la belleza.

El humanismo cristiano concibe a la persona como una unidad de materia y espíritu, como la integración de cuerpo y alma.¹⁸⁶ El cuerpo material hace que la persona sea semejante a otros seres vivos y comparta aspectos fisiológicos y capacidades sensibles; además, mediante su cuerpo la persona se vincula al mundo. Pero es su alma espiritual la que le confiere al ser humano su carácter de ser racional, es decir, de ser que posee razón, entendimiento, inteligencia y voluntad, y le permite abrirse a la trascendencia y a Dios. La persona, por lo tanto, no actúa meramente por instintos o por necesidades biológicas propias de su especie — como los animales —, sino que puede decidir libremente sobre sus actos. Esta libertad de la

¹⁸⁴ Catecismo de la Iglesia Católica, Numeral 357, en https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html (consultado el 17 de noviembre de 2021).

¹⁸⁵ Isaac Guzmán Valdivia, *Humanismo trascendental y desarrollo*, México, Limusa – Willey, 1970, p. 35.

¹⁸⁶ Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2005, p. 69.

persona no la posee ningún otro ser en la naturaleza; está plenamente vinculada a su dignidad y, por lo tanto, el Estado la debe salvaguardar.

Para el humanismo cristiano, la dignidad eminente de la persona es algo que antecede al Estado y a la propia ley positiva. En otras palabras, no son el Estado ni la ley los que otorgan al ser humano su dignidad, sino que ésta es inherente y, por lo tanto, no está sometida a la regla de la mayoría ni a lo que diga el más fuerte. La dignidad no es un derecho más que se tenga, sino que es el origen de todo derecho. Y estos derechos inalienables, que se derivan de la dignidad humana, deben ser reconocidos por el Estado.

La anterior afirmación implica también que el Estado debe atender a las dos dimensiones de la persona: la material y la espiritual, pero sin invadir nunca los ámbitos propios de cada persona, aquellos que tienen que ver con sus creencias y sus convicciones más íntimas, ante las cuales el Estado no debe sino ser un respetuoso facilitador. Precisamente, como veremos a continuación, el bien común es el conjunto de elementos y condiciones materiales y espirituales que permiten el pleno desarrollo de la persona, por lo que es el fin último de la política y del Estado.

El humanismo cristiano postula que cada persona es un fin en sí misma, no un medio para conseguir algo, por lo que de ninguna manera debe ser instrumentalizada.¹⁸⁷

Una sociedad justa puede ser realizada solamente en el respeto de la dignidad trascendente de la persona humana. Ésta representa el fin último de la sociedad, que está a ella ordenada. (...)

*En ningún caso la persona humana puede ser instrumentalizada para fines ajenos a su propio desarrollo, que puede realizar plena y definitivamente sólo en Dios y en su proyecto salvífico: el hombre, en efecto, en su interioridad, trasciende el universo y es la única criatura que Dios ha amado por sí misma.*¹⁸⁸

¹⁸⁷ En este punto hay una convergencia con la ética de Emmanuel Kant, para quien la persona no puede ser tratada sólo como medio.

¹⁸⁸ Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Op. Cit.*, pp. 72 y 73. Cursivas originales.

1.2 El bien común

En el magisterio social de la Iglesia se define al bien común como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”.¹⁸⁹ El bien común es el fin de la política y el fin del Estado como organización política suprema de una sociedad; es la razón de ser del Estado y de la política como actividad. Así, el humanismo cristiano difiere claramente del liberalismo en cuanto a su concepción del Estado: el Estado no puede ser un ente neutral que simplemente permita la libre concurrencia de ideologías y cosmovisiones distintas, sino que tiene que ser un activo promotor del bien común.

El bien común se refiere a ese espacio que comparten los diferentes seres humanos en una sociedad. Como señala la filósofa española Montserrat Herrero, “el que existan bienes sociales o inmediatamente comunes, es decir, el que existan aspiraciones humanas para las que es esencial una comprensión común, es congruente con la naturaleza política del hombre”.¹⁹⁰

La articulación entre los bienes individuales y el bien común implica que debe existir un conjunto de condiciones que es necesario procurar para que cada uno de los miembros pueda alcanzar sus propios objetivos. De este modo, ni el bien común desconoce las particularidades personales, ni cada uno de los integrantes de una comunidad o de los organismos intermedios desconocen la contribución que pueden hacer al bien común en la medida en que persigan su propio bien, porque el bien común dista de ser un modelo cerrado impuesto desde el poder político y tiene un carácter plural reconocido en el principio de la subsidiariedad.¹⁹¹

Desde la óptica del humanismo cristiano, la subsidiariedad –de la que hablaremos más adelante— es uno de los principios rectores del modo como el gobierno ejerce la autoridad

¹⁸⁹ Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, Numeral 26, en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 10 de enero de 2022).

¹⁹⁰ Montserrat Herrero, “Qué puede significar bien común en la sociedad pluralista contemporánea”, en *Empresa y Humanismo*, Vol. 9, No. 1, 2006, p. 135.

¹⁹¹ Cardenal Joseph Höffner, *Doctrina Social Cristiana*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 46-48.

sobre los ciudadanos en vistas a la realización del bien común. Este principio limita la intervención de las autoridades en la vida de las personas y de los cuerpos intermedios, al establecer que sólo en caso indispensable se requerirá la participación del ente social superior en alguna tarea que, con legítima autonomía, le corresponde desarrollar al ente social inferior.

En la tradición del humanismo cristiano se considera al bien común, no como la suma de bienes individuales ni el bien de la mayoría, sino el bien de la comunidad política en su conjunto. Por eso es que el bien común tiene preeminencia sobre los intereses particulares o de grupo, pero es inseparable del bien de las personas. De ninguna manera se deben sacrificar los fines trascendentes del ser humano en función de los intereses de la colectividad. Al respecto señala Antonio Argandoña:

Las relaciones entre bien común y bien particular o privado se plantean a menudo en términos de enfrentamiento, como si la búsqueda de este último fuese incompatible con la del bien de la sociedad, o como si este supusiese una carga para los individuos. Pero no es así. (...) En la tradición personalista, el fin de la comunidad política es el bien de la persona, en cuanto que esta es parte de aquella. Pero el bien de la persona no se opone al de la sociedad, sino que forma parte de él.¹⁹²

1.3 La solidaridad

Otro de los principios fundamentales del humanismo cristiano es el de la solidaridad. La palabra *solidaridad* proviene del latín *solidare*, que significa “reunir sólidamente”, partiendo de la premisa de que la sociedad es un cuerpo sólido en el que cada una de sus partes hace una aportación para el buen funcionamiento del conjunto. A partir de la sociabilidad natural de la persona, existe una estrecha relación entre ésta y la sociedad. El filósofo Carlos de la Isla lo expresa de la siguiente manera:

El bien común implica la solidaridad; que la sociedad se comporte como un cuerpo sólido. El mejor ejemplo de esta solidez es el comportamiento espontáneo fisiológico y psicológico del ser humano cuando alguno de sus miembros se lesiona; si el dedo de una mano es herido la otra mano lo auxilia, se activa la fuerte alarma del dolor, el corazón

¹⁹² Antonio Argandoña, *El bien común*, Documento de investigación No. 937, IESE Business School – Universidad de Navarra, Barcelona, junio 2011, p. 4.

bombee con más fuerza, la circulación se acelera para purificar y cicatrizar, la vista examina la herida, la inteligencia juzga el daño y diagnostica, la voluntad ordena y coordina la acción curativa, millones de células cerebrales se ponen en alerta para realizar los mandos y atender al dedo herido. (...) Sociedad solidaria es aquella que cuando tiene un miembro herido, ofendido, débil, pone en acción a todos los demás para atenderlo, curarlo, fortalecerlo.¹⁹³

Juan Pablo II definirá a la solidaridad como “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos”.¹⁹⁴

El principio de la solidaridad rechaza como principios ordenadores de la sociedad tanto el individualismo, que niega la naturaleza social de la persona y solo busca los intereses individuales, como el colectivismo, que priva al ser humano de su dignidad personal y le degrada a mero objeto de procesos sociales y económicos. Al respecto dice el filósofo Agustín Basave Fernández del Valle:

La personalidad y la sociabilidad del hombre implican un estar unidos y obligados. El individualismo niega, en alguna manera, la naturaleza social del hombre. En la concepción individualista, la sociedad se reduce a una asociación teleológica para equilibrar, en forma mecánica, los intereses individuales. El colectivismo está en el otro extremo. Mientras el individualismo niega la cabal dimensión social del hombre y la subordinación de los intereses particulares al interés común, el colectivismo atenta contra la dignidad personal, convierte a la persona en mero objeto de procesos económicos.¹⁹⁵

1.4 La subsidiariedad

La palabra *subsidiariedad* proviene del latín *subsidium*, que era un cuerpo de reserva en el ejército romano, el que estaba sentado debajo, detrás, sin combatir, que intervenía cuando alguna legión se desfondaba. Dice el cardenal alemán Joseph Höffner que “aplicada a la

¹⁹³ Carlos De la Isla, *Bien común y propiedad*, Mimeo, pp. 6 y 7.

¹⁹⁴ Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, Numeral 38, en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (consultado el 10 de enero de 2022).

¹⁹⁵ Agustín Basave Fernández del Valle, *La civilización del amor. Reflexiones para una sociedad en crisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 86.

sociedad, subsidiariedad significa intervención complementaria y auxiliar de las formaciones sociales mayores a favor de los individuos y de las pequeñas comunidades.¹⁹⁶

El principio de subsidiariedad consiste en dar al Estado únicamente aquella competencia y aquellas facultades que rebasen la esfera de acción del hombre individual o de un organismo intermedio. Es el principio mediante el cual el Estado ejecuta una labor orientada al bien común cuando advierte que los particulares no la realizan adecuadamente, sea por imposibilidad o por cualquier otra razón.

En toda sociedad existen organismos intermedios que se encuentran entre la persona y el Estado: universidades, empresas, sindicatos, grupos profesionales, etc. Estos organismos desarrollan funciones de acuerdo con su naturaleza y finalidades, y para ello deben tener autonomía, es decir, no debe el gobierno —ni ningún otro grupo en un escalafón superior— entrometerse en su vida propia.¹⁹⁷ Cuando por alguna razón un organismo intermedio no pueda cumplir adecuadamente con su función, el principio de subsidiariedad nos indicará que el ente superior deberá intervenir para auxiliarlo.

Así, la subsidiariedad en el humanismo cristiano es un principio de justicia que distribuye competencias y establece qué le toca a cada ámbito. Limita a la autoridad pública y evita la omnipotencia del Estado. Garantiza la libertad. En este punto podría encontrarse una cierta similitud entre el humanismo cristiano y el liberalismo, en tanto que ambos buscan limitar la acción del Estado, si bien es cierto que desde fundamentos filosóficos diferentes.

Por el principio de subsidiariedad, debe permitirse a los grupos más reducidos todas las funciones y atribuciones que puedan hacer por su propia iniciativa; los grupos de orden superior tienen la única finalidad de ayudar a los grupos inferiores, supliéndolos en aquello que no puedan realizar por sí mismos, sin absorberlos ni destruirlos; un grupo de orden superior puede y debe reemplazar a uno inferior cuando manifiestamente no esté en condiciones de cumplir con su función específica.

¹⁹⁶ Höffner, *Op. Cit.*, p. 53.

¹⁹⁷ Véase Michel Creuzet, *Los cuerpos intermedios*, Madrid, Speiro, 1977.

El principio de la subsidiariedad exige que el Estado intervenga muy pocas veces, en forma directa, en la vida social. Su papel propio es fomentar el bien común y poner a su servicio todos los medios naturales y jurídicos que sean necesarios. Que haya tanta sociedad como sea posible y solamente tanto Estado como sea necesario. Por eso el número de leyes, decretos, reglamentos y medidas de autoridad debiera reducirse al mínimo indispensable y, en cambio, ampliarse en la medida de lo posible la esfera de la libertad y de la participación e iniciativa social.

2. La doctrina social de la Iglesia católica

La doctrina social de la Iglesia católica constituye el principal cuerpo teórico del humanismo cristiano, en el que la economía, la filosofía y la sociología se entrelazan con la teología. Es un conjunto de “principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción”¹⁹⁸ que busca orientar la resolución de los problemas en materia política, social, económica, cultural y de relaciones internacionales, basadas en el Evangelio y en el magisterio de la Iglesia católica.

La doctrina social de la Iglesia no busca ser una ideología política, sino un conjunto de lineamientos morales que guíen la actuación del cristiano en la sociedad. Como bien apuntó el papa Juan Pablo II, no pertenece al ámbito de la ideología, sino de la teología moral, por lo que no se puede definir según parámetros socioeconómicos:

La doctrina social de la Iglesia *no es*, pues, una “tercera vía” entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología*, sino la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña

¹⁹⁸ Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Op. Cit*, p. 3.

acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana.¹⁹⁹

Comúnmente se considera que la doctrina social de la Iglesia se inaugura con la carta encíclica *Rerum Novarum*, del papa León XIII, en 1891. A partir de entonces, los sucesivos Pontífices han publicado decenas de encíclicas y documentos que se consideran como el *corpus* doctrinal del pensamiento socialcristiano. A continuación haremos un recorrido por los principales.

2.1 León XIII y la *Rerum Novarum*

Si bien es cierto que la preocupación de la Iglesia católica por los problemas económicos y sociales es anterior, se considera que es en 1891 cuando se inaugura formalmente su magisterio en estas temáticas con la encíclica *Rerum Novarum*, que significa “De las cosas nuevas”. En efecto, aquellos años eran testigos de grandes cambios como consecuencia de la revolución industrial y la urbanización, las cuales habían modificado completamente las relaciones laborales y habían producido una nueva clase social: el proletariado.

Algunas décadas atrás, en 1848, Carlos Marx y Federico Engels habían publicado el *Manifiesto del Partido Comunista*, a través del cual hacían una interpretación de las relaciones de producción capitalista a partir de una cosmovisión materialista y con base en la lucha de clases, para concluir haciendo un llamado a todos los trabajadores del mundo a llevar a cabo una revolución comunista que derrocaria el orden social existente, aboliera la propiedad privada e instaurara la dictadura del proletariado.

La *Rerum Novarum* buscaba ser la respuesta cristiana a esa problemática social. Se reconoce en el documento que se ha producido una “acumulación de las riquezas en manos de unos

¹⁹⁹ Juan Pablo II, *Op. Cit.*, Numeral 41. Cursivas originales.

pocos y la pobreza de la inmensa mayoría”, situación ante la que “es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde”.²⁰⁰

Esta encíclica defiende la propiedad privada, no solamente por ser un derecho natural, sino también porque es la posibilidad que tienen los propios obreros para formar un patrimonio. Debe buscarse, pues, que la propiedad sea accesible al mayor número de personas.

La *Rerum Novarum* dedica páginas enteras a hablar de la importancia de la familia en un orden social cristiano. Para León XIII, la familia es una sociedad más antigua que cualquier otra, por lo que tiene unos derechos y deberes independientes de la potestad civil, la cual de ninguna manera debe penetrar en la intimidad de los hogares.

Es ley santísima de naturaleza que el padre de familia provea al sustento y a todas las atenciones de los que engendró; e igualmente se deduce de la misma naturaleza que quiera adquirir y disponer para sus hijos, que se refieren y en cierto modo prolongan la personalidad del padre, algo con que puedan defenderse honestamente, en el mudable curso de la vida, de los embates de la adversa fortuna. Y esto es lo que no puede lograrse sino mediante la posesión de cosas productivas, transmisibles por herencia a los hijos.²⁰¹

Es necesario resaltar que en aquellos años la mujer no se había integrado al mercado laboral, salvo en aquellos casos de extrema necesidad debido a que el salario del hombre cabeza de familia era insuficiente; por lo tanto, el trabajo de mujeres y niños era visto como un mal a evitar, ya que eran reflejo de las malas condiciones laborales y económicas que para el proletariado había ocasionado la revolución industrial. Si no podía evitarse el trabajo de mujeres y niños, al menos debía regularse de tal forma que no se les impusieran actividades mayores a las que pudieran soportar sus fuerzas.

Con elocuente realismo, la *Rerum Novarum* fustiga la utopía socialista que pretende construir un hombre nuevo, liberado de cualquier tipo de opresión y sufrimiento:

²⁰⁰ León XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum*, Numeral 1, en: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (consultado el 12 de enero de 2022).

²⁰¹ *Ídem*, Numeral 9.

Sufrir y padecer es cosa humana, y para los hombres que lo experimenten todo y lo intenten todo, no habrá fuerza ni ingenio capaz de desterrar por completo estas incomodidades de la sociedad humana. Si algunos alardean de que pueden lograrlo, si prometen a las clases humildes una vida exenta de dolor y calamidades, llena de constantes placeres, éstos engañan indudablemente al pueblo y cometen un fraude que tarde o temprano acabará produciendo males mayores que los presentes.²⁰²

Otro elemento que es condenado por León XIII es la lucha de clases. Considera que es un “mal capital” suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, y que más bien lo que debe buscarse es la concordancia armónica entre todas ellas para lograr un mayor equilibrio social. Cada clase está llamada al cumplimiento de los deberes de justicia.

La misión propia del Estado, se dice en la encíclica, es la construcción del bien común. Y eso implica que el gobierno participe activamente en el mejoramiento de las condiciones de la clase proletaria, aplicando una justicia distributiva que preste una atención preferente a los que menos tienen.

La equidad exige, por consiguiente, que las autoridades públicas prodiguen sus cuidados al proletario para que éste reciba algo de lo que aporta al bien común, como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad.

(...)

Los derechos, sean de quien fueren, habrán de respetarse inviolablemente; (...). Sólo que en la protección de los derechos individuales se habrá de mirar principalmente por los débiles y los pobres. La gente rica, protegida por sus propios recursos, necesita menos de la tutela pública; la clase humilde, por el contrario, carente de todo recurso, se confía principalmente al patrocinio del Estado. Este deberá, por consiguiente, rodear de singulares cuidados y providencia a los asalariados, que se cuentan entre la muchedumbre desvalida.²⁰³

Hay aquí una diferencia de fondo con el liberalismo. Para la doctrina socialcristiana, el Estado no puede ser un guardián neutral, sino que tiene que involucrarse activamente en la atención a los más necesitados.

²⁰² *Ídem*, Numeral 13.

²⁰³ *Ídem*, Números 25 y 27.

En la *Rerum Novarum* se sugiere constantemente que se proporcione a los obreros el reposo necesario y que se les permita también guardar las fiestas religiosas. Se hace hincapié en la necesidad de que cuenten con salarios justos y suficientes que no solamente les permitan sustentarse a sí mismos y a sus familias, sino también ahorrar y formar un patrimonio. Las leyes deberán proveer que la mayor parte de la masa obrera tenga algo en propiedad, porque de esta forma se tendría una más equitativa distribución de las riquezas. Pero un beneficio adicional sería que los hombres sentirían más apego a la tierra en donde han nacido y no buscarían migrar.

En la encíclica se recuerda el papel que los gremios de artesanos jugaron a lo largo de la historia, tanto en la defensa de los derechos de los obreros como para las artes en su desarrollo y esplendor. Por eso se insiste en la necesidad de que se adapten a las nuevas condiciones y que el Estado no se entrometa en su constitución interna ni busque impedir su existencia. León XIII hace un llamado a los obreros católicos a que se asocien para que conseguir un aumento en los bienes del cuerpo, del alma y de la familia.

No es exagerado afirmar que la carta encíclica *Rerum Novarum* es uno de los documentos más influyentes de la historia de la humanidad. Con ella inició formal y sistemáticamente el magisterio social de la Iglesia católica, y sus propuestas y recomendaciones se vieron plasmadas en innumerables legislaciones laborales y civiles a lo largo y ancho del planeta. Además, sirvió de inspiración a múltiples sindicatos, círculos de estudio, movimientos y partidos políticos. Toda la posterior doctrina socialcristiana estará referida inexorablemente a la *Rerum Novarum* y a su autor, el papa León XIII.

2.2 Pío XI y la *Quadragesimo Anno*

En 1931, al cumplirse los cuarenta años de la encíclica *Rerum Novarum*, el papa Pío XI publicó la encíclica *Quadragesimo Anno*, la cual busca reconocer los logros de la primera encíclica de la doctrina social de la Iglesia, así como actualizar su contenido ante las nuevas realidades que se vivían en el mundo.

En la primera parte del texto, Pío XI enfatiza los frutos y beneficios de la *Rerum Novarum*, entre los que destaca haber propuesto una alternativa alejada tanto del liberalismo como del socialismo; el surgimiento de una ciencia social católica que se haya difundido en universidades, academias, seminarios, y congresos; su influjo en círculos católicos y no católicos; la influencia en los líderes de las naciones después de la primera guerra mundial; el nacimiento de múltiples asociaciones para el auxilio de obreros, artesanos, campesinos y asalariados; o la formación de una nueva legislación laboral que ha tomado a su cargo la protección de los obreros, las mujeres y los niños.

Que parte de esta buena semilla, tan copiosamente sembrada hace ya cuarenta años, ha caído en tierra buena, lo atestiguan los ricos frutos que la Iglesia de Cristo y el género humano, con el favor de Dios, cosechan de ella para bien de todos.

No es temerario afirmar, por consiguiente, que la encíclica de León XIII, por la experiencia de largo tiempo, ha demostrado ser la carta magna que necesariamente deberá tomar como base toda la actividad cristiana en material social.²⁰⁴

Una vez hecho este reconocimiento, el texto de Pío XI retoma varios de los temas planteados por su antecesor.

En la *Quadragesimo Anno* se reitera el derecho a la propiedad privada y se enfatiza en su doble carácter individual y social, ya que atiende tanto al interés de los particulares como al bien común. De ahí se derivan deberes que los gobernantes han de determinar detalladamente, pero sin disponer arbitrariamente de esa función.

Por otro lado, Pío XI no ve un antagonismo entre capital y trabajo, como proponen las ideas socialistas y comunistas, sino que debe existir una eficaz colaboración entre ambos. El papa reconoce que por largo tiempo el capital se aprovechó excesivamente del trabajo del obrero, por lo que es necesario un renovado esfuerzo para lograr que las riquezas generadas se repartan mejor.

²⁰⁴ Pío XI, Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, Numeral 39, en: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html (consultado el 14 de enero de 2022).

Y aun siendo muy verdad que la condición de proletario debe distinguirse en rigor del pauperismo, no obstante, de un lado, la enorme masa de proletarios, y, de otro, los fabulosos recursos de unos pocos sumamente ricos, constituyen argumento de mayor excepción de que las riquezas tan copiosamente producidas en esta época nuestra, llamada del "industrialismo", no se hallan rectamente distribuidas ni aplicadas con equidad a las diversas clases de hombres.

Hay que luchar, por consiguiente, con todo vigor y empeño para que, al menos en el futuro, se modere equitativamente la acumulación de riquezas en manos de los ricos, a fin de que se repartan también con la suficiente profusión entre los trabajadores.²⁰⁵

En la *Quadragesimo Anno* se mencionan las características que debe tener el salario del trabajador para que sea justo. Primeramente, se dice que la remuneración debe ser suficiente para el sustento tanto del trabajador como de su familia. En segundo lugar, su cuantía debe determinarse teniendo presentes las condiciones de la empresa y del empresario: sería injusto pedir salarios que la empresa no pudiera pagar. Finalmente, la cuantía del salario debe buscar el bien público económico.

Al igual que León XIII, el papa Pío XI fustiga el individualismo liberal que ha destruido el orden social, que antes estaba basado en gremios y corporaciones en donde las personas obtenían auxilio. Es necesaria la restauración de ese orden social, evitando que el Estado absorba los organismos intermedios; su función es supletiva y debe respetar el orden jerárquico entre las diversas asociaciones.

Si bien es cierto que no se descalifica *per se* al sistema capitalista, sí se hace una fuerte crítica a quienes “esclavizan” a los obreros o a la clase proletaria y desprecian su dignidad humana, la índole social de la economía, la justicia y el bien común. Pío XI también es muy crítico con la acumulación de riqueza que, a su vez, produce una concentración del poder político y una lucha entre los Estados para ser hegemónicos.

En esta encíclica se mantiene la condena de la Iglesia al comunismo y al socialismo (“nadie puede al mismo tiempo ser buen católico y socialista verdadero”²⁰⁶), a los que considera

²⁰⁵ *Ídem*, Numerales 60 y 61.

²⁰⁶ *Ídem*, Numeral 120.

como anticristianos por su carácter materialista opuesto a cualquier visión trascendente. Y se hace un llamado a que la caridad acompañe siempre a la justicia.

2.3 Juan XXIII y la *Mater et Magistra* y la *Pacem in Terris*

En 1958 fue electo papa el cardenal Angelo Roncalli, patriarca de Venecia, quien asumió el nombre de Juan XXIII. Durante su pontificado se inauguró una nueva era en la historia de la Iglesia católica, al convocar al Concilio Ecuménico Vaticano II.

Juan XXIII continuó el magisterio social de sus predecesores, en una época marcada por los efectos de la segunda guerra mundial y la llamada “guerra fría”, en la cual se multiplicaban las amenazas de nuevos conflictos y se había establecido una carrera armamentística entre diferentes naciones, principalmente las dos potencias que aspiraban a la hegemonía: Estados Unidos y la Unión Soviética.

Juan XXIII publicó en 1961 la carta encíclica *Mater et Magistra*, para conmemorar el setenta aniversario de la *Rerum Novarum*. En ella hace una rápida recapitulación de lo que en su momento dijeron sus predecesores respecto al trabajo, la propiedad, la función del Estado, la familia, el derecho de asociación de los trabajadores o las normas de convivencia entre obreros y empresarios, para luego incorporar nuevos temas y profundizar en algunos que solamente habían sido enlistados previamente.

Quizá el mayor énfasis que hace Juan XXIII en la *Mater et Magistra* sea el principio de subsidiariedad, el cual desarrolla a profundidad. Por un lado, asegura que los poderes públicos deben estar presentes en la economía “a fin de garantizar, como es debido, una producción creciente que promueva el progreso social y redunde en beneficio de todos los ciudadanos”.²⁰⁷ Pero su función tiene un carácter de orientación, de estímulo, de coordinación, de suplencia y de integración.

²⁰⁷ Juan XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, Numeral 52, en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html (consultado el 20 de enero de 2022).

Pero manténgase siempre a salvo el principio de que la intervención de las autoridades públicas en el campo económico, por dilatada y profunda que sea, no sólo no debe coartar la libre iniciativa de los particulares, sino que, por el contrario, ha de garantizar la expansión de esa libre iniciativa, salvaguardando, sin embargo, incólumes los derechos esenciales de la persona humana.²⁰⁸

La propiedad privada, se reitera, tiene un valor permanente y un carácter natural, por lo que debe difundirse entre todas las clases sociales. A la propiedad le es inherente una función social. El Estado puede poseer en propiedad bienes instrumentales, pero solo “cuando la exige una manifiesta y objetiva necesidad del bien común y se excluye el peligro de que la propiedad privada se reduzca en exceso, o, lo que sería aún peor, se la suprima completamente”.²⁰⁹

Juan XXIII retoma la enseñanza de sus predecesores en lo relativo a la retribución justa del trabajo, la cual no se puede limitar a lo que dicte el mercado, ni tampoco fijarse arbitrariamente, sino que debe determinarse conforme a justicia y equidad y garantizando para los trabajadores y sus familias un nivel de vida acorde con la dignidad humana, así como su efectiva aportación en la producción y a las condiciones económicas de la empresa.

En aquellos años, el desarrollo científico y tecnológico había generado una importante riqueza y crecimiento en muchos países. Frente a esta situación, el papa postula que la riqueza debe distribuirse con criterios de justicia y los poderes públicos deben actuar para que las desigualdades sociales sean eliminadas o disminuidas.

Una de las aportaciones de Juan XXIII al magisterio social de la Iglesia constituye su exigencia de justicia frente a las estructuras económicas:

Los deberes de la justicia han de respetarse no solamente en la distribución de los bienes que el trabajo produce, sino también en cuanto afecta a las condiciones generales en que se desenvuelve la actividad laboral.

²⁰⁸ *Ídem*, Numeral 55.

²⁰⁹ *Ídem*, Numeral 117.

Porque en la naturaleza humana está arraigada la exigencia de que, en el ejercicio de la actividad económica, le sea posible al hombre sumir la responsabilidad de lo que hace y perfeccionarse a sí mismo.

De donde se sigue que si el funcionamiento y las estructuras económicas de un sistema productivo ponen en peligro la dignidad humana del trabajador, o debilitan su sentido de responsabilidad, o le impiden la libre expresión de su iniciativa propia, hay que afirmar que este orden económico es injusto, aun en el caso de que, por hipótesis, la riqueza producida en él alcance un alto nivel y se distribuya según criterios de justicia y equidad.²¹⁰

A fin de lograr lo anterior, se insiste en que las empresas deben ser comunidades de personas, no únicamente medios para generar riqueza material, y que el trabajo no es solamente una fuente de ingresos, sino también un deber y un servicio para colaborar en el éxito de la obra común. De esta forma, es legítima la aspiración de los obreros a poder participar activamente en la vida de las empresas.

En *Mater et Magistra*, Juan XXIII incorpora lo que él denomina “nuevos aspectos de la cuestión social”. Se refiere al éxodo de los campesinos hacia las ciudades, lo que requiere una atención especial de los poderes públicos hacia los ambientes agrícolas y rurales, garantizándoles los servicios esenciales y una política crediticia que le permita a la agricultura tener acceso a los capitales.

Juan XXIII habla también de las relaciones entre las naciones, las cuales deben guiarse por el principio de la solidaridad.

La solidaridad social que hoy día agrupa a todos los hombres en una única y sola familia impone a las naciones que disfrutan de abundante riqueza económica la obligación de no permanecer indiferentes ante los países cuyos miembros, oprimidos por innumerables dificultades interiores, se ven extenuados por la miseria y el hambre y no disfrutan, como es debido, de los derechos fundamentales del hombre.²¹¹

Cuando una nación económicamente desarrollada se aprovecha de la cooperación técnica y financiera hacia otras comunidades en fase de desarrollo, se puede producir una nueva forma de colonialismo que constituiría un peligro para la paz mundial.

²¹⁰ *Ídem*, Numeral 82 y 83.

²¹¹ *Ídem*, Numeral 157.

En *Mater et Magistra*, el papa Juan XXIII busca proyectar a una Iglesia con iniciativa y con propuesta (“Madre y Maestra”), y no solamente reaccionaria frente a lo que estaba ocurriendo en el mundo. Reconoce la gran misión de llevar un acento humano y cristiano frente a la civilización moderna, a partir de la verdad, la justicia y el amor.

Aunque hay que reconocer que nuestro siglo padece gravísimos errores y está agitado por profundos desórdenes, sin embargo, es una época la nuestra en la cual se abren inmensos horizontes de apostolado para los operarios de la Iglesia, despertando gran esperanza en nuestros espíritus.²¹²

Dos años después, Juan XXIII publicaría la encíclica *Pacem in Terris*, donde también se incorporan reflexiones políticas y sociales. Se aborda el tema de los derechos humanos desde la dignidad humana, la cual se deriva de su naturaleza como persona, “es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto”.²¹³

Juan XXIII enfatiza la importancia de la autoridad en una sociedad para promover el bien común y salvaguardar la ley. Esta autoridad tiene su origen en Dios en tanto Creador de todas las cosas, y es postulada por el orden moral:

Por ello, si los gobernantes promulgan una ley o dictan una disposición cualquiera contraria a ese orden espiritual y, por consiguiente, opuesta a la voluntad de Dios, en tal caso ni la ley promulgada ni la disposición dictada pueden obligar en conciencia al ciudadano, ya que es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres.²¹⁴

En la encíclica se menciona que las relaciones entre los países deben ser de respeto y reguladas por la verdad, la justicia, la solidaridad y la libertad, ya que las comunidades políticas están sujetas entre ellas a la misma ley moral que regula las relaciones entre los

²¹² *Ídem*, Numeral 260.

²¹³ Juan XXIII, Carta Encíclica *Pacem in Terris*, Numeral 9, en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (consultado el 8 de abril de 2022).

²¹⁴ *Ídem*, Numeral 51.

seres humanos. Juan XXIII condena el racismo —en una época en la que todavía existía la segregación racial en muchos países, entre ellos Estados Unidos—, critica la carrera armamentista de la época, menciona el derecho de las personas a emigrar, y alienta a los católicos a participar en la vida pública.

El papa Juan XXIII incorporó nuevos elementos a la doctrina social católica en un momento de importantes transformaciones en el orden internacional. Buscó darle al magisterio de la Iglesia un giro marcadamente propositivo que permitiera a los católicos participar en las instituciones políticas modernas y democráticas sin renunciar a sus convicciones.

2.4 Pablo VI y la *Populorum Progressio*

El 21 de junio de 1963 ascendió al trono de san Pedro el cardenal Giovanni Battista Montini, quien adoptó el nombre de Pablo VI. Continuó y concluyó el Concilio Vaticano II.

No es exagerado afirmar que el Concilio Vaticano II, llevado a cabo entre 1962 y 1965, supuso un punto de inflexión en la historia de la Iglesia católica. Su principal objetivo fue poner al día a la Iglesia frente a un mundo que cambiaba aceleradamente, a fin de que estuviera en posibilidades de dar respuestas innovadoras frente a una sociedad cada vez más secularizada. Para ello, se consideraba necesario, entre otras cosas, adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades de su tiempo, reformar la liturgia para acercarla más a los fieles, renovar los métodos pastorales, y abrir el diálogo con el mundo moderno y con las demás religiones.

En este contexto y dos años después de concluir el Concilio, Pablo VI publicó la carta encíclica *Populorum Progressio*. Estamos en los años en que diversos acontecimientos y procesos de largo aliento venían produciéndose, como la industrialización de los países subdesarrollados, la carrera espacial, la carrera armamentista, los movimientos estudiantiles en muchas partes del mundo occidental, la revolución sexual, el feminismo, la descolonización, la guerra fría o la guerra de Vietnam.

La encíclica *Populorum Progressio* se inscribe en el magisterio social de la Iglesia. Pero podemos decir que incorpora un lenguaje nuevo y, en algunos temas, matiza afirmaciones anteriores, a la luz del espíritu de aquellos años.

Un ejemplo de lo anterior es su postura sobre la propiedad privada, que hasta entonces había sido considerada en la doctrina social cristiana como un derecho fundamental que se derivaba de la naturaleza humana. Sin cuestionar lo anterior, Pablo VI apunta a que ese derecho no es incondicional ni absoluto, ya que “no hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario”.²¹⁵ De esta forma, en la encíclica se justifica la expropiación de aquellas propiedades que, por el hecho de su extensión o de su explotación deficiente o nula, lo exige el bien común.

En la *Populorum Progressio* se critica una situación mundial en la que los pueblos ricos gozan de un rápido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente, aumentando así el desequilibrio. De ahí que se torne urgente una acción en conjunto a nivel internacional:

No se trata sólo de vencer al hambre, ni siquiera de hacer retroceder la pobreza. El combate contra la miseria, urgente y necesario, es insuficiente. Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada.²¹⁶

Para Pablo VI, el desarrollo es el nuevo nombre de la paz. No se reduce al simple crecimiento económico, debe ser integral y promover a todos los hombres y a todo el hombre, para pasar de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas. La paz no se reduce a una ausencia de guerras, sino que se construye mediante la instauración de un orden justo entre los hombres. De ahí que sea necesario un nuevo humanismo, “el cual permita al hombre

²¹⁵ Pablo VI, *Carta Encíclica Populorum Progressio*, Numeral 23, en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (consultado el 21 de enero de 2022).

²¹⁶ *Ídem*, Numeral 47.

moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, la oración y de la contemplación”.²¹⁷ Este humanismo pleno es el que hay que promover:

No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto, en el reconocimiento de una vocación, que da la idea verdadera de la vida humana. Lejos de ser la norma última de los valores, el hombre no se realiza a sí mismo si no es superándose.²¹⁸

En esta encíclica, el papa se refiere de forma muy crítica hacia el capitalismo liberal:

Sobre estas nuevas condiciones de la sociedad ha sido construido un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la concurrencia, como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno (...) conduce a la dictadura. (...). No hay mejor manera de reprobar un tal abuso que recordando solemnemente una vez más que la economía está al servicio del hombre.²¹⁹

En correspondencia con lo anterior, la regla del libre intercambio no puede regir por sí misma las relaciones internacionales, ya que los acuerdos comerciales entre las naciones ocurren, en muchas ocasiones, en situaciones de enorme desigualdad.

Ante las injusticias imperantes, Pablo VI es consciente de que las insurrecciones revolucionarias son vistas como una opción en no pocas ocasiones. Para evitarlas, ya que engendran nuevas injusticias e introducen nuevos desequilibrios, es necesario pensar en reformas urgentes, en transformaciones audaces y profundamente innovadoras.

Después del Concilio Vaticano II, de la encíclica *Populorum Progressio*, y de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968, el mundo católico vivirá años de inestabilidad, con polarización en las posiciones en materia política y social. Emergerá con fuerza, sobre todo en América Latina, la llamada “Teología de la Liberación”, la cual hará una interpretación evangélica a partir de la realidad de los oprimidos y mediante el apoyo de las ciencias sociales; en algunas ocasiones, sacerdotes simpatizantes de esta corriente

²¹⁷ *Ídem*, Numeral 20.

²¹⁸ *Ídem*, Numeral 42.

²¹⁹ *Ídem*, Numeral 26.

teológica coincidirán en sus postulados con grupos guerrilleros de inspiración marxista, así como con movimientos como “Cristianos por el Socialismo” o las Comunidades Eclesiales de Base.²²⁰

Esto ocasionará que durante los años sesenta y setenta el humanismo cristiano dejará de ser una expresión exclusiva de la derecha política, al menos en América Latina, en donde la mayor parte de las veces, por el contrario, tomará posiciones claramente de izquierda.

2.5 Juan Pablo II y sus encíclicas sociales

En octubre de 1978 fue electo papa el cardenal Karol Wojtyla, tras el repentino fallecimiento de Juan Pablo I, cuyo período como vicario de Cristo duró únicamente 33 días. Wojtyla era el primer papa no italiano desde 1523, y provenía de Polonia, una nación de honda tradición católica que tenía en esos momentos un régimen comunista, y que durante la segunda guerra mundial había sido invadida tanto por la Alemania nazi como por la Rusia soviética. Adoptó el nombre de Juan Pablo II.

El pontificado de Juan Pablo II estremeció a la Iglesia católica y al mundo entero. Su larga duración –casi 27 años–, su gran carisma personal, sus numerosos viajes pastorales –visitó 125 países–, el atentado que a punto estuvo de costarle la vida en 1981, así como los acontecimientos que le tocó vivir –el fin de la guerra fría, entre otros–, hacen de su estancia en el trono de San Pedro una de las más interesantes e incluso fascinantes de la historia.

Antes de ser electo papa, Karol Wojtyla ya tenía una acreditada reputación como filósofo personalista. Son célebres, por ejemplo, sus obras *Amor y Responsabilidad* o *Persona y Acción*, en donde hace una síntesis entre el tomismo y la fenomenología como herramientas metodológicas para el estudio de la persona desde la antropología cristiana.²²¹

²²⁰ Véase Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Salamanca, Sígueme, 2009, decimoctava edición.

²²¹ Véase Juan Manuel Burgos (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Madrid, Palabra, 2007.

Juan Pablo II le dio un nuevo espíritu a la doctrina social de la Iglesia, el cual se vio reflejado específicamente en tres cartas encíclicas, de las muchas que escribió: *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) y *Centesimus Annus* (1991). En ellas reitera las enseñanzas sociales de la Iglesia católica, pero añade nuevos conceptos y categorías analíticas, producto de su amplia reflexión filosófica personalista.

La *Laborem Exercens* fue publicada para conmemorar el noventa aniversario de la *Rerum Novarum*. Incluye una muy profunda reflexión sobre lo que el trabajo significa para el ser humano y su centralidad en la cuestión social.

Mediante el trabajo, afirma Juan Pablo II, el hombre es partícipe de la obra creadora de Dios:

Haciéndose –mediante su trabajo— cada vez más dueño de la tierra y confirmando todavía –mediante el trabajo— su dominio sobre el mundo visible, el hombre en cada caso y en cada fase de este proceso se coloca en la línea del plan original del Creador.²²²

El papa distingue entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva del trabajo. La dimensión objetiva del trabajo está relacionada con el dominio del hombre sobre la tierra, las técnicas que ha utilizado, las distintas actividades en que se manifiesta, así como su importancia en materia económica. La dimensión subjetiva del trabajo tiene que ver con la persona que lo desarrolla, con su dignidad, con su libertad, con su esencia como “imagen de Dios”. El hombre es el sujeto del trabajo, el primer fundamento que le da valor. De esto se deriva una consecuencia ética: el trabajo está en función del hombre y no el hombre en función del trabajo.²²³ Por lo tanto, no debe considerarse al trabajo como una fuerza anónima ni como una mercancía más, sino como una actividad desarrollada por una persona concreta, que tiene dignidad, que tiene anhelos, que tiene necesidades materiales y espirituales.

El trabajo es un bien del hombre –es un bien de su humanidad—, porque mediante el trabajo el hombre *no sólo transforma la naturaleza* adaptándola a las propias necesidades,

²²² Juan Pablo II, Carta Encíclica *Laborem Exercens*, Numeral 4, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (consultado el 24 de enero de 2022).

²²³ *Ídem*, Numeral 6.

sino que *se realiza a sí mismo* como hombre, es más, en un cierto sentido “se hace más hombre”.²²⁴

Además de incidir en su realización y perfeccionamiento personal, el trabajo permite al hombre fundar una familia y participar también en el bien común de la nación. Y al no ser el trabajo una mercancía más, las cuales están sujetas a la ley de la oferta y la demanda, el salario debe contemplar las necesidades del trabajador y de su familia, no solamente el mínimo del mercado al que estuviera dispuesto a emplearse.

Al hablar de la lucha de clases y el conflicto ideológico entre liberalismo y marxismo, Juan Pablo II reitera que el trabajo tiene prioridad frente al capital, de la misma forma en que la persona tiene primacía sobre las cosas. La propiedad privada, la cual se adquiere mediante el trabajo, es un derecho, pero no debe entenderse como absoluto e intocable, sino que está subordinado al destino universal de los bienes.

Juan Pablo II dedica una buena parte de la encíclica a habar de los sindicatos. Al igual que sus predecesores, defiende su existencia, a la que considera legítima y “un elemento indispensable de la vida social”.²²⁵ No deben ser un exponente de una clase social, sino de la lucha por la justicia social. Su cometido no es “hacer política” como si fueran partidos, tampoco caer en el egoísmo, sino tender hacia el bien común de toda la sociedad.

Seis años después, y coincidiendo con el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio* de Pablo VI, el papa Juan Pablo II publicará la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. En ella se insiste en que el desarrollo es el nuevo nombre de la paz y se critica la enorme desigualdad que existe entre las naciones desarrolladas y las que no lo son. Es aquí donde Juan Pablo II expone que la existencia de dos bloques ideológicos contrapuestos —el capitalismo liberal y el colectivismo marxista— tiene mucho que ver con esta disparidad:

Los Países subdesarrollados, en vez de transformarse en *Naciones autónomas*, preocupadas de su propia marcha hacia la justa participación en los bienes y servicios

²²⁴ *Ídem*, Numeral 9. Cursivas originales.

²²⁵ *Ídem*, Numeral 20.

destinados a todos, se convierten en piezas de un mecanismo y de un engranaje gigantesco. (...)

Cada uno de los dos *bloques* lleva oculta internamente, a su manera, la tendencia al *imperialismo*, como se dice comúnmente, o a formas de neocolonialismo. (...)

Esta situación anormal (...) impide radicalmente la cooperación solidaria de todos por el bien común del género humano.²²⁶

Juan Pablo II habla entonces de lo que debe ser un auténtico desarrollo humano. Este desarrollo integral no consiste en la mera acumulación de bienes y servicios, sino que debe mirar por la realidad trascendente de la persona, mediante la cual el hombre se hace partícipe de la redención divina. Así, el desarrollo no es solamente económico, sino que al estar basado en la dignidad propia de un ser creado a imagen y semejanza de Dios, implica también el respeto pleno de los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos. Y esto también implica el respeto a la naturaleza.

En la *Sollicitudo Rei Socialis*, Juan Pablo II introduce un concepto fundamental: el de *estructuras de pecado*, a las cuales define como “la suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo”.²²⁷ Estas estructuras de pecado se fundan en los pecados personales que conducen a actos concretos que son negativos para la sociedad en general. Dos de las estructuras de pecado más características son el afán de ganancia exclusiva y la sed de poder.

La superación de esas estructuras de pecado solamente podrá lograrse mediante un cambio en las actividades espirituales que definen las relaciones de cada hombre consigo mismo, con el prójimo y con las comunidades humanas, mediante un proceso de conversión, el cual necesariamente va a conducir a la solidaridad con todos.

En 1991, al cumplirse el centenario de la encíclica *Rerum Novarum*, Juan Pablo II publicó la *Centesimus Annus*. Para entonces, la caída del muro de Berlín y de los regímenes comunistas

²²⁶ Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*..., Numeral 22. Cursivas originales.

²²⁷ *Ídem*, Numeral 36.

y socialistas de Europa del Este habían estremecido al mundo y cambiado los equilibrios de poder a nivel internacional. Se asistía a un aparente triunfo del capitalismo y a una derrota del otrora invencible marxismo-leninismo.

Este suceso aparece constantemente en la encíclica. Juan Pablo II, quien como polaco había padecido los abusos del totalitarismo marxista, celebra la derrota del socialismo. Afirma que el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico, pues reduce al ser humano a un simple elemento de un conjunto de relaciones sociales y económicas, y desconoce no solamente su autonomía y moralidad individual, sino también la esfera de la cultura, cuyo punto central lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio de Dios. Este error antropológico, piensa el papa, tiene consecuencias jurídicas y económicas que explican el fracaso de este modelo en Europa del Este, pero sobre todo tiene consecuencias en la conciencia humana, ya que produce un vacío espiritual. Este vacío fue una de las razones por las que la gente se sublevó frente a este sistema:

La verdadera causa de las “novedades”, sin embargo, es el vacío espiritual provocado por el ateísmo, el cual ha dejado sin orientación a las jóvenes generaciones y en no pocos casos las ha inducido, en la insoslayable búsqueda de la propia identidad y del sentido de la vida, a descubrir las raíces religiosas de la cultura de sus naciones y la persona misma de Cristo, como respuesta existencialmente adecuada al deseo de bien, de verdad y de vida que hay en el corazón de todo hombre. (...) El marxismo había prometido desenraizar del corazón humano la necesidad de Dios; pero los resultados han demostrado que no es posible lograrlo sin trastocar ese mismo corazón.²²⁸

En la *Centesimus Annus*, Juan Pablo II considera que es “imposible” el intento por encontrar un eventual compromiso entre marxismo y cristianismo, como se buscó por parte de ciertos autores de la teología de la liberación. Frente a estos intentos “caducos”, el papa propone una “auténtica teología de la liberación humana e integral”.²²⁹

A propósito de la teología de la liberación, es importante mencionar que la Congregación para la Doctrina de la Fe, encabezada por el cardenal Joseph Ratzinger, publicó en 1984 una

²²⁸ Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus Annus*, Numeral 24, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (consultado el 1 de febrero de 2022).

²²⁹ *Ídem*, Numeral 26.

Instrucción Sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”, en donde se señalan diversos errores doctrinales de esta corriente que, durante varios años, emergió con fuerza sobre todo en América Latina. Fundamentalmente, se critica que la teología de la liberación se limita a las opresiones que se presentan en el orden terrenal y temporal, olvidando que es el pecado la causa de toda esclavitud:

No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las “estructuras” económicas, sociales o políticas malas, como si todos los otros males se derivasen, como de su causa, de estas estructuras, de suerte que la creación de un “hombre nuevo” dependiera de la instauración de estructuras económicas y sociopolíticas diferentes. (...) Frutos de la acción del hombre, las estructuras, buenas o malas, son consecuencias antes que ser causas. La raíz del mal reside, pues, en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo, para vivir y actuar como criaturas nuevas, en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes.²³⁰

En el documento se condena el análisis marxista, presuntamente científico, que la teología de la liberación hace sobre las causas estructurales de la miseria. Este análisis, que incluye la teoría de la lucha de clases como ley estructural fundamental y motor de la historia, se inserta en una ideología totalizante que no es compatible con la concepción cristiana del hombre y de la sociedad. Entre otras cosas, debido a su inmanentismo historicista, a su identificación del Reino de Dios con un movimiento de liberación humana, a su politización de las afirmaciones de la fe y los juicios teológicos, a su reduccionismo en cuanto a la Iglesia y al desdén hacia su doctrina social, a su interpretación exclusivamente política de la muerte de Cristo, y a la inversión de los símbolos en el campo de los sacramentos.

Frente a esto, el documento propone que las exigencias de promoción humana y de auténtica liberación se comprendan a partir de la tarea evangelizadora tomada en su integridad, y que la defensa eficaz de la justicia se apoye sobre la verdad del hombre, creado a imagen de Dios y llamado a la gracia de la filiación divina. Es la conversión personal la que logrará estructuras más justas y verdaderamente liberadoras.

²³⁰ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*, 6 de agosto de 1984, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html (consultado el 25 de febrero de 2022).

La conversión espiritual, la intensidad del amor a Dios y al prójimo, el celo por la justicia y la paz, el sentido evangélico de los pobres y de la pobreza, son requeridos a todos, y especialmente a los pastores y a los responsables. La preocupación por la pureza de la fe ha de ir unida a la preocupación por aportar, con una vida teologal integral, la respuesta de un testimonio eficaz de servicio al prójimo, y particularmente al pobre y al oprimido.²³¹

Dos años después, en marzo de 1986, la misma Congregación para la Doctrina de la Fe publicará un nuevo documento, la *Instrucción Libertatis Conscientia sobre libertad cristiana y liberación*, en donde ahondará en la reflexión teológica sobre el tema, pero a diferencia del primer documento, no enfatizará los errores doctrinales de la teología de la liberación, sino que insistirá en muchas de las reflexiones de la doctrina social cristiana respecto, entre otros temas, el valor del trabajo humano, el bien común nacional e internacional, el papel de los laicos, la primacía de las personas sobre las estructuras, la lucha por la justicia, la necesidad de reformas sociales y económicas y la promoción de la solidaridad.²³²

Frente al fracaso del marxismo, Juan Pablo II defiende un sistema económico de libre empresa, pero enfatizando que existen necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante los mecanismos del mercado, ya que “hay bienes que, por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar”.²³³ Además, hay que superar la mentalidad individualista, con un renovado y concreto compromiso de solidaridad y caridad.

Da la impresión de que, tanto a nivel de nacionales, como de relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades. Sin embargo, esto vale sólo para aquellas necesidades que son “solventables”, con poder adquisitivo, y para aquellos recursos que son “vendibles”, esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente. Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado. Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas.²³⁴

²³¹ *Ídem*.

²³² Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción Libertatis Conscientia sobre libertad cristiana y liberación*, 22 de marzo de 1986, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html (consultado el 25 de febrero de 2022).

²³³ Juan Pablo II, *Centesimus Annus...*, Numeral 40.

²³⁴ *Ídem*, Numeral 34.

Vemos a un papa que defiende abiertamente el libre mercado como un instrumento para satisfacer las necesidades materiales y dotar de eficiencia a la economía. Pero, al mismo tiempo, Juan Pablo II considera que es indispensable que el Estado ejerza su autoridad. Para que la economía de empresa funcione es necesario que el Estado determine el marco jurídico dentro del cual se desarrollan las relaciones económicas, a fin de salvaguardar la libertad económica con igualdad entre las partes.

En esta encíclica, Juan Pablo II introduce el concepto de *subjetividad social*, el cual se refiere a las múltiples relaciones que cada persona establece debido a su socialidad y que no se agotan en el Estado, sino que se realizan en diversos grupos intermedios que, al provenir de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía pero pertenecen al ámbito del bien común. La subjetividad social ha sido anulada por el socialismo real, el cual ha pretendido que el Estado absorba en sí mismo la nación, la sociedad, la familia, las comunidades religiosas y las mismas personas.

En la *Centesimus Annus* se defiende a la democracia como un sistema que permite la participación de los ciudadanos en la elección y control de los gobernantes, pero se hace énfasis en que “una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana”.²³⁵

2.6 *Benedicto XVI y la Deus Caritas Est y la Caritas in Veritate*

El cardenal alemán Joseph Ratzinger fue electo papa en abril de 2005. Adoptó el nombre de Benedicto XVI. Durante la mayor parte del pontificado de Juan Pablo II, el cardenal Ratzinger había desempeñado el cargo de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, desde donde había publicado un importante número de documentos que buscaban establecer con toda claridad cuál era la postura oficial de la Iglesia católica en diversos temas.

²³⁵ *Ídem*, Numeral 46.

Benedicto XVI fue un destacadísimo teólogo. Su aportación como papa a la doctrina social de la Iglesia se encuentra, principalmente, en dos cartas encíclicas: la *Deus Caritas Est* (2005) y la *Caritas in Veritate* (2009).

En la encíclica *Deus Caritas Est*, el papa alemán se propone desarrollar la noción del amor cristiano. No es como tal una encíclica social, sin embargo, incluye reflexiones de las que se desprenden consecuencias de tipo social y político. En este texto, Benedicto XVI refuta la idea marxista de que la actividad caritativa de la Iglesia en realidad se contrapone con la justicia al no buscar cambiar la posición social de los ricos; ante tal afirmación, el papa pretende definir con más precisión la relación entre el compromiso necesario por la justicia y el servicio de la caridad:

La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. (...)

El amor —*caritas*— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. (...) Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiariedad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas: en ella late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo. (...) La afirmación según la cual las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad, esconde una concepción materialista del hombre: el prejuicio de que el hombre vive “sólo de pan”.²³⁶

Benedicto XVI defiende el servicio de la caridad como una parte fundamental de las tareas de los diversos grupos sociales. Como parte de esa misma caridad está la participación de los fieles laicos en la tarea por construir un orden justo en la sociedad.

En 2009, Benedicto XVI publicó *Caritas in Veritate*, una carta encíclica para rendir homenaje a Pablo VI con motivo del cuarenta aniversario de *Populorum Progressio* y retomar sus enseñanzas sobre el desarrollo humano integral. Se vivían en aquellos momentos los efectos de una grave crisis financiera internacional, la cual obligaba a los cristianos a revisar el

²³⁶ Benedicto XVI, *Carta encíclica Deus Caritas Est*, Numeral 28, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (consultado el 8 de abril de 2022).

camino, darse nuevas reglas, encontrar nuevas formas de compromiso y apoyarse en las experiencias positivas.

Al igual que en la *Deus Caritas Est*, en la *Caritas in Veritate* se reivindica y defiende el valor del amor como fuerza extraordinaria que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz. “La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”, se afirma al inicio del documento.²³⁷ Pero el papa hace énfasis en que este amor debe acompañarse de la verdad para evitar caer en mero sentimentalismo y convertirse en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente.

En el contexto social y cultural actual, en el que está difundida la tendencia a relativizar lo verdadero, vivir la caridad en la verdad lleva a comprender que la adhesión a los valores del cristianismo no es sólo un elemento útil, sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral. Un cristianismo de caridad sin verdad se puede confundir fácilmente con una reserva de buenos sentimientos, provechosos para la convivencia social, pero marginales.²³⁸

Benedicto XVI, al igual que Pablo VI, insiste en que el auténtico desarrollo concierne a la totalidad de las dimensiones humanas y debe colocar en el centro a la caridad. El desarrollo humano integral requiere una visión articulada, que incluya los puntos de vista económico, político y social, partiendo de la noción de la persona como un ser trascendente que está llamado a la vida eterna y a la comunión con Dios. En este sentido, cobra especial relevancia la reflexión que el papa hace sobre la técnica.

La técnica, dice Benedicto XVI, es un hecho profundamente humano, ya que ahí se manifiesta el dominio del espíritu sobre la materia, por lo que permite mejorar las condiciones de vida. Pero si el desarrollo tecnológico no tiene claridad en los porqués que lo impulsan, adquiere un rostro ambiguo que bien podría dar origen a una ideología tecnocrática cuyo único criterio de verdad sea la eficiencia y la utilidad. Se requiere que la libertad humana responda a la atracción de la técnica con decisiones que sean fruto de la responsabilidad

²³⁷ Benedicto XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, Numeral 2, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (consultado el 10 de abril de 2022).

²³⁸ *Ídem*, Numeral 4.

moral, porque el verdadero desarrollo va mucho más allá de una visión tecnocrática y materialista de los acontecimientos humanos.

En un mundo plenamente globalizado, el papa fustiga la tendencia a reducir derechos laborales a fin de hacer a los países más competitivos para la atracción de inversiones. Esta precarización de la seguridad social con frecuencia tiene afectaciones familiares y provoca mayores desigualdades. Todo esto impide consolidar un desarrollo duradero.

La globalización, considera Benedicto XVI, no es ni buena ni mala *a priori*. Deben existir criterios que permitan orientarla y gestionarla a través de la caridad y la verdad para que pueda ofrecer la posibilidad de una gran redistribución de la riqueza a escala planetaria, a partir de una visión cultural personalista, comunitaria y abierta a la trascendencia.

La globalización es un fenómeno multidimensional y polivalente, que exige ser comprendido en la diversidad y en la unidad de todas sus dimensiones, incluida la teológica. Esto consentirá vivir y *orientar la globalización de la humanidad en términos de relacionalidad, comunión y participación*.²³⁹

Como ya lo había hecho Juan Pablo II en la *Centesimus Annus*, Benedicto XVI acepta al mercado, pero no un mercado absolutamente libre de cualquier restricción, sino sujeto a los principios de la justicia:

Si hay confianza recíproca y generalizada, el *mercado* es la institución económica que permite el encuentro entre las personas, como agentes económicos que utilizan el contrato como norma de sus relaciones y que intercambian bienes y servicios de consumo para satisfacer sus necesidades y deseos. El mercado está sujeto a los principios de la llamada *justicia conmutativa*, que regula precisamente la relación entre dar y recibir entre iguales. Pero la doctrina social de la Iglesia no ha dejado nunca de subrayar la importancia de la *justicia distributiva* y de la *justicia social* para la economía de mercado, no sólo porque está dentro de un contexto social y político más amplio, sino también por la trama de relaciones en que se desenvuelve.²⁴⁰

²³⁹ *Ídem*, Numeral 42. *Cursivas originales*.

²⁴⁰ *Ídem*, Numeral 35. *Cursivas originales*.

Así, toda actividad económica debe estar orientada al bien común, y no solamente guiarse por una lógica mercantil, ya que toda decisión económica tiene consecuencias de carácter moral.

En *Caritas in Veritate*, el papa habla de la relación del hombre con la naturaleza, la cual es expresión y resultado de la intervención creadora de Dios. Esta relación debe guiarse por la responsabilidad para con los pobres, las generaciones futuras y la humanidad entera. El ser humano debe revisar su estilo de vida, ya que en muchas partes del mundo tiende al hedonismo y al consumismo, los cuales generan daños al medio ambiente. Pero Benedicto XVI alerta sobre actitudes neopaganas o un nuevo panteísmo, cuando se entiende a la naturaleza como más importante que la persona misma.

Buena parte de los esfuerzos en materia social y política de Benedicto XVI se encaminaron a la defensa de la libertad religiosa y de la presencia pública de la religión en un mundo cada vez más secularizado. El papa alemán condenó el laicismo intolerante que pretende erradicar la fe religiosa del espacio público y que muestra hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión. Así lo manifiesta en *Caritas in Veritate*:

La religión cristiana y las otras religiones pueden contribuir al desarrollo solamente si Dios tiene un lugar en la esfera pública, con específica referencia a la dimensión cultural, social, económica y, en particular, política. La doctrina social de la Iglesia ha nacido para reivindicar esa “carta de ciudadanía” de la religión cristiana. La negación del derecho a profesar públicamente la propia religión y a trabajar para que las verdades de la fe inspiren también la vida pública, tiene consecuencias negativas sobre el verdadero desarrollo. (...) En el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa.²⁴¹

Frente a esta situación, el papa alemán propone una sana laicidad o una laicidad positiva. En un discurso ante abogados italianos en 2006, Benedicto XVI asegura que la sana laicidad “implica que las realidades terrenas ciertamente gozan de una autonomía efectiva de la esfera eclesial, pero no del orden moral”, y también que “el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado. Al contrario, la religión, al estar organizada también en estructuras visibles, como sucede con la

²⁴¹ *Ídem*, Numeral 56.

Iglesia, se ha de reconocer como presencia comunitaria pública”²⁴², y se le ha de garantizar el libre ejercicio de las actividades de culto de la comunidad de los creyentes.

Dos años más tarde, en una visita pastoral a Francia, el papa insistirá en estas ideas, que serán sin duda recurrentes a lo largo de su pontificado:

En este momento histórico en el que las culturas se entrecruzan cada vez más entre ellas, estoy profundamente convencido de que una nueva reflexión sobre el significado auténtico y sobre la importancia de la laicidad es cada vez más necesaria. En efecto, es fundamental, por una parte, insistir en la distinción entre el ámbito político y el religioso para tutelar tanto la libertad religiosa de los ciudadanos, como la responsabilidad del Estado hacia ellos y, por otra parte, adquirir una más clara conciencia de las funciones insustituibles de la religión para la formación de las conciencias y de la contribución que puede aportar, junto a otras instancias, para la creación de un consenso ético de fondo en la sociedad.²⁴³

En febrero de 2013, Benedicto XVI renunció al trono de San Pedro, convirtiéndose en el primer papa en hacerlo desde Gregorio XII en 1415. Sin duda, sus aportaciones a la doctrina social de la Iglesia y al humanismo cristiano son muy notables. Su erudición y su enorme capacidad intelectual han hecho que se le considere como uno de los teólogos católicos más relevantes de los últimos siglos.

2.7 Francisco y la Evangelii Gaudium, la Laudato Si y la Fratelli Tutti

En marzo de 2013 fue electo papa el cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio, quien adoptó el nombre de Francisco.

Siguiendo la costumbre de sus predecesores, el papa Francisco ha dedicado un gran esfuerzo a actualizar la doctrina social de la Iglesia católica. Lo ha hecho incorporando nuevas ideas

²⁴² Benedicto XVI, Discurso al 56 Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, 9 de diciembre de 2006, en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici.html (consultado el 24 de marzo de 2022).

²⁴³ Benedicto XVI, Encuentro con las autoridades del Estado francés, 12 de septiembre de 2008, en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf_ben--xvi_spe_20080912_parigi-elysee.html, (consultado el 24 de marzo de 2022).

y conceptos a través de tres documentos muy importantes de su pontificado: la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* y las cartas encíclicas *Laudato Si* y *Fratelli Tutti*.

La *Evangelii Gaudium* fue publicada en noviembre de 2013, a los pocos meses de su elección. Es un documento muy extenso que pretende sentar las bases de lo que serán sus prioridades pastorales, por lo que aborda los temas más diversos. Dedicar un capítulo entero a hablar de la dimensión social de la evangelización.

Francisco se pronuncia por una “Iglesia en salida”, que lleve la luz del Evangelio a todas las periferias que la necesitan. Las periferias son todas esas grandes masas de la población que se ven excluidas y marginadas como consecuencia de la cultura del “descarte” que se promueve a través de la globalización de la indiferencia y la idolatría del dinero:

Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”.²⁴⁴

El papa insiste en las consecuencias sociales que tiene para el creyente el encuentro con Cristo, ya que de este encuentro se deriva la fraternidad, la justicia, la paz y el respeto a la dignidad de todos. En eso consiste precisamente el Reino de Dios que todo bautizado debe buscar; su construcción implica cuatro principios que brotan de los grandes postulados de la doctrina social de la Iglesia:

1. El tiempo es superior al espacio.
2. La unidad prevalece sobre el conflicto.
3. La realidad es más importante que la idea.

²⁴⁴ Francisco, Exhortación *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, Numeral 53, en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultado el 18 de abril de 2022).

4. El todo es superior a la parte.

Dos años después, Francisco publicó la carta encíclica *Laudato Si*, cuyo tema central es la conservación del medio ambiente y la promoción de una “ecología integral”.

Al hablar de la degradación que se está produciendo en la naturaleza, el papa argentino hace una crítica a cierto derrotero que ha tomado la modernidad al proponer un antropocentrismo que coloca la razón técnica sobre la realidad y anteponer la idea de progreso científico y tecnológico a la de un auténtico desarrollo humano, lo cual ha traído consigo devastadoras consecuencias en materia ambiental. Crítica, por cierto, que se asemeja a la que han hecho diversos pensadores conservadores como Roger Scruton.

La armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas.²⁴⁵

Francisco reconoce la preeminencia del ser humano sobre los demás seres creados, preeminencia que se deriva de su dignidad, pero que no implica una completa autonomía respecto a la naturaleza.

El ser humano, si bien supone también procesos evolutivos, implica una novedad no explicable plenamente por la evolución de otros sistemas abiertos. Cada uno de nosotros tiene en sí una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios. La capacidad de reflexión, la argumentación, la creatividad, la interpretación, la elaboración artística y otras capacidades inéditas muestran una singularidad que trasciende el ámbito físico y biológico. (...)

Pero también sería equivocado pensar que los demás seres vivos deban ser considerados como meros objetos sometidos a la arbitraria dominación humana.²⁴⁶

No debe tratarse al ser humano como un objeto más de la Creación. Y así como debe preocuparnos que los demás seres vivos sean tratados con responsabilidad, más deben exasperarnos las desigualdades que existen entre los humanos. En este sentido, el papa

²⁴⁵ Francisco, Carta encíclica *Laudato Si*, 24 de noviembre de 2015, Numeral 66, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (consultado el 18 de abril de 2022).

²⁴⁶ *Ídem*, Numeral 81.

Francisco es muy enfático respecto a la incongruencia de ciertos movimientos que dicen defender a la naturaleza, pero olvidan a los seres humanos más indefensos:

Es preocupante que cuando algunos movimientos ecologistas defienden la integridad del ambiente, y con razón reclaman ciertos límites a la investigación científica, a veces no aplican estos mismos principios a la vida humana. Se suele justificar que se traspasen todos los límites cuando se experimenta con embriones humanos vivos. Se olvida que el valor inalienable de un ser humano va más allá del grado de su desarrollo. De ese modo, cuando la técnica desconoce los grandes principios éticos, termina considerando legítima cualquier práctica.²⁴⁷

Frente a estas situaciones, Francisco propone una ecología integral que incorpore las dimensiones ambientales, económicas, sociales, culturales y humanas. Para ello se hace necesario un humanismo integral que reconozca la dignidad peculiar de cada persona y la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza. Esta ecología integral implica pensar en una justicia y una solidaridad intergeneracional, porque “la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán”.²⁴⁸

Quizá el documento en donde de manera más nítida se refleje el pensamiento de Francisco y sus aportaciones a la doctrina social de la Iglesia es la carta encíclica *Fratelli Tutti*, publicada en 2020, en plena contingencia mundial por la pandemia del Covid-19.

En *Fratelli Tutti*, el papa convoca a una fraternidad abierta, “que permite reconocer, valorar y amar a cada persona más allá de la cercanía física, más allá del lugar del universo donde haya nacido o donde habite”.²⁴⁹ Esta fraternidad reconoce la dignidad de cada persona humana, base indispensable para hacer renacer un deseo mundial de hermandad.

Al hacer un diagnóstico sobre el mundo actual, Francisco critica a las ideologías, las cuales pretenden destruir –o deconstruir– todo lo que sea diferente. De esa forma se produce una polarización que niega a otros el derecho a existir y a opinar, mediante una confrontación

²⁴⁷ *Ídem*, Numeral 136.

²⁴⁸ *Ídem*, Numeral 159.

²⁴⁹ Francisco, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, 3 de octubre de 2020, Numeral 1, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (consultado el 18 de abril de 2022).

permanente. Pero a la par de estas ideologías, hay también una indiferencia que se ha globalizado y que proviene de una profunda desilusión con la creencia moderna de que el hombre puede ser todopoderoso.

El papa Francisco condena muy enfáticamente el rechazo que en diversos países se hace de las personas migrantes, tanto desde posturas populistas como liberales. Estas visiones desconocen las difíciles situaciones que viven las personas que toman la decisión de migrar, así como su dignidad intrínseca.

En una sociedad crecientemente individualista, Francisco defiende la noción de “pueblo”, la cual incorpora los lazos comunitarios y culturales en tanto que la sociedad es más que la mera suma de los individuos; un pueblo busca un proyecto común más allá de las diferencias. No puede eliminarse la palabra “pueblo” del lenguaje político sin que afecte la noción misma de democracia. Pero puede surgir un populismo insano “cuando se convierte en la habilidad de alguien para cautivar en orden a instrumentalizar políticamente la cultura del pueblo, con cualquier signo ideológico, al servicio de su proyecto personal y de su perpetuación en el poder”.²⁵⁰

Relacionado con lo anterior, el papa critica la utilización de los pobres con fines políticos. Insiste en que la mejor ayuda que se le puede hacer a un pobre para que tenga una existencia digna es asegurarle un trabajo:

En una sociedad realmente desarrollada el trabajo es una dimensión irrenunciable de la vida social, ya que no sólo es un modo de ganarse el pan, sino también un cauce para el crecimiento personal, para establecer relaciones sanas, para expresarse a sí mismo, para compartir dones, para sentirse corresponsable en el perfeccionamiento del mundo, y en definitiva para vivir como pueblo.²⁵¹

Francisco critica también las visiones liberales e individualistas que consideran que la sociedad es solamente la suma de intereses que coexisten y que carecen de una narrativa común. Esta visión lleva a considerar, en materia económica, que el mercado lo resuelve

²⁵⁰ *Ídem*, Numeral 159.

²⁵¹ *Ídem*, Numeral 162.

todo, sin tener en cuenta la inequidad que es fuente de nuevas formas de violencia que amenazan el tejido social.

Para superar visiones populistas y liberales, el papa convoca a rehabilitar la política, la cual es una de las formas más preciosas de la caridad porque busca el bien común:

A partir del amor social es posible avanzar hacia una civilización del amor a la que todos podamos sentirnos convocados. La caridad, con su dinamismo universal, puede construir un mundo nuevo, porque no es un sentimiento estéril, sino la mejor manera de lograr caminos eficaces de desarrollo para todos.²⁵²

Uno de los temas centrales en *Fratelli Tutti* es el relacionado con el diálogo, elemento indispensable para ayudarnos mutuamente.

El auténtico diálogo social supone la capacidad de respetar el punto de vista del otro aceptando la posibilidad de que encierre algunas convicciones o intereses legítimos. Desde su identidad, el otro tiene algo que aportar, y es deseable que profundice y exponga su propia posición para que el debate público sea más completo todavía.²⁵³

Este diálogo no supone caer en el relativismo. Se debe aceptar que existen valores trascendentes y permanentes para otorgar solidez y estabilidad a una ética social. Estos valores están más allá de todo consenso, pero pueden ser descubiertos a través del diálogo. Aquí se nota claramente la influencia de Benedicto XVI, quien hizo de la lucha contra el relativismo posmoderno una de las razones de su inquietud intelectual, como veremos capítulos más adelante.

Francisco propone desarrollar una cultura del encuentro “que vaya más allá de las dialécticas que enfrentan”.²⁵⁴ Esta cultura exige colocar en el centro de toda acción política, social y económica a la persona humana y su altísima dignidad, y está basada en un realismo dialogante

²⁵² *Ídem*, Numeral 183.

²⁵³ *Ídem*, Numeral 203.

²⁵⁴ *Ídem*, Numeral 215.

de quien cree que debe ser fiel a sus principios, pero reconociendo que el otro también tiene el derecho de tratar de ser fiel a los suyos. Es el auténtico reconocimiento del otro, que sólo el amor hace posible, y que significa colocarse en el lugar del otro para descubrir qué hay de auténtico, o al menos de comprensible, en medio de sus motivaciones e intereses.²⁵⁵

No cabe duda que el papa Francisco ha dado un enorme impulso a la doctrina social de la Iglesia y al humanismo cristiano. Este impulso se ha basado en el desarrollo de conceptos novedosos como la propuesta por una cultura del encuentro, la condena de la cultura del descarte o la apuesta por una Iglesia en salida que busque a las periferias. Su lenguaje sencillo y poco sofisticado ha permitido acercar su mensaje a millones de personas, incluso fuera de los confines del catolicismo.

3. El personalismo comunitario

La doctrina social de la Iglesia es quizá la base doctrinal más importante del humanismo cristiano. A partir de sus principios se han desarrollado corrientes de pensamiento que han profundizado filosóficamente en algunos de sus planteamientos. Estas corrientes de pensamiento no necesariamente han sido expresiones oficiosas del magisterio eclesiástico, sino que han supuesto un esfuerzo intelectual muy considerable de pensadores que, con autonomía respecto a la Iglesia, han tomado como fundamento su visión antropológica. En este esfuerzo podemos inscribir, primeramente, al personalismo comunitario.

El personalismo hace de la *persona* el centro de su aproximación metodológica. Desarrolla la noción cristiana de la persona como un ser que posee una dignidad inherente que le convierte siempre en un fin en sí mismo, con inteligencia, voluntad, afectividad y sociabilidad; como un ser que aspira a la trascendencia. Al respecto, dice el filósofo personalista Carlos Díaz:

²⁵⁵ *Ídem*, Numeral 221.

Hay dos tipos de seres: aquellos que tienen valor en sí mismos, y aquellos que por el contrario sólo valen para otra cosa distinta de ellos mismos. Por ejemplo: un martillo, que es útil para clavar un clavo, pierde su utilidad cuando se rompe, y entonces su precio baja o cae totalmente. Sin embargo una persona humana es valiosa en sí misma, tiene valor siempre aunque ya esté rota o vieja, o aunque todavía no haya nacido, vale desde el primer instante y para siempre, es valiosa en sí misma y por eso no tiene precio sino dignidad, no es objeto, sino sujeto.²⁵⁶

Esta persona se trasciende mediante el encuentro con los otros y con Dios:

El hombre podrá ser amado por sí mismo y no será reducido o degradado a medio para nuestro amor a Dios precisamente porque el hombre es la presencia y el rostro de Dios vuelto hacia nosotros.²⁵⁷

El personalismo se desarrolla en Europa en el período de entreguerras del siglo XX, en buena medida como respuesta a las ideologías totalitarias que convertían a las personas en medios para lograr fines colectivos. El personalismo es también una respuesta al cientificismo y positivismo que negaban la realidad espiritual y metafísica, y al liberalismo con su fuerte carga de individualismo.

Se suele considerar al filósofo francés Emmanuel Mounier (1905-1950) como el padre del personalismo. Católico, Mounier creó la revista *Esprit* en 1932 a fin de promover un movimiento intelectual que retomara el estudio de la persona humana. Durante la segunda guerra mundial, Mounier estará algún tiempo en prisión por su oposición al régimen de Vichy, siendo finalmente absuelto. Su mermada salud, sin embargo, le ocasionará la muerte a la edad de 44 años.

Mounier es un fuerte crítico del liberalismo, ya que reduce a la persona a un mero individuo sin vínculos que lo trasciendan. Critica también al fascismo y al comunismo por sumir a la persona en un colectivismo alienante. Frente a estas visiones equivocadas, Mounier defiende

²⁵⁶ Carlos Díaz, *¿Qué es el personalismo comunitario?*. Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, tercera edición, 2005, p. 134.

²⁵⁷ *Ídem*, p. 139.

la noción de persona como “un ser encarnado, con libertad para el compromiso, con vocación autónoma pero llamada a vivir comunitariamente.”²⁵⁸

Mounier asegura que el personalismo es una filosofía, no solamente una actitud, cuya afirmación central es la existencia de personas libres y creativas que nunca pueden ser tratadas como objetos.²⁵⁹

Mounier retoma la noción cristiana de la unión indisoluble del cuerpo y el alma, por lo que no se puede oponer el espíritu a la materia, como han hecho algunos dualismos.

Los espiritualismos modernos dividen al mundo y al hombre en dos categorías independientes, una material y una espiritual. (...) El realismo personalista rompe de entrada con este esquema. (...). El hombre es un cuerpo en pie de igualdad con el espíritu, todo “cuerpo” y todo “espíritu”.²⁶⁰

La persona está inmersa en la naturaleza, pero la trasciende; esto debido a que es el único ser que puede conocer y transformar la naturaleza y es capaz de amar y de cooperar con Dios. La encarnación no es una caída ni la naturaleza es el mal del hombre; sin embargo, sí puede ser ocasión de enajenación. Ambos ámbitos, el espiritual y el corporal, deben ser atendidos y considerados:

En todo problema práctico hay que asegurar la solución en el plano de las infraestructuras biológica y económica, si queremos que sean visibles las medidas tomadas en otros planos. (...) Recíprocamente, la solución biológica o económica de un problema humano, por próximo que se encuentre a las necesidades elementales, es incompleta y frágil si no se tienen en cuenta las más profundas dimensiones del hombre. Lo espiritual también es una infraestructura.²⁶¹

La persona existe de forma subjetiva y corporal, está abierta al mundo, a los otros y al Otro: con todos ellos mantiene comunicación. A través de su libertad, es capaz de elegir y comprometerse. En la formación de la persona, la familia juega un rol fundamental, ya que

²⁵⁸ Xosé Manuel Domínguez Prieto, “Emmanuel Mounier”, en *Asociación Española de Personalismo*, <https://www.personalismo.org/emmanuel-mounier-2/> (consultado el 20 de abril de 2022).

²⁵⁹ Emmanuel Mounier, *El personalismo*, México, Jus, 2005, p. 6.

²⁶⁰ *Ídem*, p. 23.

²⁶¹ *Ídem*, p. 32.

en su seno se aprende a cultivar las relaciones humanas y a socializar. La familia es el sitio en donde se articula lo público y lo privado, y constituye un nudo capital del universo personal.

Junto con la familia, la nación educa y enriquece al hombre, debido a complejidad de posibilidades que le ofrece:

El nacionalismo hoy por hoy está a todas luces decrepito, ruinoso y en decadencia. Sin embargo, el sentido de lo nacional es todavía un poderoso auxiliar en contra del egoísmo vital del individuo y de las familias, en contra del dominio del Estado y el avasallamiento de los intereses económicos cosmopolitas.²⁶²

En una época de totalitarismos, Mounier señala que “el Estado es para el hombre y no el hombre para el Estado”.²⁶³ Una afirmación recurrente en la doctrina socialcristiana. El Estado es un simple medio para lograr la realización de persona y el desarrollo de la comunidad, no puede ser considerado un fin en sí mismo. El derecho debe garantizar que la persona sea protegida contra el abuso del poder. La democracia política debe complementarse con una democracia social y económica efectiva.

Mounier marca una distancia clara con cualquier visión integrista o con los autoritarismos que obtienen su justificación de la religión; considera que el cristianismo debe evitar las tentaciones teocráticas de utilizar al Estado para tener poder sobre las conciencias, así como el “conservadurismo sentimental” que identifica la religión con regímenes políticos caducos. Aquí hay una distancia clara con posturas como las de De Maistre o Donoso Cortés, o los propios integristas del siglo XX representados en personajes como Maurras. Tampoco el liberalismo es la solución para el compromiso cristiano, “sino el regreso al doble rigor de la trascendencia y de la encarnación” para lograr la comunidad de cristianos que se mezclan con otros hombres para la obra profana.²⁶⁴

²⁶² *Ídem*, p. 155.

²⁶³ *Ídem*, p. 158.

²⁶⁴ *Ídem*, p. 170.

Otro destacado exponente del personalismo es Gabriel Marcel (1889-1973), dramaturgo y filósofo, también francés. Si bien es cierto que Marcel ha sido considerado, primeramente, como el principal referente del existencialismo cristiano, sus reflexiones personalistas permiten incluirlo también en esta corriente de pensamiento.

Gabriel Marcel perdió a su madre cuando únicamente tenía 5 años, y este hecho lo marcará profundamente durante toda su vida. Estudió Filosofía en La Sorbona, en donde tuvo como profesores a Charles Péguy, Jacques Maritain y Henri Bergson. Posteriormente fue profesor universitario y también autor de obras de teatro. Proveniente de una familia agnóstica, Marcel se convirtió al catolicismo a la edad de 40 años.

Marcel considera que la persona es un “misterio” en el sentido de que no es problematizable, lo cual significa que las relaciones que se dan entre los seres personales no se pueden determinar como si de un objeto científico se tratara, sino que dependen de la participación y las experiencias como el amor, la fidelidad o la esperanza, así como de las circunstancias específicas que vive; aquí queda claro su existencialismo.²⁶⁵

La existencia personal pertenece a un nivel de la realidad diferente al de las cosas objetivas. La aproximación filosófica y metodológica debe ser, también, distinta, a fin de evitar reducir a las personas al nivel de los objetos, lo cual ha traído consecuencias políticas y sociales muy desafortunadas. El ser humano se trasciende mediante la apertura y el encuentro con las subjetividades de los otros. La completa individualidad es ilusoria. Esta participación intersubjetiva es la forma metafísica en que la persona se concreta a través de su propia experiencia.

Edith Stein (1891–1942) es otra de las más relevantes exponentes de un personalismo que coloca en el centro a la relación filial entre la persona y Dios. Su misticismo religioso se entiende a partir de su propia experiencia vital, inmersa en el dolor y el sufrimiento productos de la persecución y la guerra. Stein nació en la ciudad polaca de Breslavia, en el seno de una familia judía practicante. Estudió Historia en la Universidad de Breslavia, para después

²⁶⁵ Gabriel Marcel, *En camino ¿hacia qué despertar?*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 161.

trasladarse a la de Gottinga, en donde estudió Filosofía y fue alumna de Edmund Husserl, filósofo alemán considerado el fundador de la fenomenología. En sus años universitarios, Edith Stein abrazó el ateísmo y se hizo militante del feminismo más radical. En 1922 se convirtió al catolicismo y poco más de diez años después, inspirada en la figura de Santa Teresa de Jesús, profesó como monja carmelita descalza, adoptando el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. Fue profesora en diversas universidades, algo verdaderamente atípico en aquellos años para una mujer. Debido a su origen judío, fue apresada por las autoridades nazis, y deportada al campo de concentración de Auschwitz, en donde fue asesinada el 9 de agosto de 1942.

La obra filosófica de Edith Stein gira en torno a la persona humana. Su antropología está basada en la convicción de que existe una correspondencia total y una relación interpersonal entre el hombre y Dios, la cual tiene su fundamento en el amor recíproco. Este amor de Dios hacia el hombre lo convierte en persona y le confiere una dignidad intrínseca y eminente.

Tenemos una verdad revelada que nos dice algo sobre el hombre. (...) Lo que filosóficamente queda sin decidir se decide en el terreno de esas verdades de fe: el hombre ha sido creado por Dios, y con el primer hombre toda la humanidad como una unidad por razón de su origen y como una potencial comunidad; cada alma humana individual ha sido creada por Dios; el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; el hombre es libre y responsable de aquello en lo que él se convierta; el hombre puede y debe hacer que su voluntad esté en consonancia con la voluntad de Dios.²⁶⁶

El personalismo de Stein se refleja de manera clara en su pedagogía, al afirmar que toda labor educativa que trate de formar personas va acompañada de una determinada concepción de ésta:

La teoría de la formación del hombre que denominamos *pedagogía* es parte orgánica de una imagen global del mundo, es decir, de una *metafísica*. La *idea del hombre* es la parte de esa imagen global a la que la pedagogía se encuentra vinculada de modo más inmediato.²⁶⁷

²⁶⁶ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, p. 194 y 195.

²⁶⁷ *Ídem*, p. 3. Cursivas originales.

Stein propone una pedagogía inspirada en la metafísica cristiana. Un educador personalista debe abrir, a través del amor, aquellos muros que impiden que el alma del educando se exprese libremente.²⁶⁸

El personalismo comunitario, con autores como Mounier, Marcel o Stein, enriqueció enormemente las reflexiones del humanismo cristiano. En un momento de disputa ideológica entre totalitarismos colectivistas de diverso signo, así como de visiones tremendamente individualistas, supuso una alternativa filosófica que, como veremos más adelante, tuvo también una importante expresión política.

4. El humanismo integral

Uno de los referentes intelectuales más destacados del humanismo cristiano es el pensador francés Jacques Maritain (1882-1973), quien promovió una variante teórica denominada *humanismo integral*.

Nacido en el seno de una familia protestante, Maritain se convertirá al catolicismo en 1906 junto con su esposa Raissa, quien era judía. A partir de entonces, será un personaje de enorme influencia al interior de la Iglesia católica, al punto de ser considerado el asesor más importante del papa Pablo VI, quien incluyó en sus encíclicas algunos de sus conceptos.²⁶⁹ Fue un estudioso y divulgador de la escolástica tomista, muchos de cuyos principios buscó incorporar en su reflexión sobre la política y la sociedad.

Jacques Maritain defiende la necesidad de construir una nueva Cristiandad, diferente a la de la edad media pero que no se resigne a vivir bajo los designios racionalistas de la edad

²⁶⁸ Para profundizar en las aportaciones de Stein al personalismo, véase Rubén Sánchez Muñoz, “Antropología filosófica y personalismo en Edith Stein. Primeras aproximaciones”, en *Revista de filosofía*, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, 2014, pp. 25 – 44.

²⁶⁹ Es el caso del “humanismo trascendente” y “nuevo humanismo” que el Papa propone en su encíclica *Populorum Progressio*, en los numerales 16, 20, 42 y 72, véase: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (consultado el 16 de abril de 2022).

moderna. De hecho, Maritain es muy crítico con la versión moderna del humanismo: un humanismo antropocéntrico que hace un culto del puro hombre desligado de todo vínculo con un orden superior.

Olvidando que, en el orden del ser y del bien, es Dios quien tiene la iniciativa primera y quien vivifica nuestra libertad, el hombre ha querido hacer de su movimiento propio de criatura el movimiento absoluto primero, dando a su libertad de criatura la iniciativa primera de su bien.²⁷⁰

Este humanismo antropocéntrico moderno tiene una concepción naturalista, inmanentista, autónoma, altiva y buena por esencia del hombre, sin ningún vínculo con Dios y sin la necesidad de una redención, “que cree poder abarcar la totalidad de sí mismo y de la vida, sin pasar por el camino del desprendimiento interior; que quiere el goce sin la ascesis, la fructificación sin la poda y sin la vivificación por la savia de aquel cuya gracia y cuyos dones pueden, únicamente, divinizar al hombre”.²⁷¹

Frente a esta visión, Maritain propone un humanismo completo e integral, que no olvide lo humano pero que se dé cuenta que el hombre sólo sea realiza plenamente en Dios:

Es bien cierto que, desde comienzos del Renacimiento, el mundo occidental ha pasado progresivamente de un régimen de heroísmo sacro cristiano a un régimen humanista. Pero el humanismo occidental tiene fuentes religiosas y “trascendentes” sin las cuales resulta incomprensible a sí mismo. Denomino “trascendentes” a todas las formas de pensamiento, tan diversas como por lo demás puedan ser, que supongan, al principio del mundo, un espíritu superior al hombre; en el hombre, un espíritu cuyo destino va más allá del tiempo; y una piedad natural o sobrenatural en el centro de la vida moral.²⁷²

Este humanismo trascendente está llamado a realizar una nueva civilización social y temporal: la nueva Cristiandad. Sin embargo, Maritain enfatiza que esta nueva Cristiandad será muy diferente en existencia a la Cristiandad medieval, a pesar de conservar la idea esencial de una sociedad cristiana.

²⁷⁰ Jacques Maritain, *Humanismo integral*, Madrid, Palabra, segunda edición, 2001, p. 54.

²⁷¹ *Ídem*, p. 52.

²⁷² *Ídem*, p. 29.

La nueva Cristiandad del humanismo trascendente estará basada en la noción cristiana de persona: un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío, herida de concupiscencia por el demonio, pero marcada también por el amor de Dios. Al ser la persona un ser natural y sobrenatural a la vez, constituye un todo independiente frente al mundo, por lo que el Estado no puede penetrar en este universo. La persona posee derechos inalienables, que se encuentran fundados en su misma naturaleza:

Es porque estamos sumidos en el orden universal, en las leyes y regulaciones del cosmos y de la familia inmensa de las naturalezas creadas (y, en definitiva, en el orden de la sabiduría creadora), y porque, al mismo tiempo, tenemos el privilegio de participar en la naturaleza espiritual, por lo que poseemos derechos frente a los demás hombres y a toda la asamblea de las criaturas.²⁷³

Esta nueva Cristiandad no buscará restaurar la Cristiandad medieval, toda vez que el tiempo actual es diferente y aquel modelo ya terminó y no volverá más. Igual que Marcel, Maritain es crítico con los que desde una visión mesiánica pretenden realizar políticamente el Reino de Dios en el tiempo y en la historia. Maritain considera que esto es una utopía teocrática e incluso una herejía, que va en contra de las palabras de Jesús cuando dijo: “mi Reino no es de este mundo”.

En la nueva Cristiandad, guiada por el humanismo trascendente e integral, el cristiano se esforzará por realizar en este mundo las verdades del Evangelio:

El lugar de una vida terrenal verdadera y plenamente humana, es decir, seguramente llena de desfallecimientos, mas también llena de amor; y cuyas estructuras sociales tengan por medida la justicia, la dignidad de la persona humana, el amor fraterno: preparando así el advenimiento del reino de Dios de una manera filial, no servil, quiero decir por el bien que fructifica en bien, no por el mal que, yendo a su destino propio, sirve al bien como por violencia.²⁷⁴

Este nuevo orden temporal será comunitario, personalista y tendrá una concepción “peregrinatoria”, es decir, nunca se considerará plenamente instaurado. Respetará el

²⁷³ Jacques Maritain, *El Hombre y el Estado*, Madrid, Fundación Humanismo y Democracia – Ediciones Encuentro, 1983, p. 113.

²⁷⁴ Maritain, *Humanismo Integral...*, p. 148.

pluralismo, la autonomía de lo temporal y la dignidad y libertad de las personas, y buscará un régimen económico basado en la sociedad de personas y no la sociedad de capitales.

Maritain condena el totalitarismo que antepone un supuesto bien colectivo al bien de cada persona en lo individual. Nunca el bien común puede ir en contra del bien de cada hombre:

El fin de la sociedad es el bien de la comunidad, el bien del cuerpo social. Pero si no se comprende bien que este bien del cuerpo social es un bien común de personas humanas, como el mismo cuerpo social es un todo de *personas humanas*, esta fórmula llevaría, por su lado, a otros errores, los del tipo totalitario. El bien común de la ciudad no es ni la simple colección de bienes privados, ni el bien propio de un todo (...) Ese bien común es la conveniente vida *humana* de la multitud, de una multitud de personas; su comunicación en el bien vivir.²⁷⁵

Maritain insiste en que la Iglesia no se identifica con una forma política temporal en lo particular, y que se puede ser cristiano y militar en cualquier régimen a condición de no ofender la ley natural y la ley de Dios. No se puede pretender que el cristianismo esté ligado necesariamente a la democracia, pero sí debe reconocerse que la democracia está ligada al cristianismo en tanto que surgió en la historia humana como una manifestación temporal de la inspiración evangélica, que defiende valores como el respeto a la persona humana, la libertad o la buena fe internacional.

La democracia necesita del fermento evangélico para realizar y para subsistir. El advenimiento durable del estado de espíritu democrático y de la filosofía democrática de la vida exige que las energías evangélicas penetren en la existencia profana, subordinen lo irracional a la razón y se incorporen al dinamismo vital de las tendencias e instintos de la naturaleza, para formar y fijar en las profundidades de lo inconsciente los reflejos, las costumbres y las virtudes sin las cuales la inteligencia que dirige la acción oscila a todo viento y el egoísmo devastador prevalece en el hombre.²⁷⁶

Es por ello que se ha considerado a Jacques Maritain como uno de los principales teóricos de la Democracia Cristiana, de la que hablaremos más adelante. Como afirma el politólogo estadounidense Paul E. Sigmund:

²⁷⁵ Jacques Maritain, *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948, p. 57.

²⁷⁶ Jacques Maritain, *Cristianismo y Democracia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971, p. 71.

Después de la segunda Guerra Mundial, la filosofía política de Maritain, muy ligada a la democracia política, al pluralismo social y a la libertad de culto, fue adoptada por los partidos demócratacristianos de Europa y Latinoamérica. Incluso, antes de la guerra había influido en los católicos reformistas en Latinoamérica, quienes rechazaban el integralismo autoritario que dominaba el pensamiento católico latinoamericano.²⁷⁷

5. El humanismo cívico

El humanismo cívico es otra variante del humanismo cristiano, propuesta por el filósofo español Alejandro Llano (1943), quien fue rector de la Universidad de Navarra, así como autor de decenas de libros y estudios sobre filosofía política, teoría de la cultura y deontología.

Llano define así al humanismo cívico:

Entiendo por “humanismo cívico” la actitud que fomenta la responsabilidad de las personas y las comunidades ciudadanas en la orientación y el desarrollo de la vida política. Postura que equivale a potenciar las virtudes sociales como referente radical de todo incremento cualitativo de la dinámica pública.²⁷⁸

A través de este humanismo cívico, Llano propone un nuevo acercamiento a las realidades sociales en su solidaridad interpersonal y comunitaria, superando el abstracto aislamiento individualista. Retoma el concepto de subjetividad social de Juan Pablo II para definir a todas las iniciativas solidarias que se encuentran entre la familia y el Estado-nación y que son el campo “más prometedor” para la regeneración de la democracia.²⁷⁹

Alejandro Llano considera que a través de la política se puede y debe aspirar a una vida buena, no solamente a aquello que es procedimentalmente correcto. La deliberación pública

²⁷⁷ Paul E. Sigmund, “La transformación de la ideología demócratacristiana: trascendiendo a la izquierda y a la derecha, o ¿qué le ocurrió a la tercera vía”, en Scott Mainwaring y Timothy R. Scully (eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 105.

²⁷⁸ Alejandro Llano, *Humanismo cívico*, Cristiandad, 2015, p. 31.

²⁷⁹ *Ídem*, p. 312.

es esencial para lograr un consenso racional que permita descubrir aquello que es bueno y susceptible de acuerdo; el consenso fáctico, en cambio, únicamente busca aquellos puntos que evitan el conflicto, con base en un sustrato relativista.

Alejandro Llano es un adversario acérrimo de ese relativismo posmoderno que considera que es necesario que, para que una democracia pluralista pueda funcionar, se abandonen posiciones en torno a la verdad y al bien para evitar posturas supuestamente dogmáticas e incompatibles con la propia pluralidad. Llano defiende un pluralismo no relativista, en el que las personas participen en un proceso dialéctico y deliberativo que les permita, mediante la discusión racional, arribar a nociones acerca de lo bueno y lo verdadero para la sociedad en la que viven.²⁸⁰

En tanto que humanista, Llano defiende la existencia de unos derechos humanos inalienables que están presentes en cada persona como consecuencia de su inviolable dignidad. Estos derechos son anteriores a su reconocimiento constitucional y deben evitar ser considerados desde una visión individualista, como hace el liberalismo, porque esa visión convierte cualquier aspiración en un derecho fundamental o, peor aún, ve a los demás como eventuales rivales:

Como ha señalado MacIntyre, la visión individualista de los derechos humanos lleva a concebirlas como un título de reivindicaciones “frente a otros”. De ahí que, con demasiada frecuencia, el rótulo “derechos humanos” aparezca como la enseña de la oposición a la auténtica dignidad de la persona humana. El hombre —cada mujer y cada varón— es esencialmente digno, intocable, porque no es un mostrenco fragmento de materia más o menos evolucionado, sino un ser personal, consciente y libre, promotor nato del bien común social y requerido por el bien común trascendente.²⁸¹

Así, sólo desde una concepción no materialista de la persona podrá funcionar la democracia, ya que estará anclada en el convencimiento de la inviolable dignidad de cada hombre y de cada mujer y también en la relevancia social de las virtudes personales que promueven la participación solidaria en un Estado constitucional de derecho. Estas virtudes personales permiten que se pueda hablar de un bien común que es trascendental:

²⁸⁰ Sobre este punto volveremos en el capítulo 7.

²⁸¹ Llano, *Op. Cit.*, p. 167.

Lo que clásicamente se llama *bien común* no es la suma de los bienes particulares. Constituye un valor de más alto bordo que *da de sí* lo suficiente como para satisfacer a muchos, sin hacerse por ello abstracto y anónimo. No consiste en un simple procedimiento, sino que posee aspectos sustantivos que también excluyen su cosificación. El bien común es humanamente trascendental, de manera que puede perfeccionar a todos y a cada uno de los miembros de una comunidad. Por el contrario, la privatización del bien conduce a que lo único común sea lo funcional y vacío: lo meramente correcto.²⁸²

Esta idea de bien común no puede ser sustituida por la de interés general, porque se refiere al logro de una vida buena mediante el cultivo de las capacidades personales y comunitarias.

Alejandro Llano define a la virtud como “el crecimiento en el ser que acontece cuando una persona, en su actuación, obedece a la verdad. La virtud es la ganancia en libertad que se obtiene cuando se orienta toda la vida hacia la verdad”.²⁸³

El humanismo cívico, propuesto por Alejandro Llano en los estertores del siglo XX, supone una importante aportación al humanismo de inspiración cristiana. A partir de una importante base metafísica, Llano analiza la sociedad de su tiempo para explorar la posibilidad de interacciones humanas que permitan una convivencia social más justa y buena. Reivindica la ética y los valores, así como una antropología integral, precisamente en un tiempo en donde se considera que eso ya es anacrónico:

El coraje ético necesario para proclamar que la verdad es la perfección de la persona humana solo puede mantenerse desde una renovada comprensión de la verdad del hombre. Sin el campo de juego que abre el amor a la verdad, la libertad humana se ve ahogada por el temor y el sentimentalismo, por ese sofocante encapsulamiento afectivo del subjetivismo o por la violencia que se desprende del pragmatismo.²⁸⁴

En el anterior párrafo se puede percibir una enorme similitud entre la visión de Llano y la expresada por Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in Veritate*. También en lo que corresponde a su crítica del relativismo, Alejandro Llano puede considerarse como uno de los que más y mejor ha desarrollado el pensamiento político y social del papa alemán.

²⁸² *Ídem*, p. 163. Cursivas originales.

²⁸³ *Ídem*, p. 385.

²⁸⁴ *Ídem*, p. 389.

6. La Democracia Cristiana

Las ideas del humanismo cristiano tuvieron durante el siglo XX una expresión política y electoral que, en términos generales, se denominó como *Democracia Cristiana*. Comúnmente se considera al sacerdote italiano Luigi Sturzo (1871–1959) como el fundador de la Democracia Cristiana en tanto que movimiento político. Sturzo, con el permiso de sus superiores jerárquicos, promovió la fundación del Partido Popular Italiano, el cual buscaba realizar las ideas de la doctrina social cristiana a través de la acción política democrática.

Aquí hay una novedad importante respecto a la participación política de los católicos: los demócratacristianos, a diferencia de católicos de tradición integrista o más conservadora, no buscaban la restauración del Antiguo Régimen o el derribo del sistema liberal, sino que aceptan las reglas democráticas y el pluralismo político. Esto se debe, en buena medida, a que los partidos demócratacristianos están inspirados en los principios evangélicos, pero aceptan la laicidad del Estado y generalmente son aconfesionales.

El político venezolano Rafael Caldera, uno de los principales líderes demócratacristianos del siglo XX, define así los elementos que él considera que constituyen la *especificidad* de la Democracia Cristiana:

(D)efender el Estado democrático, el pluralismo, el solidarismo comunitario, el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres; la integración internacional; el concepto de la propiedad comunitaria y la regulación de la propiedad privada individual en forma tal que cumpla su función social; la armonía de las clases sociales; la renovación y el cambio social; el fortalecimiento de la familia, del municipio, de la organización sindical; el sentido ético de la vida política, para que la posición realista no rebaje las normas morales en una posición pragmática; la realización de un orden nuevo inspirado en la justicia social, nacional e internacional; todo esto, a mi manera de ver, califica la aportación del elemento demócrata–cristiano dentro de nuestra concepción política.²⁸⁵

Tras la segunda guerra mundial, la Democracia Cristiana dominó la política italiana durante toda la segunda mitad del siglo XX, con líderes como Alcide de Gasperi, Giorgio La Pira,

²⁸⁵ Rafael Caldera, *Especificidad de la Democracia Cristiana*, Caracas, Convergencia, 2002, p. 67.

Mariano Rumor, Aldo Moro, Francesco Cossiga o Giulio Andreotti. En Alemania, la Unión Cristiano Demócrata (CDU) sigue siendo hasta nuestros días el principal partido del país, y de sus filas han emergido personajes como Konrad Adenauer, Helmut Kohl o Angela Merkel. Partidos demócratacristianos han sido parte de gobiernos en otros países europeos, como Bélgica, Holanda, Irlanda, Luxemburgo o Austria.

En América Latina, partidos que se definían abiertamente como demócratacristianos fueron primera fuerza en Chile (con presidentes como Eduardo Frei Montalva, Patricio Aylwin o Eduardo Frei Ruiz-Tagle), Venezuela (con Rafael Caldera y Luis Herrera Campins), en República Dominicana (con Joaquín Balaguer), El Salvador (con José Napoléon Duarte), Guatemala (con Marco Vinicio Cerezo), y Costa Rica (con Rafael Calderón Fournier, Miguel Ángel Rodríguez y Abel Pacheco de la Espriella). Fue común que en Europa los partidos demócratacristianos hayan estado históricamente ubicados en la derecha del espectro político, mientras que en América Latina lo estuvieron en el centro-izquierda, quizá como consecuencia de la realidad social de esta región.

Al referirse con evidente simpatía a la influencia de la Democracia Cristiana en la Europa de la posguerra, el historiador español Enrique San Miguel afirma lo siguiente:

Desde 1945, la Democracia Cristiana inspiró, lideró, y gobernó la construcción de un modelo de Estado y de cultura política que abriría el período continuado de paz, de democracia, y de prosperidad, más prolongado en la historia de Europa Occidental.

(...)

Se trata de un fenómeno histórico y, por lo tanto, político. La Era de la Democracia Cristiana es, también, probablemente sobre todas las cosas, la Era de la hegemonía de la política, de la primacía de la política, de la necesidad de dotar al espacio público de seriedad, de rigor, de reflexión, de medida, de serenidad, de respeto por los matices, de sensibilidad creativa, de inquietudes espirituales, de diálogo, de debate, de contenidos.²⁸⁶

Y respecto al papel que han jugado los partidos demócratacristianos en América Latina, el politólogo estadounidense Kirk A. Hawkins asegura que

²⁸⁶ Enrique San Miguel Pérez, *La democracia cristiana y la democracia de los cristianos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2010, p. 12.

La experiencia de los partidos democratacristianos en Latinoamérica reivindica la visión de muchos clérigos y miembros laicos que sembraron las ideas con la esperanza de cosechar acciones futuras que podían beneficiar el bienestar material y espiritual de sus comunidades. Aunque los partidos democratacristianos no siempre han alcanzado claramente el éxito electoral que esperaban, indirectamente han logrado muchos de sus objetivos políticos, y a menudo han dejado un legado perdurable de gobierno democrático y bienestar económico.²⁸⁷

Por su parte, los politólogos Scott Mainwaring y Timothy R. Scully, amplios estudiosos del fenómeno demócrata cristiano en América, afirman que

Para sus defensores en Latinoamérica y sus partidarios en los Estados Unidos, la democracia cristiana ofrecía la promesa del futuro: un partido demócrata centrista que serviría como bastión contra el comunismo a la vez que reduciría las desigualdades y la pobreza que muchos analistas temían que sembrarían las semillas de la revolución.²⁸⁸

Si bien es cierto que la Democracia Cristiana como tal ha perdido fuerza electoral y política en todo el mundo, aún subsisten partidos que se definen como tales en varios países, con resultados desiguales. En muchos casos, han hecho alianzas o se han fusionados con partidos conservadores y/o liberales. Es común, de cualquier manera, que en los partidos de derecha o de centro-derecha existan corrientes inspiradas en los principios y valores del humanismo cristiano.

7. El humanismo cristiano y la derecha

A lo largo de este capítulo se han mencionado los principales elementos teóricos del humanismo cristiano, los cuales están basados, principalmente, en la doctrina social de la Iglesia católica, el personalismo comunitario, el humanismo integral y el humanismo cívico.

²⁸⁷ Kirk A. Hawkins, “Sembrando ideas: explicación de los orígenes de los partidos democratacristianos en Latinoamérica”, en Scott Mainwaring y Timothy R. Scully (eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 105.

²⁸⁸ Scott Mainwaring y Timothy R. Scully, “La diversidad de la democracia cristiana en Latinoamérica”, en Mainwaring y Scully (eds.), *La democracia cristiana en América Latina...*, p. 62.

Es importante insistir en que el humanismo cristiano, como doctrina universal, bien podría ser ubicado por encima de izquierdas o derechas. Pero también es cierto que en la derecha ha existido una identificación natural hacia los postulados del humanismo cristiano, y de forma casi espontánea se ha dado una participación intelectual y política del humanismo cristiano en su seno. Sobre ello reflexionaremos a continuación.

Primeramente, podemos decir que el humanismo cristiano comparte con el conservadurismo el intento por reconducir el proceso de la modernidad, en este caso desde una visión espiritual y trascendente de la persona. El humanismo cristiano surge, en buena medida, como un intento de la Iglesia católica por conciliar la tradición con las nuevas tendencias que se estaban produciendo en el mundo económico e ideológico. No es una simple reacción a la modernidad —como el primer conservadurismo— sino un intento por formar parte de ella sin transigir de principios que consideraba fundamentales. En esto hay una diferencia clara del humanismo cristiano y el conservadurismo con el liberalismo, ya que este último es parte esencial de la modernidad política y económica.

No hay que olvidar que la doctrina social de la Iglesia es una respuesta directa y clara al proceso de secularización promovida por el liberalismo y a la conflictividad social que había provocado la revolución industrial, que generó la aparición del socialismo. El humanismo cristiano impugna la idea moderna del progreso indefinido, así como sus bases materialistas, porque considera que la plenitud del ser humano está fuera de la historia terrena. La utilización de la razón instrumental desde una perspectiva meramente técnica y científica corre el riesgo de olvidar la naturaleza moral de las cosas: el humanismo cristiano quiere recordar, en la vida pública, esas verdades fundamentales sin las cuales se caería en un relativismo opresor para el ser humano. Esto se refleja con claridad en los diversos documentos pontificios de la doctrina social, desde León XIII hasta Francisco.

El humanismo cristiano aporta a la derecha la visión trascendente y espiritual de la persona humana. Esto no quiere decir que las otras familias no compartan esta visión, pero sí podemos decir que el énfasis principal que hace el humanismo cristiano está en la persona y su dignidad, a partir de la concepción que se tiene de la misma como una creación divina.

De esa concepción se deriva toda la cosmovisión del humanismo cristiano y que la derecha, en términos generales, ha asumido como propia. A propósito de esto, el escritor español José Javier Esparza asegura:

Por supuesto, para ser de derechas no es preciso creer en Dios uno y trino, ni que Dios padre decidió hacerse hombre como Jesús de Nazaret en el vientre de una virgen en Belén. Claro que no. Pero, ¿qué es lo que cree un tipo de derechas? Que la persona tiene una dignidad especial, y que esa dignidad nos provee de ciertos derechos naturales como la vida y la propiedad. Que el mundo reposa sobre un orden previo, que nos viene dado y que admite pocos cambios. Que la justicia consiste, ante todo, en combinar aquella dignidad de las personas con este orden del mundo. Que los hombres no son individuos atomizados, ni tampoco masas gregarias, sino personas cuya vocación espontánea es realizarse dentro de una comunidad organizada. Que la tradición heredada es un factor imprescindible para el desarrollo de las sucesivas generaciones. Que el ámbito propio de la persona es la familia natural, con el consiguiente reconocimiento de la autoridad de los padres sobre los hijos. Que el poder debe estar limitado precisamente para que no invada todas esas propiedades naturales de las personas y las comunidades. Que lo material no puede constituir el horizonte único de la existencia humana, porque lo material es caduco y efímero.

Pues bien: todas esas cosas, que muy sumariamente constituyen la columna vertebral de la visión derechista de la vida, son exactamente las mismas que hemos heredado de la concepción cristiana del mundo. (...) Hay una afinidad de fondo entre ser cristiano y estar en la derecha.²⁸⁹

Es importante mencionar, sin embargo, que el humanismo cristiano también ha estado presente en otras posiciones políticas, incluso en la izquierda. La coyuntura particular de cada país y cada época es lo que, en buena medida, han incidido en esta definición.

En el caso particular de América Latina, el humanismo cristiano, en su vertiente política democratacristiana, ha promovido reformas agrarias, políticas sociales redistributivas o luchas contra dictaduras militares. Fue el caso, por ejemplo, del Partido Demócrata Cristiano en Chile, el cual impulsó una profunda agraria durante la presidencia de Eduardo Frei Montalva en los años sesenta del siglo XX y, dos décadas después, encabezó los esfuerzos opositores contra el gobierno militar del general Augusto Pinochet, y la transición a la democracia. Algo semejante ocurrió en El Salvador, en donde el Partido Demócrata Cristiano

²⁸⁹ José Javier Esparza, *En busca de la derecha (perdida)*, Barcelona, Áltera, 2010, p. 62 y 63.

fue uno de los principales opositores al régimen militar imperante en la segunda mitad del siglo XX y, con José Napoleón Duarte a la cabeza, propició la pacificación del país tras la guerra civil de los años ochenta. En Guatemala llegó al poder en 1986 el demócratacristiano Vinicio Cerezo, después de tres décadas de gobiernos autoritarios.

Hoy en día es común encontrar en los movimientos y partidos de derecha corrientes humanistas cristianas que son las que suelen enarbolar con más ahínco las banderas de la justicia social.

La relación del humanismo cristiano con las demás familias de la derecha ha sido compleja.

Con el conservadurismo, además de su desconfianza hacia el optimismo de la modernidad, el humanismo cristiano comparte los valores morales tradicionales, concretamente en los temas bioéticos y de organización familiar. Ambos creen en una visión trascendente y espiritual de la persona y, desde aproximaciones diferentes, le otorgan un rol fundamental a la religión en la vida pública: el conservadurismo lo hará desde la tradición, ya que considera que la religión es un lazo de unión fundamental entre los miembros de una nación; el humanismo cristiano, por su parte, defiende la visión espiritual y trascendente de la persona propia del cristianismo.

Conservadurismo y humanismo cristiano coinciden también en una visión orgánica de la sociedad, en cuya base están la familia y las diversas comunidades en las que la persona se desarrolla, como pueden ser la asociación profesional o la propia nación. Asimismo, conservadurismo y humanismo cristiano históricamente se han opuesto al comunismo y más bien han apostado por reformas graduales antes que por revoluciones abruptas. En este último punto, sin embargo, pueden existir diferencias de matices: el humanismo cristiano es mucho más proclive que el conservadurismo a la evolución política y económica. En este sentido, el humanismo cristiano busca tener una propuesta social más audaz e incluso progresista: como ya se comentó, no han sido pocas las ocasiones en las que en este tema ha estado muy cerca de posiciones de izquierda, particularmente en América Latina y en países que han tenido gobiernos autoritarios de tipo militar.

Con el liberalismo, el humanismo cristiano puede encontrar un punto de encuentro mediante el concepto de la subsidiariedad, el cual busca limitar la actuación del Estado en los diferentes ámbitos de la vida social, algo que también busca el liberalismo aunque desde otra perspectiva. También es verdad, empero, que el humanismo cristiano suele ser más estatista que el liberalismo. Ambas familias han coincidido también en el anticomunismo y en la promoción del libre mercado, aunque el humanismo cristiano ha sido también muy crítico con los excesos del capitalismo, tales como la confianza ciega en el mercado, la no intervención del Estado en la economía o la aceptación de la desigualdad social.

Parecen existir diferencias muy claras entre el humanismo cristiano y el liberalismo. La primera, la propia concepción del ser humano. El humanismo cristiano insiste en la sociabilidad natural de la persona, de la que se derivan deberes y obligaciones para con la sociedad, mientras que el liberalismo defiende a ultranza la autonomía individual y rechaza la noción de bien común, por considerar que tiene un componente colectivista inaceptable. El humanismo cristiano promueve principios que el liberalismo observa con profunda desconfianza, como es el caso de la solidaridad, justicia social, igualdad o el ya mencionado de bien común.

Pero más allá de semejanzas y diferencias con las otras familias de la derecha, lo cierto es que el humanismo cristiano ha sido una de las familias más relevantes y con un cuerpo doctrinal más desarrollado y extenso.

Capítulo 5

Otras familias minoritarias

A lo largo de esta tesis hemos insistido en que la derecha no es una posición política unívoca ni homogénea, sino plural y diversa. No es una categoría ontológica ni una esencia ahistórica y atemporal, sino un concepto dinámico, fluido y relacional que en cada espacio y tiempo ha adquirido significados distintos. La derecha es un conjunto de familias doctrinarias con rasgos en común, pero también con diferencias notables.

Hemos dicho que las tres principales familias de la derecha son el conservadurismo, el liberalismo y el humanismo cristiano. Así se ha reflejado a lo largo de la historia y así se sigue manifestando en los movimientos y partidos políticos que están de ese lado del espectro político. Conservadurismo, liberalismo y humanismo cristiano han sido las tradiciones hegemónicas en la derecha política e intelectual, incluso si al interior de ellas mismas hay también diversidad y pluralidad.

Sin embargo, hay otras familias minoritarias que también forman, o han formado parte en algún momento, de la derecha en el mundo, al compartir algún rasgo distintivo que permita clasificarlas de esa manera. Estas familias minoritarias constituyen categorías distintas al conservadurismo, liberalismo y humanismo cristiano, por lo que merecen un análisis aparte. Algunas de esas familias minoritarias son el fascismo, el integrismo católico, la *Nouvelle Droite* francesa, el neoconservadurismo, y el populismo de derecha.

En este capítulo hablaremos de ellas, así como de sus semejanzas y diferencias con las familias dominantes.²⁹⁰

²⁹⁰ Conviene insistir en que la utilización de términos como “integrismo” o “populismo” carece de toda carga emotiva de tipo peyorativo, como en el discurso político actual es habitual. Estos términos, al igual que los demás incluidos en esta tesis, son utilizados únicamente de forma descriptiva.

1. ¿El fascismo?

Puede ser más que discutible considerar al fascismo como una de las familias de la derecha, ya que tiene elementos nítidamente modernos, sus líderes originales provenían de la izquierda socialista y revolucionaria, a pesar de eso aseguraba trascender y superar a la derecha y a la izquierda, no se sustentaba en una cosmovisión cristiana, y se oponía al liberalismo y al conservadurismo. ¿Por qué entonces se suele considerar al fascismo como parte de la derecha, incluso en su versión más extrema? Porque ciertamente una parte de la derecha europea del período de entreguerras vio en el fascismo una opción para luchar contra el comunismo. A continuación profundizaremos en esta afirmación.

El movimiento fascista nació en Italia en 1919 de la mano de Benito Mussolini, un militante del Partido Socialista y director de *Avanti*, su órgano de difusión. Pronto aparecieron partidos y grupos similares en otros países del centro y sur de Europa, siendo el más destacado el nacional socialista alemán de Adolfo Hitler.²⁹¹ Sin embargo, es pertinente aclarar que cada uno de ellos tuvo características propias, relacionadas con las diferentes historias nacionales. Y es que una de las principales características del fascismo era, precisamente, su acendrado nacionalismo.

No se entendería el surgimiento del fascismo sin el trauma que supuso para los europeos la primera guerra mundial, conflicto que por primera vez movilizó a naciones enteras, utilizó armas sofisticadas desde el punto de vista de la tecnología de la época, involucró a la población civil y causó la muerte de millones de personas. La primera guerra mundial reconfiguró por completo el mapa europeo, al destruir viejos imperios, hacer surgir nuevos Estados y provocar discordia entre naciones por la definición de los límites territoriales. Aunado a lo anterior, las naciones derrotadas fueron sometidas a condiciones muy difíciles por parte de los vencedores, lo que provocó un resentimiento colectivo y un campo de cultivo propicio para un discurso político justiciero y nacionalista.²⁹²

²⁹¹ Es común hablar de fascismo en la actualidad de manera inexacta para referirse a grupos o partidos de naturaleza autoritaria y que buscan imponerse a través de la violencia.

²⁹² Véase Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX. 1914 – 1991*, Barcelona, Crítica, 1991.

El fascismo nunca tuvo una doctrina articulada y elaborada, pero sí un conjunto de características discursivas que lo diferenciaban de otros movimientos de la época:

1. La idealización del Estado, al cual consideraba como el constructor totalitario de la nación, expresada a través de un partido único que controla todos los ámbitos de la vida social. Esto conduce a un nacionalismo extremo, autoritario y excluyente, en donde se busca resaltar lo propio y se estigmatiza lo ajeno, cayendo en no pocas ocasiones en un etnicismo racista de tipo imperialista.

Este totalitarismo y estatismo fascista es definido por el propio Benito Mussolini en los siguientes términos:

Para el fascista, todo reside en el Estado, y nada que sea humano o espiritual existe, y tanto a menos tiene valor, fuera del Estado. En este sentido, el fascismo es totalitario, y el Estado fascista, síntesis y unidad de todos los valores, interpreta, desarrolla e incrementa toda la vida del pueblo.

(...)

No es la nación la que engendra al Estado, según afirmaba el gastado concepto naturalista que sirvió como base a la publicidad de los Estados nacionales del siglo XIX. Por el contrario, el Estado crea a la nación, dando al pueblo, consciente de su propia unidad moral, una voluntad, y, por lo tanto, una efectiva existencia. (...) Y en efecto, como voluntad ética universal, el Estado es creador del derecho.

(...)

Es fundamento de la doctrina fascista la concepción del Estado, de su esencia, de sus cometidos, de sus finalidades. Para el fascismo, el Estado es un absoluto, ante el cual individuos y grupos son relativos. Individuos y grupos son concebibles en cuanto estén en el Estado.²⁹³

2. El rechazo al comunismo soviético, al que se criticaba por ignorar la capacidad del Estado para reunir armónicamente a las clases en una sola realidad económica y

²⁹³Benito Mussolini, *La doctrina del fascismo*, libro electrónico, Kamerad, pp. 3 y 14, en: https://www.academia.edu/12128352/La_doctrina_del_fascismo (Consultado el 19 de mayo de 2022).

moral, así como su materialismo histórico. El fascismo buscaba trascenderlo mediante un sindicalismo de tipo vertical y corporativo.

3. El rechazo al liberalismo, al que se consideraba como un sistema débil que se niega a dirigir realmente al Estado, lo cual había propiciado conflictos civiles y divisiones de facción en la sociedad, debido a su errónea concepción de que el Estado simplemente debe actuar como tutela de las distintas libertades.
4. El rechazo de la democracia y del parlamentarismo, por reducir al pueblo a una mayoría aritmética y propiciar la corrupción y la confrontación política permanente al interior de una nación.
5. El rechazo al conservadurismo, ya que nunca aceptaría una revolución social como la que buscaba el fascismo para modificar las relaciones de clase existentes. Así lo dice su fundador:

Las negaciones fascistas del socialismo, de la democracia, del liberalismo, no han de inducir a creer, empero, que el fascismo entienda hacer que el mundo vuelva a ser lo que era antes de 1789, año que se indica como comienzo del siglo democrático-liberal. La doctrina fascista no ha escogido a De Maistre como profeta. El absolutismo monárquico *fue*, y así toda eclesiología. Asimismo *fueron* los privilegios feudales y la división en castas impenetrables e incommunicantes entre sí. (...) Un partido que gobierna totalitariamente a una nación constituye un hecho nuevo en la Historia. No resultan posibles referencias o comparaciones.²⁹⁴

6. El principio de una jefatura fuerte, carismática y providencial, capaz de mantener el orden y brindar seguridad y guía al pueblo.
7. Una economía mixta, en donde el Estado sea propietario de los principales medios de producción.
8. La organización paramilitar de las masas, con símbolos y coreografía que otorgan una estética propia del “hombre nuevo” que se pretende crear.

²⁹⁴ *Ídem*, p. 14. Cursivas originales.

9. Su adhesión a las vanguardias artísticas de la época, como el futurismo, lo cual dota al fascismo “de una imagen de innegable modernidad”.²⁹⁵

Respecto a las bases filosóficas y culturales del fascismo, el historiador Stanley Payne asegura que

Son un producto directo de aspectos de la Ilustración, y derivaban directamente de los aspectos modernos, seculares y prometeicos del siglo XVIII. Es probable que la divergencia esencial de las ideas fascistas respecto de determinados aspectos de la cultura moderna se halle más exactamente en el antimaterialismo del fascismo, y en la importancia que atribuía al vitalismo y al idealismo filosóficos y a la metafísica de la voluntad. La cultura fascista, al revés que la de la derecha, era secular en la mayoría de los casos, pero al contrario de la de la izquierda y hasta cierto punto la de los liberales, se basaba en el idealismo y el vitalismo y en el rechazo del determinismo económico, tanto el de Manchester como el de Marx. El objetivo del idealismo y el vitalismo metafísicos era la creación de un hombre nuevo, un nuevo estilo de cultura que lograra la excelencia tanto física como artística y que ensalzase el valor, la osadía y la superación de los límites anteriormente establecidos mediante el desarrollo de una cultura nueva y superior que comprometiese al hombre entero.²⁹⁶

No hay en el fascismo, pues, un rechazo a la modernidad ni tampoco una nostalgia conservadora o restauradora. Si bien es cierto que repudiaba el materialismo del siglo XIX, no buscaba una vuelta a los valores tradicionales occidentales previos al siglo XVIII. Y su nacionalismo y estatismo son algunos de sus vínculos modernos más nítidos.

El fascismo provenía de la izquierda, era laico, no cuestionaba la modernidad —por el contrario, era parte de ella—, buscaba superar tanto al liberalismo como al conservadurismo y además era profundamente estatista en materia económica. ¿Por qué, entonces, se le ha considerado como parte de las familias de la derecha?

Si bien es cierto que el fascismo no es parte de la derecha e incluso tiene elementos antagónicos respecto a ésta, sí hubo derechas que encontraron en el fascismo un referente y

²⁹⁵ Xavier Casals, *El fascismo. ¿Qué era? ¿Qué es?*, Barcelona, Destino, 1998, p. 21.

²⁹⁶ Stanley G. Payne, *El fascismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 17.

un aliado. Nos referimos a las derechas autoritarias europeas –y en algunos casos latinoamericanas— del período de entreguerras.

Estas derechas compartían con el fascismo un cierto nacionalismo, al ver en la propia nación un elemento que permitía conservar los rasgos característicos de la comunidad política, así como un proyecto común frente al atomismo liberal y la lucha de clases marxista.

Al incorporar a las masas obreras al Estado orgánico y corporativo, muchos vieron en el fascismo una alternativa contra la revolución roja, un proyecto de conciliación clasista de tipo organicista, en donde la representación corporativa de intereses garantizaría la cooperación, y no la lucha, entre las diferentes clases sociales. Esta representación corporativa, además, aseguraría una mejor y más eficaz personificación de las diferentes partes del cuerpo social, superando así las deficiencias del parlamentarismo de la democracia liberal, a la que se consideraba que conducía a la permanente lucha entre facciones y partidos.

El corporativismo fascista también tenía similitud con el corporativismo católico de algunos sectores derechistas, que creían que de esta forma se protegía mejor a los trabajadores ante las nuevas condiciones laborales de la sociedad industrial y se evitaba la lucha de clases.

Al ofrecer orden y seguridad, así como un mando político firme, el fascismo entroncaba con los deseos de la derecha autoritaria que desconfiaba de la democracia liberal. Por otro lado, la estética fascista también entusiasmó a cierta derecha. Así lo afirma José Javier Esparza:

El fascismo gustó a las derechas porque era políticamente eficaz y porque era estéticamente hermoso. Frente a la imagen de la horda revolucionaria, surgía la estampa geométrica de la cohorte bien alineada. Frente al puño cerrado y amenazante, la mano abierta y tendida. Frente a la masa desarrapada, la muchedumbre uniformada.²⁹⁷

Es importante mencionar, sin embargo, que fueron movimientos derechistas católicos los que encabezaron los esfuerzos antifascistas en varios países. En Italia, por ejemplo, los demócratacristianos se enfrentaron a Mussolini y gobernaron durante varias décadas después

²⁹⁷ José Javier Esparza, *En busca de la derecha (perdida)*, Barcelona, Áltera, 2010, p. 161.

de la segunda guerra mundial; en Francia, católicos conservadores como Charles De Gaulle o Robert Schuman fueron fundamentales en la liberación frente a la invasión nazi; en Alemania, fueron católicos los que organizaron el atentado contra Adolfo Hitler en julio de 1944 y la Unión Cristiano Demócrata, fundada por Konrad Adenauer, gobernó durante varias décadas tras la segunda guerra mundial y actualmente sigue siendo la primera fuerza en el país.²⁹⁸

Sobre la naturaleza ideológica del fascismo, menciona Gustavo Bueno:

Los fascismos suelen ser considerados ordinariamente por las izquierdas como movimientos de derecha, y aun de extrema derecha. Sin embargo, muchos partidos o corrientes que se consideran fascistas rechazan enérgicamente su clasificación como movimientos de derecha, así como también su clasificación como movimientos de izquierda, hasta el punto de que algunos llegan a considerar como rasgo característico constitutivo del fascismo este rechazo a la división entre derechas e izquierdas.²⁹⁹

2. El integrismo católico

El integrismo católico fue otra familia de la derecha que tuvo una fuerza considerable en el mundo occidental hasta antes del Concilio Vaticano II. Sus posiciones se asemejan con las del conservadurismo, radicalizando en clave religiosa varios de sus postulados, al defender la integridad de la tradición y rechazar a la modernidad en lo general y al orden político liberal en lo particular.

En sus orígenes, los sectores integristas de la Iglesia católica se oponían las tesis del modernismo, inspirados en el *Syllabus* de errores del mundo moderno que publicó el papa Pío IX en 1864, y en donde se condenan, entre otros, el panteísmo, el naturalismo, el

²⁹⁸ Véase Enrique San Miguel Pérez, *El siglo de la Democracia Cristiana*, Madrid, Dykinson, 2006, 238 pp.

²⁹⁹ Gustavo Bueno, *El mito de la derecha*, Madrid, Temas de Hoy, 2008, p. 289.

racionalismo, el indiferentismo religioso, el socialismo, el comunismo, la masonería y el liberalismo.³⁰⁰

En su vertiente política, el integrismo católico tiene un antecedente importante en España a finales del siglo XIX, cuando un sector del carlismo fundó el Partido Integrista, encabezado por Ramón Nocedal (1842-1907), escritor y político católico y tradicionalista. Sus seguidores buscaban preservar la integridad del catolicismo en la política, en contraposición con los católicos que aceptaban el sistema democrático y liberal, a quienes descalificaban por modernistas. Pronto surgieron expresiones similares en prácticamente todos los países de mayoría católica.

El integrismo católico pretendía retornar a la antigua idea de la Cristiandad, entendida como un conjunto de pueblos que viven públicamente de acuerdo con las leyes del Evangelio, como “la estructuración de todas las relaciones humanas, de todas las instituciones humanas y del propio Estado, según la doctrina de la Iglesia”.³⁰¹ Para ello es indispensable un Estado confesional católico, que haga suyo el magisterio de la Iglesia. Uno de los principales teóricos del integrismo católico, el sacerdote argentino Julio Meinvielle (1905-1973), lo dice así:

Cuando las naciones, en su vida interna y en sus mutuas relaciones, se conformen con las enseñanzas del Romano Pontífice y, en la economía, en la política, en la moral, no legislen sino de acuerdo a su sagrado Magisterio, tendremos un concierto de pueblos cristianos, o sea una Cristiandad.³⁰²

Desde la filosofía de la historia que comparten los integristas, esta Cristiandad ha estado amenazada por una permanente revolución anticristiana que ha presentado diversas caras a lo largo de la historia: la reforma protestante en el siglo XVI, la revolución francesa en el siglo XIX o la revolución rusa en el siglo XX. Frente a esta revolución, se debe propiciar una contrarrevolución que restaure la *Ciudad Católica* y reordene todas las cosas hacia el reinado social de Cristo:

³⁰⁰ Véase https://fundacionspeiro.org/downloads/magazines/docs/pdfs/4964_syllabus-1.pdf (consultado el 19 de mayo de 2022).

³⁰¹ Plinio Correa de Oliveira, *Revolución y Contra-Revolución*, Perú, Tradición y Acción por un Perú Mayor, 2005, pp. 64 y 65.

³⁰² Julio Meinvielle, *Hacia la Cristiandad*, Buenos Aires, Adsum, 1940, p. 15.

La Revolución Anticristiana es esencialmente destructiva. Y para destruir, divide. Divide primeramente a los pueblos como pueblos de la Iglesia de Cristo. Cumplida la primera Revolución de la Reforma, se rompe la Cristiandad y aparecen los nacionalismos. Se rompe la unidad religiosa y aparecen las rivalidades de secta. Se rompe la unidad del hombre cristiano y aparecen los humanismos. Se separa la política de la religión y la filosofía de la teología. El hombre queda desgarrado.³⁰³

El francés Jean Ousset (1914-1994) es quizá el pensador católico tradicionalista e integrista más destacado del siglo XX. Su libro *Para que Él reine* contiene los elementos esenciales del catolicismo político. En él expresa de forma clara y vehemente la necesidad de restaurar todas las cosas en Cristo:

Porque o la Iglesia da su sentido a la sociedad, o esta sociedad se ordenará en contra de ella. La neutralidad aquí es imposible, porque sería escandaloso permanecer neutral cuando se trata de la salvación eterna del género humano y del fin último del universo. Ningún alma lúcidamente cristiana puede enfrentarse sin estremecerse con semejante perspectiva.

(...)

Es lógico que la espada temporal esté sometida a la espada espiritual... Así lo ha sido y lo será siempre. Dicho en otros términos: ES IMPOSIBLE QUE UNA DOCTRINA NO REINE SOBRE EL ESTADO. CUANDO NO ES LA DOCTRINA DE LA VERDAD, SERÁ UNA DOCTRINA DEL ERROR. Así lo exige el orden de las cosas. Exige que la fuerza obedezca al espíritu, y, de hecho, obedece siempre a un espíritu: espíritu de verdad o espíritu de demencia.³⁰⁴

La acción política de los católicos, en consecuencia, debe ser contrarrevolucionaria y restauradora respecto a la devastación social y política que han traído consigo la modernidad y la revolución anticristiana. El reinado de Cristo, que no depende de este mundo pero sí se impone sobre el mundo, no solamente incluye a los hombres en lo individual, sino también a los Estados, quienes deben acomodarse a las leyes de Dios y rendirle culto.³⁰⁵ Por lo tanto, el integrismo reprocha enérgicamente a los católicos que participan en iniciativas vinculadas con el socialismo o el comunismo, como es la teología de la liberación y el progresismo

³⁰³ Julio Meinvielle, *El comunismo en la revolución anticristiana*, Buenos Aires, Cruz y Fierro, 1974, p. 94.

³⁰⁴ Jean Ousset, *Para que Él reine. Catolicismo y política. Por un orden social cristiano*, Madrid, Speiro, 1972, p. 26. Mayúsculas originales.

³⁰⁵ Estanislao Cantero, “¿Existe una doctrina política católica?”, en Varios, *Los católicos y la acción política*, Madrid, Speiro, 1982, p. 47.

religioso, pero también a quienes, como la Democracia Cristiana, optan por una estrategia de contemporización con el mundo moderno y con el liberalismo político. Algunos, incluso, consideraron a los partidos democratacristianos como parte de una estrategia marxista para infiltrar el mundo católico.³⁰⁶

Frente a la democracia liberal, el integrismo proponía la democracia *orgánica* de tipo corporativo, en donde la representación la ejercieran los llamados “cuerpos intermedios” de la sociedad, así como aquellas instituciones consideradas como naturales: la familia, el municipio o el sindicato.³⁰⁷ El organicismo corporativo consideraba que de esta forma reinaría la armonía en la sociedad, en lugar de la disputa entre clases sociales, como en el marxismo, o entre partidos políticos, como en el liberalismo.

El integrismo católico ejerció una influencia importante en los partidos y movimientos de derecha durante el siglo XX. Hubo algunos muy sobresalientes, como:

- La *Acción Francesa* de Charles Maurras, un agnóstico que, sin embargo, promovía un nacionalismo integral de signo católico al considerar que esta religión era parte esencial de la nación francesa. Este movimiento, que tuvo enorme influencia en Francia durante la primera mitad del siglo pasado, estaba inspirado en las ideas de los pensadores conservadores Joseph de Maistre y Louis de Bonald.³⁰⁸
- La *Cité Catholique*, fundada en 1946 por el mencionado Jean Ousset y heredera en buena medida de la anterior, que se constituyó como un grupo intelectual de primer nivel con células en varios países europeos y de América Latina. En España ha tenido activos seguidores que, hasta el día de hoy, siguen editando la revista *Verbo*.³⁰⁹

³⁰⁶ Véase Federico Mügggenburg, *La cruz, ¿un ariete subversivo?*, México, Ser, 1970.

³⁰⁷ Véase Michel Creuzet, *Los cuerpos intermedios*, Madrid, Speiro, 1964.

³⁰⁸ Véase Charles Maurras, *Mis ideas políticas*, Buenos Aires, Huemul, 1962.

³⁰⁹ Véase Estanislao Cantero, “Catolicismo y política: Jean Ousset, maestro católico de la contrarrevolución católica”, en *Verbo*, Madrid, Speiro, 1994, vol. 325 – 326, pp. 465 – 478.

- El carlismo (o tradicionalismo) español, que tuvo una gran fuerza en las regiones de Navarra, País Vasco y Cataluña y fue determinante en el éxito del alzamiento nacional del general Francisco Franco en julio de 1936, en cuyo largo gobierno después participó.³¹⁰
- El sinarquismo mexicano, fundado en 1937 y cuyo principal líder fue Salvador Abascal Infante.³¹¹ El sinarquismo era hispanista y, en consecuencia, veía en Estados Unidos el causante de buena parte de las desgracias del país, junto con la masonería. Era también profundamente católico y socialmente conservador. Repudiaba la lucha de clases marxista y buscaba sustituirla por una economía al servicio del bien común y la justicia social. Utilizaba la estética propia de los movimientos autoritarios de la época, con marchas, himnos, uniformes y desfiles. Deploraba el orden liberal y a los partidos políticos, a los que consideraba causantes de divisiones, razón por la cual el sinarquismo se consideraba un movimiento de unión y salvación que aspiraba a la construcción de un Estado orgánico. Exaltaba la vida ascética, la sobriedad, el misticismo, la disciplina y el sacrificio.³¹²

El sinarquismo congregó y movilizó a cientos de miles de antiguos cristeros y campesinos de la zona del Bajío durante los años treinta y cuarenta (el gran estudioso del sinarquismo, Jean Meyer, asegura que tuvo medio millón de militantes entre 1940 y 1941³¹³) y fundó la colonia María Auxiliadora en Baja California Sur, la cual buscaba ser una especie de experimento piloto de un orden social, político y económico íntegramente católico.³¹⁴

- El movimiento “Tradición, Familia, Propiedad”, fundado en 1960 en Brasil por Plinio Correa de Oliveira, y que tuvo una relevancia considerable en los años sesenta, para

³¹⁰ Véase Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1953.

³¹¹ Para profundizar en la vida y obra de Salvador Abascal Infante, véase Rodrigo Ruiz Velasco Barba, *Salvador Abascal. El mexicano que desafió a la Revolución*, México, Rosa María Porrúa, 2014.

³¹² Véase Jean Meyer, *El sinarquismo ¿un fascismo mexicano?*, México, Joaquín Mortiz, 1979.

³¹³ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia. 1937-1947*, México, Tusquets, 2003, p. 24.

³¹⁴ Véase Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*, México, Tradición, 1980.

después expandirse, con fuerza desigual, por varios países de América del Sur. Este movimiento, a su vez, era heredero del *Integralismo*, fundado en 1932 y de tipo paramilitar y contrarrevolucionario.³¹⁵

Sin embargo, después del Concilio Vaticano II, el integrismo católico evolucionó hacia posiciones cercanas al humanismo cristiano e incluso hacia la democracia cristiana que antes rechazaba.³¹⁶ Esto fue debido a que, tras el Concilio, la Iglesia aceptó oficialmente la libertad religiosa y dejó de buscar la confesionalidad católica de los Estados, en un afán por tener mayor autonomía y evitar la identificación del catolicismo con un régimen político determinado. Dice el historiador Feliciano Montero:

El Concilio planteó abiertamente un cuestionamiento de la tradicional relación de identidad entre los valores católicos y los conservadores. Era la culminación de un proceso, eminentemente “social” más que liberal, en la tradición de la llamada “doctrina social de la Iglesia”, pero que ahora alcanzaba una formulación más clara y definida; sancionando la doctrina y el programa de las democracias cristianas, y a la vez posibilitando su cuestionamiento y desbordamiento mediante la apelación al principio de la “autonomía de lo temporal”; un principio fundamental que cuestionaba la existencia de una sola fórmula doctrinal y política cristiana, y por tanto legitimaba la existencia de un pluralismo extenso en el interior de las Iglesias.³¹⁷

Hubo algunos, sin embargo, que rechazaron estos cambios y simpatizaron con las posiciones del obispo cismático Marcel Lefebvre, el cual fundó en 1970 la Hermandad Sacerdotal San Pío X, que hoy en día cuenta con 1121 miembros y presencia en 72 países.³¹⁸ Este grupo, sin embargo, ha permanecido en el ámbito estrictamente religioso y no ha tenido incidencia política relevante.

³¹⁵ Véase Correa de Oliveira, *Op. Cit.*

³¹⁶ Esto fue muy claro en Chile, donde el actual Partido Demócrata Cristiano tuvo su origen en la Falange Nacional, un movimiento integrista católico creado en los años treinta del siglo XX, con una estética semejante a la del fascismo italiano o el falangismo español. Véase José Díaz Nieva, *Chile: de la Falange Nacional a la Democracia Cristiana*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.

³¹⁷ Feliciano Montero, “Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo”, en *Historia y Política*, Madrid, julio – diciembre 2007, p. 118.

³¹⁸ Para profundizar en la vida y obra de este singular personaje, véase Bernard Tissier de Mallerais, *Marcel Lefebvre. La biografía*, Madrid, Actas, 2012.

3. La *Nouvelle Droite* francesa

En medio del clima intelectual que estremecía a la Francia de los años sesenta del siglo XX, emergió un movimiento excéntrico que tuvo cierto eco en círculos políticos y filosóficos de Europa. Nos referimos a la *Nouvelle Droite* –“Nueva Derecha”–, fundada por el filósofo y escritor Alain de Benoist (1943).

En 1969 Benoist creó el Grupo de Investigación y Estudios para la Civilización Europea (GRECE, por sus siglas en francés)³¹⁹, del cual surgió la mencionada *Nueva Derecha*. Inspirado en Antonio Gramsci, Benoist estaba convencido de la necesidad de generar y difundir una contracultura que disputara la hegemonía intelectual a la izquierda marxista, pero que al mismo tiempo supusiera algo completamente nuevo respecto de la derecha tradicional.

En palabras del propio Benoist, esta nueva derecha es

La actitud que consiste en considerar la *diversidad* del mundo y, por consiguiente, las desigualdades *relativas* que necesariamente produce, como un bien, y la homogeneización progresiva de ese mundo, preconizada y llevada a cabo por el discurso bimilenario de la ideología igualitaria, como un mal. Llamo de *derecha* a las doctrinas que consideran que las desigualdades relativas a la existencia motivan *relaciones de fuerza* cuyo producto es el *devenir histórico*, y que estiman que *la historia debe continuar*.³²⁰

Esta defensa de la diversidad lleva a Benoist a proponer el antiigualitarismo, que implica juzgar al ser humano no de forma ontológica por su presencia en el mundo sino por su valor, el cual se deriva de su propia actividad personal y a las características específicas de las comunidades en las que se desenvuelve. Este rechazo al igualitarismo debe conducir al etnodiferencialismo, concepto con el que Benoist se refiere a la valoración de la diversidad étnica de la especie humana y la preservación de sus diferencias.

³¹⁹ No es casualidad que el acrónimo de este grupo sea GRECE, que es el nombre en francés de Grecia, cuya antigüedad defienden y promueven sus integrantes y seguidores.

³²⁰ Alain de Benoist, *La nueva derecha. Una respuesta clara, profunda e inteligente*, Barcelona, Planeta, 1979, p. 46. Cursivas originales.

El enemigo a vencer de esta nueva derecha no será el comunismo, sino toda la ideología igualitarista, tanto religiosa como laica, que ha florecido en Europa desde hace dos mil años y que tuvo en la revolución francesa de 1789 y después en el marxismo y sus derivados solamente unas etapas adicionales. En este sentido, Benoist y sus seguidores rechazan la modernidad ilustrada, pero también la tradición judeocristiana, cuyo monoteísmo conduce inexorablemente al totalitarismo. Frente a ellos, reivindica el paganismo europeo precristiano, cuya característica era la diversidad y la libertad; se lamenta de que con la imposición del cristianismo se terminara la variedad de etnias, identidades y éticas que existían en Europa.

En el “paganismo”, los dioses están hechos a imagen del hombre. Su diversidad es la proyección idealizada, armoniosa, de la variedad de los hombres, el reconocimiento y *consagración* de esta diversidad. Los pueblos son diferentes, los dioses también, y no se excluyen unos a otros. (...) El politeísmo exalta la forma, la belleza, y sus frutos son el arte, la libre reflexión, la tolerancia. La misma idea de libertad es invención europea.

(...)

El monoteísmo es cosa muy distinta. Implica la devaluación del Otro en beneficio del totalmente Otro. (...) Donde el politeísmo instituye una diversidad funcional en las relaciones, el monoteísmo consagra el carácter único de la relación entre el Creador y su criatura. (..) El monoteísmo plantea como principio el exclusivismo de un dios con respecto a los otros, de una verdad que rechaza todas las demás opiniones como errores absolutos.³²¹

Benoist considera que los totalitarismos modernos simplemente son una nueva versión profana y laica del monoteísmo religioso, en el cual la intolerancia es una de sus principales características.

Para Benoist y sus seguidores, lo específico del hombre es ser un ser de cultura, es decir, en el hombre la cultura prima sobre la naturaleza y la historia sobre la biología, debido al carácter perpetuamente innovador del ser humano, que es capaz de fabricar la historia como sentido e intercambio simbólico.³²²

³²¹ *Ídem*, pp. 145 y 146. Cursivas originales.

³²² *Ídem*, pp. 18 y 19.

Esta “Nueva Derecha” busca mantener las identidades originarias de los pueblos, por lo que se opone fuertemente al proceso de la globalización y también al multiculturalismo y, en consecuencia, a la migración. Estados Unidos es un adversario natural al ser el principal agente homogeneizador en el mundo. Durante la guerra fría, Benoist propuso una alianza de Europa con los países del Tercer Mundo a fin de salir de la dicotomía entre el modelo soviético y el modelo norteamericano.

Benoist rechazaba el materialismo del socialismo, pero también el economicismo del liberalismo. Ambos parten de presupuestos antropológicos semejantes, entre ellos el optimismo y el racionalismo.³²³

La *Nouvelle Droite* no ha sido propiamente un movimiento político sino cultural. El propio Benoist ha afirmado que su meta es poner fin a la hegemonía cultural imperante en Europa desde mediados del siglo XX y presentar una propuesta alternativa. Ha editado diversos libros y revistas, fundamentalmente en Francia y en España.

Meses antes de que iniciara el nuevo siglo, Benoist publicó, junto con el periodista Charles Champetier, el *Manifiesto de la nueva derecha del año 2000*, en el que se hacía una crítica al liberalismo y la mercantilización del mundo, se rechazaba el individualismo, se proponía una concepción organicista y comunitaria de la sociedad, se valoraba las identidades colectivas arraigadas y se defendía su derecho a la diferencia, se rechazaba el igualitarismo y los monoteísmos de los que surgió, se promovía un modelo federal para Europa a fin de superar la forma del Estado nación, y se reiteraba que el poder absoluto de Estados Unidos era el enemigo principal de los pueblos.³²⁴

Como puede verse, la familia de la *Nouvelle Droite* muy poco tiene que ver con las otras derechas. Su inclusión en esta categoría corresponde, primeramente, a que sus seguidores y

³²³ *Ídem*, p. 67.

³²⁴ Tomado de Jean-Ives Camus y Nicolas Lebourg, *Las extremas derechas en Europa. Nacionalismo, populismo y xenofobia*, Madrid, Clave intelectual, 2020, p. 148.

su propio fundador, Alain de Benoist, utilizaron el término “derecha” para otorgarse una identidad ideológica, pero dejando muy claro que pretendían ser algo completamente nuevo. Por otro lado, esta autodenominada “Nueva Derecha” compartía con la vieja derecha conservadora una impugnación total al proceso de la modernidad por considerar que destruía los lazos comunitarios, desacralizaba a los pueblos y masificaba al ser humano mediante la universalización de los medios de producción.

También en su rechazo al igualitarismo se asemeja la *Nouvelle Droite* a la derecha conservadora, pero se diferencia de ésta en su aversión radical al cristianismo. Su énfasis en las identidades culturales, así como su paganismo, traducido en ciertos símbolos y formas, la acerca al fascismo, si bien es cierto que se diferencia de éste en la defensa de la diversidad y su rechazo al estatismo. En todo caso, aunque su relevancia intelectual en Europa central y del sur es minoritaria, su influencia no puede ser desdeñada. Su líder, Alain de Benoist, sigue siendo un intelectual reconocido en algunos ambientes de Francia y otras partes de Europa; se ha considerado que algunas de sus ideas han incidido en los programas del Frente Nacional, partido político fundado por Jean-Marie Le Pen y actualmente encabezado por su hija Marine.³²⁵

4. El neoconservadurismo o los *neocons*

El neoconservadurismo es una corriente de pensamiento nacida en Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX y que fue fundamental en la renovación de la derecha de aquel país, extendiendo su influencia a otras naciones, entre otras razones por su énfasis en la política exterior y las relaciones internacionales. El neoconservadurismo buscaba convertirse

³²⁵ Véase Guillermo Fernández Vázquez, “Frente Nacional: un anti-liberalismo clásico en nombre de la libertad”, en *DeSignis*, Federación Latinoamericana de Semiótica, vol. 31, 2019, pp. 111 – 126, y Julio Cortés Morales, “De la Nueva Derecha al éxito de Reagrupación Nacional”, en <https://www.elciudadano.com/academia-ciudadana/de-la-nueva-derecha-al-exito-de-agrupacion-nacional/04/20/> (Consultado el 15 de junio de 2022).

en una alternativa no solamente política sino también intelectual al consenso socialdemócrata posterior a la segunda guerra mundial.

Los orígenes del neoconservadurismo –cuyos seguidores han sido llamados popularmente como *neocons*— tienen que ver con una suerte de reacción a la transformación cultural que se produjo en el mundo occidental a partir de los movimientos de 1968, especialmente el “Mayo francés”. Estos cambios culturales implicaron, entre otras cosas, la liberación sexual, el aumento en el consumo de drogas, los estudiantes como foco de subversión, el ecologismo y el pacifismo.

Uno de los primeros en hacer frente a las nuevas tendencias fue el periodista estadounidense Irving Kristol (1920-2009). Kristol provenía del entorno del Partido Demócrata, pero a finales de los años sesenta comienza a simpatizar con las ideas republicanas al convencerse de que el gran estado del bienestar patrocinado por el presidente Lyndon B. Johnson ya no era sostenible, y que las políticas culturales de los demócratas estaban ocasionando una revolución contraria a los valores tradicionales de los norteamericanos. El capitalismo burgués, emblema de una sociedad libre, debería ir acompañado de valores morales y religiosos que impidieran su degeneración en un malestar espiritual que amenazara a la sociedad. Para ello era indispensable entablar batallas culturales contra el progresismo sesentero a través de los medios de comunicación y los centros de pensamiento.³²⁶

Este neoconservadurismo –llamado así porque algunos de sus primeros líderes, como el mencionado Kristol, provenían de la izquierda y eran, por lo tanto, conservadores *nuevos*— promoverá un reajuste en el Estado del bienestar, mediante una fuerte reducción del gasto público y de los impuestos que lo sostenían; consideraba que la política asistencialista socialdemócrata iba en contra de los valores de esfuerzo y mérito. Retomará a autores como Friedrich Hayek, Robert Nozic o Milton Friedman para elaborar una teoría económica alternativa al keynesianismo en crisis.

³²⁶ Las ideas de Irving Kristol están sintetizadas en su libro *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1999.

En términos culturales, el neoconservadurismo colocará el acento en los valores morales y religiosos del cristianismo, sobre todo en sus variantes protestantes. Esto debido a que en los años sesenta los católicos seguían votando mayoritariamente al Partido Demócrata, algo que empezó a cambiar décadas después.³²⁷ Estos valores son necesarios para que el capitalismo pueda triunfar, al reivindicar las virtudes de la austeridad, el ahorro y el trabajo. Y en materia de política exterior, el neoconservadurismo buscará recuperar la hegemonía de los Estados Unidos frente al totalitarismo comunista de la Unión Soviética, con el fin de llevar a todo el mundo la libertad y la democracia.

Con estas ideas, difundidas mediante un sinnúmero de publicaciones y medios de comunicación afines, los neoconservadores buscaban construir un nuevo relato cultural que hiciera frente al progresismo demócrata.

La llegada a la presidencia de Ronald Reagan en 1981 supuso un gran triunfo para los llamados *neocons*, y la caída del comunismo en 1989 parecía confirmar la bondad intrínseca de sus ideas. Todo indicaba que el capitalismo liberal había obtenido una victoria cultural definitiva.³²⁸

Sin embargo, los atentados contra las Torres Gemelas de Nueva York, ocurridos el 11 de septiembre de 2001, demostrarán que el ansiado “final de la historia” preconizado por Francis Fukuyama no era tal. Nuevamente los Estados Unidos estaban amenazados y debían mostrar fortaleza frente a lo que el entonces presidente George W. Bush denominó “el imperio del mal”.

Aquella coyuntura rearmó política e intelectualmente al neoconservadurismo, que ahora tendría en el fundamentalismo islámico y el terrorismo yihadista un nuevo enemigo al cual

³²⁷ Véase José María Marco, *La nueva revolución americana. Por qué la derecha crece en Estados Unidos y por qué los europeos no lo entienden*, Madrid, Ciudadela, 2007. Por otro lado, algunos *neocons* consideran que la Iglesia católica, en particular desde que la encabeza el papa Francisco, no ha sido lo suficientemente combativa contra el progresismo y contra la izquierda.

³²⁸ Véase Francis Fukuyama, *¿El fin de la historia? Y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2015.

combatir. Se creó la llamada “doctrina Bush”, que el académico español José María Marco explica de la siguiente forma:

No establece diferencia alguna entre grupos terroristas y estados que los patrocinan. Amenaza a los países que forman el Eje del Mal y a algunos otros, como Siria y Libia. Autoriza, invocando el derecho a la autodefensa, las acciones de prevención, o simple y llanamente, la guerra preventiva. Cuando se conozca que un gobierno patrocina o alienta ataques terroristas contra Estados Unidos, en particular con armas de destrucción masiva cuyo potencial peligro dejó bien claro el 11-S, Estados Unidos tiene derecho a invadir ese país para evitarlos.³²⁹

Bajo estas premisas, Estados Unidos invadió Afganistán en 2001 e Irak en 2003, con el apoyo de una coalición internacional de la que también formaban parte el Reino Unido, España y Portugal.

España fue, precisamente, otro de los países donde el pensamiento *neocon* tuvo un importante desarrollo intelectual y político durante el gobierno de José María Aznar, entre 1996 y 2004. Uno de sus principales promotores, Ignacio Cosidó, lo resume de esta forma:

1. La democracia tiene una validez universal y su pervivencia depende de la capacidad de los países democráticos para expandir la libertad en todo el mundo.
2. Los valores de verdad, justicia y respeto a la dignidad humana que han fundado la civilización occidental son moralmente superiores.
3. La libertad está actualmente amenazada por el terrorismo yihadista que busca destruir nuestra civilización.
4. Europa padece una profunda crisis como consecuencia del relativismo moral que la invade, de la pérdida de los valores esenciales que la han forjado a lo largo de la historia y de su incapacidad para hacer frente a sus enemigos.³³⁰

³²⁹ José María Marco, *Op. Cit.*, p. 375.

³³⁰ Luis de Castro Redondo, “Los neocons españoles: sus ideas y su influencia en la política exterior de José María Aznar. Un pensamiento vicario”, en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 16, 2021, p. 408.

El neoconservadurismo tomó elementos del liberalismo, sobre todo en materia económica, en donde hizo suyos a autores como los mencionados Hayek, Nozick o Friedman. Este renovado liberalismo económico tuvo éxito en el contexto del agotamiento del Estado del bienestar tras la crisis económica de los setenta. Pero también buscó actualizar planteamientos conservadores de autores anglosajones, como Roger Scruton o Russel Kirk, estudiados en el segundo capítulo de esta tesis. Quizá su parte novedosa sea su énfasis en la política exterior, en donde promueven un unilateralismo activo en defensa de lo que los *neocons* entienden como los valores occidentales, la libertad y la democracia.

5. La *derecha popular* o el populismo de derecha

En los últimos años ha emergido el populismo como una forma específica de hacer política, más que como una ideología o sistema de pensamiento. En este sentido, han existido expresiones populistas tanto en la izquierda como en la derecha. Normalmente, la palabra *populismo* ha adquirido una connotación peyorativa en el argot político y se utiliza con frecuencia como un adjetivo descalificativo; en este apartado la utilizaremos con fines descriptivos y sin consideraciones valorativas ni axiológicas.

Es importante advertir, antes de continuar, que el populismo de derecha o la también llamada *derecha popular* es un fenómeno relativamente reciente, de ahí que sea prematuro poder hacer un análisis a profundidad del mismo.

Generalmente el populismo ha estado asociado a personajes, partidos y gobiernos cercanos a la izquierda. Hay, sin embargo, indicios claros que muestran que actitudes populistas están presentes entre lo que también se ha estado denominando “nueva derecha” en el mundo, por lo que trataremos de hacer una aproximación al fenómeno.³³¹

³³¹ No confundir con la *Nouvelle Droite* de la que hablamos líneas arriba.

Conviene empezar por definir el populismo, señalando que su significado ha ido variando con el paso del tiempo y que no existe, por lo tanto, un pleno consenso académico en torno a qué es o qué no es. Bobbio, Matteucci y Pasquino, en su *Diccionario de Política*, definen como populistas “aquellas fórmulas políticas por las cuales el pueblo, considerado como conjunto social homogéneo y como depositario exclusivo de valores positivos, específicos y permanentes, es fuente principal de inspiración y objeto constante de referencia”.³³²

El populismo estuvo asociado durante el siglo XX a personajes como el mexicano Lázaro Cárdenas, el argentino Juan Domingo Perón o el brasileño Getulio Vargas. Empero, en los primeros años del siglo XXI ha surgido un nuevo populismo en América Latina, Estados Unidos y Europa, vinculado a personajes como Hugo Chávez, Nicolás Maduro, Rafael Correa, Evo Morales, Andrés Manuel López Obrador, Donald Trump, Jair Bolsonaro o Viktor Orbán, por hablar solamente de aquellos que han llegado al poder en sus respectivos países.

Uno de los principales teóricos de este nuevo populismo es el filósofo argentino Ernesto Laclau (1935-2014). En su obra *La razón populista*, Laclau afirma que existe una brecha entre el poder y el lugar donde se configuran cadenas de nuevas demandas sociales insatisfechas que crean equivalencias que pasan a construir una demanda más amplia: el pueblo como actor colectivo. El populismo significa la construcción del pueblo como identidad social, es decir, la cristalización de ciertos símbolos que configuran la expresión colectiva contra quienes detentan el poder. De esta forma, el populismo no solamente representa, como hizo la izquierda tradicional, a un solo actor colectivo que era la clase obrera, sino a nuevos actores colectivos que se han creado en torno a demandas, dando origen a un antagonismo entre “nosotros” y “ellos”, es decir, entre el pueblo y la oligarquía. La lucha ya no es entre clases sociales, sino contra las élites oligarcas que detentan el poder en contra del pueblo. El líder se vuelve preponderante, toda vez que este actor colectivo, el *pueblo*, ha sido marginado del

³³² Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de Política*, Tomo Dos, México, Siglo Veintiuno, segunda edición, 2013, p. 1247

sistema político por las élites, por lo que se requiere una voz potente que incorpore a las masas a la arena política.³³³

El politólogo Jan-Werner Müller menciona algunas características del populismo:³³⁴

1. Antielitismo: El pueblo está totalmente unido en contra de las élites corruptas y las oligarquías.
2. Antipluralismo: Los populistas aseguran que solamente ellos son los que representan al pueblo real y verdadero. Sus rivales son “enemigos del pueblo”.
3. Moralismo: Los rivales políticos de los populistas son, a los ojos de éstos, parte de una élite corrupta e inmoral. El pueblo, en cambio, es moralmente puro y bueno.
4. Desprecio institucional: Las instituciones pueden producir resultados equivocados o incluso moralmente incorrectos, por lo que deben buscarse mecanismos que convoquen directamente al pueblo, como los referendos o plebiscitos.
5. Liderazgo carismático: El líder populista discierne correctamente lo que piensa el pueblo y tiene una identificación y conexión directa con él, sin intermediarios institucionales.

El intelectual español José María Lassalle asegura que el populismo es el rechazo a la racionalidad instrumental de la modernidad ilustrada y su reemplazo por la política de la emoción y los sentimientos:

El populismo (...) no es una ideología, sino una negativa emocional a seguir callado frente a un estado de cosas que ve falso y artificial. Un giro hacia la épica y los sentimientos que rechazan que la democracia tenga una base racional si quiere definirse como tal. Nuestro siglo XXI nos ha devuelto la resaca de un romanticismo político que abre trincheras de

³³³ Véase Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

³³⁴ Jan-Werner Müller, *¿Qué es el populismo?*, México, Grano de Sal, 2017.

malestar desde las que combatir el miedo que provoca un mundo que no tiene explicación y que proyecta por doquier decepción, fanatismo, egoísmo y violencia.³³⁵

De esta forma, el populismo no es exclusivo de la izquierda ni de la derecha, sino que es una forma de hacer política y apelar a los ciudadanos que puede estar presente tanto en la izquierda como en la derecha.

El politólogo argentino Agustín Laje, uno de los ideólogos de esta nueva derecha *popular*, asume plenamente los planteamientos de Laclau y acepta la lógica populista como una herramienta valiosa para la derecha. Frente a una izquierda que se ha olvidado de la democracia, que no tiene contacto con la realidad y solamente apela a las minorías y a las políticas de identidad, la derecha debe buscar las causas populares, construir al pueblo discursivamente, generar una épica y representar a los ciudadanos de a pie. Dice Laje:

Nos vendieron que el populismo era una cosa terrible (...). El populismo es básicamente el arte de gobernar apelando a un sujeto relativamente indeterminado que se hace llamar pueblo, y que se le construye política y discursivamente como pueblo en función de otro que hace las veces de adversario o enemigo. (...) Hoy se ha configurado un sistema distinto que no es el gobierno del pueblo, no es la democracia. Hoy quien está gobernando es una oligarquía, un gobierno de minorías que simplemente tienen poder mediático.³³⁶

En similares términos se expresa Miguel Ángel Quintana Paz, filósofo y uno de los principales teóricos de la derecha popular en España. Al descartar la sinonimia entre populismo y demagogia, Quintana se pregunta si la democracia puede funcionar entre seres que únicamente fueran racionales y no también emocionales, para después reivindicar abiertamente “un populismo de derechas”:

En efecto, ¿qué nos queda ante las nefastas élites mundiales que nos han tocado en estos inicios del siglo XXI? Esas que se preocupan más de que usemos los pronombres correctos que de las menguantes clases medias. ¿Qué nos queda frente a su descomunal poder político y económico, un Leviatán como jamás se vio?

Nos queda solo la posibilidad de unirnos: y a eso que, unido, hace más difícil el ser vencido, es a lo que llamamos pueblo. (...) El mismo pueblo que puede poner trabas en

³³⁵ José María Lassalle, *Contra el populismo. Cartografía de un totalitarismo posmoderno*, Barcelona, Debate, 2017, p. 24.

³³⁶ Agustín Laje, “¿Populismo de derecha?” en: <https://www.youtube.com/watch?v=8fxBW1NzycA> (consultado el 30 de mayo de 2022).

su nación a megacorporaciones hoy mayores que muchos Estados; el mismo pueblo que puede deponer a sus gobernantes inicuos y sustituirlos por otros; el mismo pueblo que sabe reivindicar su civilización milenaria ante la última ocurrencia (por ejemplo, antinavideña) de cualquier burócrata o ricachón.

Si apoyar a ese pueblo en vez de a Google o Microsoft es populista, seamos pues populistas. Si apoyarlo es poco racional, seamos lo que ellos llaman irracionales. Si el populismo es “dar soluciones simples a problemas complejos”, seamos simples, pero también resolutivos. Porque el verdadero antónimo de populista no es, por mucho que nos digan, ni “racional”, ni “sofisticado”, ni “demócrata”. El auténtico opuesto de “populista” es mucho más simple: elitista. Arriba o abajo. Ellos o nosotros.

Con la élite o con el pueblo: esa es la partida que hoy se juega.³³⁷

Como puede verse, hay en la derecha popular un fuerte componente antielitista, al considerar que desde organismos supranacionales se han impuesto políticas e incluso modelos de comportamiento que son por completamente ajenos a la gente común.

Esta derecha popular está convencida de que mucha de la agenda progresista que se ha promovido en los últimos años, relacionada con temas de bioética, feminismo, antropología y estructura familiar, es ajena a las necesidades reales de los ciudadanos e incluso al sentido común. En este aspecto, la derecha popular tiene un fuerte componente conservador, pero lo que quizá la hace diferente al conservadurismo clásico, es que ha decidido confrontar, sin demasiado rebuscamiento intelectual, al discurso izquierdista y progresista que considera hegemónico. Para estos fines, al populismo de derecha le es útil la polarización y la división “ellos-nosotros” que se comentaba líneas arriba.

El filósofo español Ricardo Dudda insinúa que el populismo de derecha, materializado en líderes como Donald Trump, Jair Bolsonaro, Matteo Salvini o Viktor Orbán, ha sido una reacción frente a la corrección política y su lenguaje elitista ajeno al pueblo.

Son espontáneos, políticamente incorrectos, no dicen lo que se supone que tienen que decir y se ríen de las formas de la política convencional. Han llegado para acabar con la dictadura de la corrección política, el lenguaje que utilizan las élites para ocultar la verdad al pueblo. A través de la incorrección política, estos líderes destapan con verdades incómodas el vodevil de la política institucional, las élites y el *establishment*.

³³⁷ Miguel Ángel Quintana Paz, “En defensa del populismo”, en *The Objective*, 26 de mayo de 2022, en <https://theobjective.com/elsubjetivo/opinion/2022-05-26/defensa-populismo/> (consultado el 1 de junio de 2022).

(...)

El populista incorrecto se vende como alguien poco sofisticado que simplemente expone cosas de “sentido común”. Defiende a la “mayoría silenciosa” que ostenta sentido común, unos valores naturales, obvios e inmutables que los políticos han olvidado en su búsqueda del poder. Al defender el sentido común no defiende una preferencia, una decisión individual, sino algo en cierto modo impersonal, objetivo, innegociable.³³⁸

El populismo de derecha se subleva frente a lo que considera el intento de superioridad moral de la izquierda y la tiranía de la corrección política, fundamentada en una suerte de mezcla de marxismo cultural, ideología de género y políticas de identidad, formas todas ellas de una ingeniería social que pretende moldear desde el poder las preferencias y decisiones de las personas.

En no pocos casos, el populismo de derecha alude a referencias simbólicas de un supuesto pasado nacional mítico y glorioso que debe recuperarse. En este sentido, la llamada derecha popular entronca con un sentimiento conservador, tradicionalista y en no pocas ocasiones nacionalista.

La derecha popular dice defender a las naciones frente al llamado *globalismo*, es decir, la tendencia a que instituciones internacionales y organismos supranacionales decidan sobre los asuntos internos de cada Estado soberano. La derecha popular se considera a sí misma como *patriota*, si bien es cierto que muchas de sus posturas podrían entrar en el nacionalismo clásico, incluso de tipo identitario o nativista, al oponerse con determinación a la migración proveniente de otros países, la cual se ha incrementado notablemente en los últimos años.³³⁹ En Europa, los partidos populistas de derecha han encontrado en la migración de origen islámico una amenaza para la identidad cristiana de sus naciones, así como para la seguridad pública y los empleos de los nativos.

³³⁸ Ricardo Dudda, *La verdad de la tribu. La corrección política y sus enemigos*, Barcelona, Debate, 2019, p. 37.

³³⁹ Uno de los lemas de campaña de Donald Trump en 2016 fue *America First* (“los Estados Unidos primero”), así como *Make America Great Again* (“Hagamos grande a los Estados Unidos otra vez”).

Al tratar de explicar el auge del populismo de derecha de los últimos años, el politólogo Miguel Ángel Simón propone dos teorías:

1. La teoría de la ansiedad económica. En las economías más avanzadas se ha agudizado el problema de la desigualdad económica. En muchos casos, la crisis económica mundial de 2008 y 2009 llevó a la depauperación de la clase media. Hay todo un segmento social que se podría definir como el de los “perdedores de la globalización”, que son aquellos a los que la economía global y las nuevas tecnologías los ha llevado a la precarización, cuando no al desempleo. “Esos millones de ignorados por la globalización empiezan a constituir una nueva clase política acosada por la frustración que se manifiesta en el voto del descontento, el voto proteccionista, el voto nacional-populista”, arguye Simón.³⁴⁰
2. La teoría de la ansiedad cultural. En amplias franjas sociales de diversos países, existe un temor a la pérdida de su modo de vida tradicional y de sus valores como resultado del cambio cultural y antropológico que se ha vivido en el mundo occidental, lo que genera un rechazo a las agendas políticas identitarias y a la inmigración, a la que ve como una amenaza.³⁴¹

La derecha popular se ha fortalecido en los últimos años y comienza a ser relevante como una familia propia dentro de este espectro ideológico en un mundo cada vez más polarizado como consecuencia de diversos fenómenos que han ocurrido en los últimos veinte años (como los atentados islamistas en Nueva York y en varias ciudades europeas como Madrid, Londres, París o Barcelona, o la gran crisis financiera mundial de 2008), y en donde pareciera que se han roto muchos de los consensos de la segunda mitad del siglo XX.

³⁴⁰ Miguel Ángel Simón, “Dos teorías sobre el auge del populismo de derecha”, Asociación Española de Ciencia Política y Administración, 2017, en: <https://aecpa.es/files/view/pdf/congress-papers/13-0/1888/> (consultado el 16 de junio de 2022).

³⁴¹ Sobre este cambio cultural, véase la clásica obra de Ronald Inglehart, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2001.

6. Las otras familias minoritarias de la derecha

En este capítulo hemos estudiado otras posibles familias doctrinarias de la derecha, que no pueden incluirse en las tres familias dominantes: el conservadurismo, el liberalismo y el humanismo cristiano. Cada una de estas otras derechas tiene rasgos propios.

En el caso del fascismo, es necesario insistir en que su categorización dentro de la derecha política es más que discutible, ya que sus orígenes modernos y su deseo expreso de superar a las izquierdas y derechas tradicionales de la época lo sitúan en otra dimensión. Pero no debe omitirse que el fascismo caminó de la mano de algunas derechas europeas en el período de entreguerras, por lo que su vinculación con la derecha, sin ser propiamente una familia de ésta, merece ser estudiada.

El integrismo católico, por su parte, tuvo una importante influencia en la derecha de los países europeos y americanos durante gran parte del siglo XX. Sirvió para movilizar a miles de personas que pretendían defender su fe en el campo político, así como construir una sociedad basada íntegramente en los mandatos evangélicos. En este sentido, el integrismo católico coexistió —e incluso compitió— con el humanismo cristiano, al que en un principio rechazó por considerarlo *modernista* o incluso por supuestamente contemporizar con el comunismo, pero hacia el que después desembocó mayoritariamente tras el Concilio Vaticano II. A partir del Concilio, la Iglesia católica aceptó plenamente el pluralismo, la democracia liberal y dejó de buscar la confesionalidad de los Estados, por lo que los movimientos políticos integristas que aún existían evolucionaron hacia el humanismo cristiano.

Mención aparte merece la *Nouvelle Droite* francesa, movimiento fundado en los años sesenta del siglo pasado por el filósofo Alain de Benoist con la aspiración de reemplazar a la vieja derecha conservadora. Esta expresión ideológica tenía características atípicas e incluso exóticas, muy alejadas de la derecha tradicional conservadora, como su rechazo al cristianismo y su reivindicación del paganismo y el espiritualismo. También se oponía con fuerza al liberalismo. Sin embargo, su rechazo a la modernidad ilustrada, presente también

en ciertas derechas conservadoras e integristas, y su crítica al igualitarismo, al materialismo y al marxismo permiten considerarla como una familia de la derecha, si bien es cierto que circunscrita casi únicamente al ámbito intelectual, ya que su presencia política ha sido muy menor.

Los últimos años han visto nacer dos expresiones particulares de la derecha: el neoconservadurismo y el populismo de derecha. De alguna forma, ambas han intentado convertirse en una reacción frente a la hegemonía cultural de la izquierda, aunque han tomado caminos distintos.

El neoconservadurismo, cuyos seguidores se conocen comúnmente como *neocons*, ha sido un movimiento con fuerza principalmente en Estados Unidos y en algún momento en España. Sus principales promotores provenían de la izquierda, de ahí que se les considerara conservadores *nuevos*. También eso explica su beligerancia frente a su antigua ideología. Han intentado hacer una amalgama entre conservadurismo social, liberalismo económico y cristianismo protestante, envuelto todo en una propuesta de política exterior supremacista.

El populismo de derecha, también llamado derecha popular, utiliza la polarización discursiva como estrategia política para defender los principios y valores que durante siglos ha defendido la derecha conservadora. Pero la adopción del populismo como instrumento de lucha política convierte a esta familia de la derecha en un movimiento distinto y distinguible de la derecha tradicional, que ha tomado una fuerza considerable en los últimos años.

Como puede verse, la existencia de familias doctrinarias minoritarias al interior de la derecha confirma nuestra tesis de que ésta no es una esencia inmutable ni una categoría ontológica, sino que se caracteriza por su pluralidad y heterogeneidad.

Capítulo 6

Posmodernidad, izquierdas y derechas

Como hemos visto en capítulos anteriores, izquierda y derecha son conceptos políticos modernos que encuentran su lugar en la historia del pensamiento político tras la fractura que la modernidad causó en las sociedades europeas y posteriormente en las americanas. Esta fractura se profundizó con la Ilustración y, específicamente, tras la revolución francesa. A lo largo de dos siglos, con cambios y evoluciones, izquierdas y derechas agruparon en su seno a distintas familias doctrinarias y se disputaron el poder en prácticamente todo el mundo.

Parece haber un consenso entre los historiadores, filósofos y politólogos acerca de la crisis que viven los paradigmas de la modernidad. Esta crisis nos ha conducido a una nueva época, que comúnmente se ha denominado modernidad tardía, tardomodernidad o posmodernidad. Este cambio en los paradigmas y cultura de las sociedades ha tenido también un correlato en la competencia política, así como en el contenido concreto que las diferentes propuestas ideológicas, tanto de izquierdas como de derechas, han defendido.

En este capítulo hablaremos de la crisis de la modernidad y analizaremos las características principales de la posmodernidad, así como el origen de las nuevas teorías que se han vuelto dominantes en el mundo intelectual y cultural. A partir de ahí, intentaremos responder a la pregunta acerca de la vigencia o no de la categorización entre izquierdas y derechas: toda vez que este binomio es claramente moderno; ¿tiene sentido seguirlo utilizando en nuestros días? Después, hablaremos de los cambios que la posmodernidad, así como sucesos históricos como la caída del socialismo real, ha traído en las izquierdas. Más tarde, hablaremos de las respuestas que ha intentado dar la nueva derecha posmoderna, adentrándonos en cada una de sus familias históricas: la conservadora, la liberal y la humanista cristiana. Concluiremos con una reflexión acerca de los alcances y los límites de las derechas en la nueva época.

1. La crisis de la modernidad y la reacción posmoderna

La categorización política de la izquierda y la derecha es una creación netamente moderna. Ahora bien, hoy el marco axiológico que delimita a la izquierda y a la derecha parece haber cambiado. Y este cambio es producto la crisis de la propia modernidad. Ahondaremos al respecto.

Ya desde el siglo XIX se alzaron voces de artistas e intelectuales que señalaban que la modernidad no había cumplido con sus promesas de emancipación y felicidad colectiva.³⁴² Estas críticas se acentuaron tras las catástrofes ocurridas en el siglo XX, principalmente las dos guerras mundiales, con su estela de campos de concentración, genocidios, bombas atómicas y millones de muertos.

El filósofo Jesús Ballesteros menciona cuatro acontecimientos que detonaron el cambio de época, de la modernidad a la posmodernidad:

- 1) La finalización de la segunda guerra mundial, la cual produce una exigencia de paz frente a la brutalidad que se había vivido.
- 2) La descolonización, que además de acrecentar la decadencia de Occidente, provoca mayor pluralidad de voces y culturas en los organismos internacionales.
- 3) La conciencia de los efectos negativos de la industrialización en lo que se refiere a la conservación de los recursos naturales, lo cual trae consigo una mayor preocupación por los problemas ecológicos.

³⁴² Podríamos mencionar aquí a los tres “maestros de la sospecha” a los que se refería Paul Ricoeur: Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud y Karl Marx, si bien en el caso de este último esto es más que discutible: su materialismo histórico es, desde nuestro punto de vista, plenamente moderno. También aquí se podría incluir al romanticismo como movimiento cultural que exaltó la primacía de los sentimientos frente a la racionalidad.

- 4) El neofeminismo, que trata de reivindicar la importancia de los valores femeninos y los derechos de las mujeres.³⁴³

Se entra en una nueva época de desencanto, escepticismo e incredulidad, se cuestiona lo que plantea la razón y se abraza la subjetividad y la idea de lo relativo. En el mundo intelectual se le ha dado el nombre de *posmodernidad* a este nuevo período histórico. Algunos de sus principales exponentes teóricos son Jean-François Lyotard (1924-1998), Zygmunt Bauman (1925-2017), Gilles Deleuze (1925-1995), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004), Gianni Vattimo (1936) o Gilles Lipovetsky (1944).

En la posmodernidad ya no existe una esperanza por un futuro prometedor al cual se arribará gracias al progreso, sino que se cultiva el presente. Como bien menciona Zygmunt Bauman, se produce

el gradual colapso y la lenta decadencia de la ilusión moderna temprana, la creencia de que el camino que transitamos tiene un final, un *telos* de cambio histórico alcanzable, un estado de perfección a ser alcanzado mañana, el año próximo o en el próximo milenio, una especie de sociedad buena, justa y sin conflictos en todos o en algunos de sus postulados: equilibrio sostenido entre la oferta y la demanda y satisfacción de todas las necesidades; perfecto orden, en el que cada cosa ocupa su lugar, las dislocaciones no perduran y ningún lugar es puesto en duda; absoluta transparencia de los asuntos humanos gracias al conocimiento de todo lo que es necesario conocer; completo control del futuro.³⁴⁴

Se descartan los grandes relatos omnicomprensivos que le daban sentido a la humanidad y a la marcha de la historia y proponían un estilo de vida “ideal”. Lyotard criticó al cristianismo, el marxismo, el capitalismo y la Ilustración como metarrelatos incapaces de conducir a la liberación humana:

Simplificando al máximo, se tiene por “postmoderna” la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus *functores*, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes

³⁴³ Jesús Ballesteros, *Postmodernidad. Decadencia o resistencia*, México, Tirant lo Blanc, 2019, pp. 99 y 100.

³⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 34.

de elementos lingüísticos narrativos, etcétera, cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables.³⁴⁵

Los teóricos de la posmodernidad coinciden en su aversión a la búsqueda moderna de la verdad. Más que verdad, hay que hablar de un mundo de narrativas para cada individuo, ya que la verdad está relacionada con la perspectiva de cada autor y con lo que a él le parece real a partir de sus propios intereses, prejuicios o predisposiciones: sus ideas y creencias determinan sus textos. Foucault aseguró que la verdad es un producto del poder:

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.³⁴⁶

Lo anterior tiene una consecuencia epistemológica fundamental: la imposibilidad de conocer la realidad de las cosas, es decir, una verdad objetiva. Esto aplica para el campo de la moral pero también, incluso, para el científico. Todo estará en función de perspectivas, interpretaciones, condiciones, contextos, experiencias, vivencias, visiones, percepciones, relatos o identidades. Al desconfiar de la razón humana y de la capacidad de un conocimiento objetivo, el pensamiento posmoderno conduce irremediablemente al nihilismo.

Lo anterior supone una ruptura muy importante con la modernidad, la cual se esforzó por encontrar la verdad de las cosas y conocer la realidad tal cual es a través de la razón y de la

³⁴⁵ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Buenos Aires, Teorema, 1991, p. 9.

³⁴⁶ Véase Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Edissa, 1980, p. 187.

ciencia. La posmodernidad no cree en la existencia de valores universales, sino que todas las ideas, conceptos, culturas y valores son válidos para un momento y lugar determinado.³⁴⁷

El individualismo es otra de las grandes características posmodernas, exacerbado por las redes sociales, las nuevas tecnologías de la información y los sofisticados dispositivos electrónicos. Al desaparecer los grandes relatos, las utopías y la invitación a la trascendencia, queda vivir el ahora y lograr la propia satisfacción, lo cual exagera el narcisismo como símbolo de ese individualismo extremo que, paradójicamente, se expresa también de forma colectiva mediante las nuevas identidades fragmentarias, las cuales buscan la defensa de sus causas particulares al no considerar la existencia de un interés general de tipo universal. Así lo explica el filósofo francés Gilles Lipovetsky:

Narcisismo colectivo: nos juntamos porque nos parecemos, porque estamos directamente sensibilizados por los mismos objetivos existenciales. El narcisismo no sólo se caracteriza por la autoabsorción hedonista sino también por la necesidad de reagruparse con seres “idénticos”, sin duda para ser útiles y exigir nuevos derechos, pero también para liberarse, para solucionar los problemas íntimos por el “contacto”, lo “vivido”, el discurso en primera persona.³⁴⁸

La ética posmoderna es abierta, débil, provisional y profundamente emotivista, depende del contexto y busca respetar la autonomía y los deseos de cada individuo sin apelar a sistemas morales normativos que puedan ser universalmente válidos y vinculantes. Aquellas estructuras que coarten la autonomía individual, sean familiares o sociales, son vistas como opresivas y prescindibles, por lo que deben ser *deconstruidas*.

De esta forma, la posmodernidad es un rechazo a las grandes categorías de la modernidad, como la razón, la verdad, la realidad o la lógica. Todas ellas, asegura, se pueden deconstruir al ser efectos de los discursos dominantes. El posmoderno desconfía de la supuesta vocación universal de la razón moderna y de los discursos teleológicos que buscaban entender una finalidad en todas las cosas. Ahora serán las emociones personales y los sentimientos subjetivos una fuente de verdad individual y de validez en la formación de juicios o criterios,

³⁴⁷ Véase Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998.

³⁴⁸ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 14.

por lo que deben elaborarse nuevas categorías que configuren las nuevas maneras de ver el mundo.

Este proceso de deconstrucción implica formular de nuevo preguntas relacionadas con el ser humano, la familia, las tradiciones, el poder, el Estado o la vida en sociedad.

Como todo movimiento intelectual de relevancia, estas ideas han permeado hacia la sociedad en su conjunto, dando origen a un cambio cultural. Según el politólogo Ronald Inglehart, en los últimos cincuenta años se han producido transformaciones profundas en la visión del mundo de las masas, dando lugar a una variedad de cambios culturales en las sociedades, en donde se hacen predominantes los valores posmodernos y posmaterialistas, relacionados con la aceptación creciente de la diversidad étnica, religiosa y sexual, así como con las elecciones individuales concernientes al tipo de vida que se quiere llevar.³⁴⁹

2. Izquierda y derecha, ¿una categorización vigente?

Antes de entrar en las eventuales características de una izquierda y una derecha posmodernas, es preciso preguntarnos si esta categorización como tal mantiene vigencia en nuestros días.

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, la modernidad inauguró una nueva forma de hacer política. Una de las principales características de la política moderna fue la pluralidad: diferentes concepciones y visiones del ser humano, de la sociedad y del Estado compitieron entre sí para obtener el poder, a veces mediante medios pacíficos y a veces mediante métodos violentos.

En la modernidad, paulatinamente la representación popular dejó de ser estamental y se convirtió en una representación individual a través de un voto popular que poco a poco se

³⁴⁹ Véase Ronald Inglehart, *Cultural Evolution. People's Motivations are Changing, and Reshaping the World*, Nueva York, Cambridge University Press, 2018.

hizo universal. En esta nueva circunstancia, los ciudadanos –categoría que reemplaza a la de súbditos— y las élites políticas comenzaron a distribuirse espacialmente en términos ideológicos, y las categorías de izquierda y derecha nacieron como nuevas formas de representar metafóricamente al mundo y a la sociedad.

Dependiendo del tiempo, el lugar y las temáticas en boga, izquierda y derecha han asumido significados diferentes. Conflictos generalmente dicotómicos han cruzado las naciones: campo *versus* ciudad, confesionalismo *versus* laicismo, república *versus* monarquía, socialismo *versus* capitalismo, igualdad *versus* diversidad, colectivismo *versus* individualismo, o revolución *versus* reforma, entre otros muchos. Llama la atención que, con el paso del tiempo, muchos de esos conflictos hayan ido superándose, eliminándose o reemplazándose, mientras que la dicotomía abstracta derecha *versus* izquierda haya permanecido.

¿Izquierda y derecha siguen siendo categorías políticas vigentes en la actualidad posmoderna? La anterior pregunta es pertinente y oportuna, ya que hay quienes niegan la posibilidad de que los términos izquierda y derecha, utilizados en la política, hoy tengan un significado real. Reflexionaremos al respecto.

Incluso desde antes de la caída del muro de Berlín y cuando estábamos en los albores de un cambio de época, hubo autores que cuestionaron la vigencia de las ideologías que se confrontaron durante la llamada “guerra fría”. Uno de ellos fue el filósofo español Gonzalo Fernández de la Mora. En una obra que lleva el sugerente título de *El crepúsculo de las ideologías*, Fernández de la Mora se mostraba tremendamente crítico con las ideologías, a las que consideraba como “ideas desrealizadas que oscilan entre la utopía y la panacea”.³⁵⁰ Para este autor, la actividad principal del Estado es económica y administrativa, por lo que se requieren más técnicos y menos ideólogos. Dice Fernández de la Mora:

Cuanto mayores son la racionalización y el desarrollo de un grupo humano menor es la vigencia de las recetas simplistas de los demagogos, o ideologías, y más intenso es el

³⁵⁰ Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, Espasa Calpe, 1986, Quinta Edición, p. 63.

recurso a las ideas científicas de los expertos acerca de lo que debe hacerse. La hipertensión ideológica es un síntoma de subdesarrollo y, a la vez, su causa.³⁵¹

Fernández de la Mora, uno de los más prominentes teóricos europeos de la tecnocracia y lo que él llamaba el *razionalismo*, profetiza el fin de las ideologías y propone un gobierno regido por ideas, por la ciencia y por la técnica.³⁵² Similares posiciones, inspiradas en la filosofía positivista de Augusto Comte (1798-1857) y basadas en la utilización del método científico para la resolución de los problemas públicos, han sido defendidas por otros autores europeos y estadounidenses, como Daniel Bell, Douglass North o Joseph A. Schumpeter.

Sin embargo, el pronóstico de que las ideologías pasarían a mejor vida no pareció cumplirse, ni siquiera cuando la debacle del comunismo en Europa del Este cuestionó muchos de los dogmas ideológicos que imperaron en el siglo XX.

Como se ha comentado a lo largo de esta investigación, la ideología implica una concepción moral de la existencia, una noción sobre lo que es bueno y lo que es malo, sobre lo que es deseable y lo que no, sobre lo que debe buscarse y lo que debe evitarse. Y eso en buena medida se encuentra en la naturaleza del propio ser humano, pero también de la actividad política. La competencia política remite a una lucha con un trasfondo cultural por demostrar que la moralidad de unas ideas es superior a la de las otras.

En este sentido, el filósofo rumano Emil M. Cioran expresó que:

Derecha e izquierda, simples aproximaciones de las que, por desgracia, no podemos prescindir. No recurrir a ellas sería renunciar a tomar partido, suspender los juicios en materia política, liberarse de las servidumbres del tiempo, exigir al hombre que despierte a lo absoluto, que sea únicamente animal metafísico.³⁵³

Una de las obras que pretendió, en años recientes, responder a la pregunta sobre la vigencia de la categorización entre izquierda y derecha, así como las diferencias desde el punto de

³⁵¹ *Ídem*, p. 33.

³⁵² Para ahondar sobre este autor y su pensamiento, véase Pedro Carlos González Cuevas, *La razón conservadora. Gonzalo Fernández de la Mora, una biografía político-intelectual*, Madrid, Biblioteca nueva, 2015.

³⁵³ Emil M. Cioran, *Ejercicios de admiración y otros textos*, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 48.

vista teórico e ideológico entre ambas, fue la del ya mencionado Norberto Bobbio que, precisamente, lleva por título *Derecha e Izquierda*.³⁵⁴ El filósofo italiano aseguraba que sí sigue teniendo sentido hablar de la dialéctica entre izquierda y derecha, a pesar de los grandes cambios políticos que ocurrieron en el mundo a finales del siglo XX, entre ellos la caída del muro de Berlín.

Bobbio afirmaba que es evidente que las ideas-fuerza que han sostenido tanto a la izquierda como a la derecha han sufrido modificaciones, pero que la distinción entre ambos conceptos no solamente no ha caído en desuso, sino que cada vez es más empleada en el plano de la lucha política y del propio análisis politológico.

En toda sociedad existen problemas que requieren soluciones a través de la acción política, es decir, de “la acción que tiene como fin la formación de decisiones colectivas que, una vez tomadas, se convierten en vinculantes para toda la colectividad”.³⁵⁵ Frente a estos problemas públicos y la manera de abordarlos y eventualmente de resolverlos, habrá posiciones diversas, generalmente inspiradas en visiones ideológicas o doctrinales.

“Izquierda” y “derecha” no indican solamente ideologías. Reducirlas a la pura expresión de pensamiento ideológico sería una injusta simplificación: indican programas contrapuestos respecto a muchos problemas cuya solución pertenece habitualmente a la acción política, contrastes no solo de ideas, sino también de intereses y de valoraciones sobre la dirección que habría que dar a la sociedad, contrastes que existen en toda sociedad, y que no parece que vayan a desaparecer.³⁵⁶

Bobbio concluye que la principal diferencia entre la izquierda y la derecha, tras el derrumbe del socialismo real, consiste en el énfasis que cada una de estas posiciones da a su acción política. Así, la izquierda colocará el acento en la igualdad mientras que la derecha lo hará en la libertad.

Al respecto, el politólogo argentino Agustín Laje manifiesta que

³⁵⁴ Norberto Bobbio, *Derecha e Izquierda*, México, Taurus, 2014.

³⁵⁵ *Ídem*, p. 43.

³⁵⁶ *Ídem*, p. 36.

Las fragmentaciones [democráticas modernas] pueden tomar nombres particulares, pero el nombre más abstracto de la fragmentación es izquierda/derecha. Por eso la diáda ha sobrevivido siglos de existencia, y permanece aún vigente, mientras que muchas de las oposiciones particulares que alguna vez estuvieron en el centro de la disputa histórica resultan hoy anacrónicas. Así, las oposiciones fundamentales de cada época van variando, pero la diáda parece sobrevivir, aunque se aplique a contextos muy diversos y sus contenidos concretos vayan variando.³⁵⁷

Otro autor contemporáneo, Francis Fukuyama, pretende también responder a la pregunta acerca de si la clasificación izquierda–derecha sigue vigente en nuestros días. El politólogo estadounidense asegura que sí, pero que nuevas consideraciones deben ser tomadas en cuenta:

La política del siglo XX se organizaba a lo largo de un espectro de izquierda a derecha definido por los problemas económicos: la izquierda quería más igualdad y la derecha exigía mayor libertad. (...) En la segunda década del siglo XXI, ese espectro parece estar cediendo en muchas regiones a una definida por la identidad. La izquierda se ha concentrado menos en una amplia igualdad económica y más en promover los intereses de una amplia variedad de grupos percibidos como marginados: negros, inmigrantes, mujeres, hispanos, la comunidad LGBT, refugiados y otros. Mientras tanto, la derecha se redefine como patriotas que buscan proteger la identidad nacional tradicional, una identidad que a menudo está explícitamente relacionada con la raza, el origen étnico o la religión.³⁵⁸

La posición de Fukuyama es relevante, ya que años atrás él mismo había profetizado “el fin de la historia”, una vez que el comunismo había colapsado y que parecía que la democracia liberal y capitalista no tendría ya ningún competidor en el terreno ideológico.³⁵⁹ Volveremos más adelante sobre el tema de la identidad como punto de tensión entre izquierdas y derechas posmodernas.

Más enfática aún se muestra la politóloga belga Chantal Mouffe. Ella insiste en que el conflicto es inevitable en una democracia al no ser posible el establecimiento de un concepto racional de reconciliación final. El conflicto y el antagonismo son partes constitutivas de *lo político*. Inspirada en las tesis de Carl Schmitt, quien situaba a la política en una dimensión

³⁵⁷ Agustín Laje, *La batalla cultural. Reflexiones críticas para una nueva derecha*, México, Harper Collins, 2022, p. 375.

³⁵⁸ Francis Fukuyama, *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, Barcelona, Planeta, 2019, pp. 22 y 23.

³⁵⁹ Francis Fukuyama, *¿El fin de la historia? y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

de amigo-enemigo,³⁶⁰ Mouffe propone una democracia agonista, en la que no deja de existir el conflicto, pero los adversarios se reconocen mutuamente la legitimidad de sus posiciones y reivindicaciones. En este sentido, Mouffe defiende explícitamente la distinción entre izquierda y derecha:

Sólo adaptándonos a su paradójica naturaleza estaremos en situación de considerar adecuadamente la moderna política democrática, no como la búsqueda de un inaccesible consenso –fuese cual fuese el procedimiento mediante el que se pretendiera alcanzarlo–, sino como una “confrontación agonística” entre interpretaciones conflictivas de los valores de una democracia liberal. En esa confrontación, la configuración izquierda / derecha desempeña un papel crucial, y la ilusión de que la política democrática podría organizarse sin estos dos polos sólo puede tener consecuencias desastrosas.³⁶¹

Hay elementos, pues, para afirmar que la distinción entre izquierda y derecha sigue siendo vigente. Por lo pronto, su uso no ha desaparecido en el análisis de la realidad política ni tampoco en la práctica política ni la competencia partidista. Su simplicidad puede ser una virtud, más que un defecto: al hablar de izquierdas y derechas, los ciudadanos se forman una idea, así sea general, sobre las ideas que estas categorías promueven; los términos izquierda y derecha funcionan como atajos informativos.

A lo largo de esta tesis hemos intentado profundizar en las ideas y posiciones políticas de una de las dos categorías del binomio: la derecha. Hemos insistido en que la derecha no es una esencia inmutable ni un concepto ontológico y absoluto, sino relativo al tiempo, al espacio, y a su propia antítesis, la izquierda y que, al igual que ésta, alberga diferentes familias en su seno. Pero a pesar de ello, es posible encontrar afirmaciones ideológicas y doctrinales que, a lo largo de los años, le han dado a las derechas una identidad política específica.

La distinción política entre izquierdas y derechas surge históricamente tras la revolución francesa. Si bien es cierto que en un primer momento la derecha defendió el Antiguo Régimen frente al nuevo orden que los revolucionarios pretendían instaurar, la derecha como

³⁶⁰ Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976, p. 35.

³⁶¹ Chantal Mouffe, *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, segunda edición 2012, p. 26.

tal es parte también de la modernidad, aun cuando algunas de sus familias hayan cuestionado ciertos aspectos de ésta. La derecha no tuvo más remedio que adaptarse a la modernidad porque no pudo detener su rumbo, pero sí trató de orientarla y darle un sentido.

La derecha no es unívoca, sino plural: en su seno alberga familias diversas, no necesariamente antagónicas, pero sí diferentes: podemos afirmar que las principales familias han sido la conservadora, la liberal y la humanista cristiana.

Estas familias de la derecha difieren entre sí por varias razones. Por un lado, cada una de ellas coloca los énfasis y acentos en aspectos diferentes; así, la derecha conservadora colocará su acento en la tradición y los valores; la derecha liberal en la autonomía del individuo frente al Estado; y la derecha humanista cristiana en la dignidad y los derechos fundamentales de la persona. También difieren en sus orígenes históricos: la derecha conservadora surgió como una reacción al progresismo revolucionario de la Ilustración; la derecha liberal nació como parte de la modernidad política frente al absolutismo; mientras que la derecha humanista cristiana comenzó como una reacción frente al secularismo y el socialismo.

3. La nueva izquierda posmoderna

Regresemos ahora al cambio de época y a la crisis de la modernidad, a fin de analizar cómo ha modificado los contenidos de las diversas propuestas ideológicas. Comencemos por la izquierda, necesitada, además, de un nuevo corpus ideológico tras la debacle del socialismo real.

La caída del muro de Berlín en 1989 exhibió el fracaso del totalitarismo comunista, asociado a dictadores voraces que causaron represión, muerte y exilio en sus respectivas naciones.³⁶² La izquierda occidental se vio obligada a llevar a cabo una profunda reflexión que incluyera el replanteamiento y la reinención de sus teorías y métodos, a fin de no quedarse marginada

³⁶² Véase Stephane Courtois et al, *El libro negro del comunismo*, Madrid, Arzalia, 2021.

de la disputa política. Por otro lado, las condiciones de vida de los obreros europeos eran bastante aceptables ya en la segunda mitad del siglo XX, debido al fuerte crecimiento económico que las economías experimentaron tras la segunda guerra mundial y los derechos laborales establecidos por los partidos democráticos que buscaban impedir posibles revoluciones proletarias; en plena efervescencia de los estados del bienestar, la clase obrera difícilmente se movilizaría y arriesgaría lo mucho que habría ganado. El antiguo marxismo debía adaptarse a los nuevos tiempos.

Esta transformación de la izquierda tuvo, probablemente, su origen en el movimiento estudiantil de París en mayo de 1968. Los principales teóricos de este movimiento fueron profesores universitarios como Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Jacques Lacan, Jacques Derrida o Gilles Deleuze, algunos de ellos identificados, como ya se vio, con la emergente crítica posmoderna. También se tomó como referentes a algunos integrantes de la Escuela de Frankfurt, como Herbert Marcuse, Theodor Adorno o Max Horkheimer.

El mayo francés no buscó una revolución económica ni política, sino más bien social y cultural. Mediante la realización de marchas callejeras y muy creativas pintas en los muros parisinos, sus protagonistas pretendieron hacer un replanteamiento profundo de todo aquello que hasta entonces se consideraba parte fundamental del sistema de creencias, valores, costumbres y tradiciones de la sociedad occidental. A decir del filósofo Héctor Zagal,

la rebelión del 68 atacó los pilares de la sociedad tradicional burguesa: Iglesia, Estado, Universidad y Empresa. Abolidas las viejas maneras, sin el blindaje de los viejos rituales, la autoridad quedó a merced de la crítica de los jóvenes.

(...)

El deterioro de los símbolos tradicionales de la autoridad fue el indicio más visible de un cambio profundo: la devaluación de la experiencia y la madurez. Antes del 68, la espontaneidad y la creatividad no eran los ejes torales de la teología, la política, la economía y, quizá, ni siquiera de la cultura. La tradición tenía un peso específico en la mentalidad pequeñoburguesa. El 68 se burló de la sensatez conservadora y activó un gen moderno, hasta ese momento aletargado: la idolatría al cambio. Aquellos jóvenes aceleraron el descrédito de la tradición.³⁶³

³⁶³ Héctor Zagal, “La aniquilación de la ancianidad”, en *Letras Libres*, No. 117, septiembre de 2008.

Y según el historiador español Francisco José Contreras

En la izquierda postmoderna, que ya no cree en la revolución socialista, la subversión de la moral y las costumbres tradicionales ha pasado a convertirse en *un fin en sí mismo*, el único fin que presta sentido a la izquierda, el nuevo frente al que ésta ha transferido su proverbial impulso transformador.³⁶⁴

Se repudia toda autoridad y jerarquía, se cuestiona toda tradición, se “deconstruyen” creencias arraigadas, se “descubren” nuevos colectivos históricamente explotados —mujeres, homosexuales, minorías raciales, entre otros— y se busca hacer de lo íntimo algo público. Ya no se busca tanto la destrucción de un determinado orden político, sino la de un conjunto de valores culturales dominantes en Occidente que se consideran opresores. Muchas de estas ideas se empiezan a estudiar y promover en las universidades estadounidenses, y comienza la búsqueda de una nueva hegemonía en el terreno cultural, ya preconizada décadas atrás por el marxista italiano Antonio Gramsci.³⁶⁵ Esta hegemonía se entiende como una cosmovisión, es decir, un sistema de creencias que permite ver e interpretar el mundo, que comparte la mayoría de la sociedad.

Es aquí donde cobran relevancia dos autores ya mencionados a lo largo de esta investigación: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Laclau y Mouffe buscan expresamente renovar el pensamiento de la izquierda posmarxista, en unos años, la década de los ochenta, en los que ya se cuestionaban los métodos totalitarios que existían en los países con un régimen comunista. Estos autores proponen deconstruir el concepto de lucha de clases para incorporar a más grupos que consideran históricamente excluidos, dislocados y dispersos por la desigualdad ocasionada por el proceso modernizador y que buscan su emancipación, así como las nuevas luchas políticas que se han presentado en las sociedades postindustriales. Esos antagonismos sociales, que no necesariamente son económicos, se articulan en una suerte de cadena asociativa de elementos y mediante un discurso articulador que asume la representación de la totalidad de los antagonismos y que

³⁶⁴ Francisco José Contreras y Diego Poole, *Nueva izquierda y cristianismo*, Madrid, Encuentro, 2011, p. 39. Cursivas originales.

³⁶⁵ Véase Antonio Gramsci, *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017, 544 pp.

aspira a ser hegemónico. Estos nuevos antagonismos son, entre otros, el feminismo, el racismo, el indigenismo, la diversidad sexual o el ecologismo. Así lo afirman Laclau y Mouffe:

la noción tradicional de “clase” suponía la unidad de las posiciones de sujeto de los diversos agentes; en tanto que en las condiciones del capitalismo maduro, dicha unidad es siempre precaria y sometida a un constante proceso de rearticulación hegemónica. Este es el punto en el que, (...), intentamos ligar la problemática teórica de la crítica al esencialismo y a la concepción del sujeto unitario y fundante, con el conjunto de problemas vinculados a la emergencia de nuevos antagonismos y a la transformación de la política en el mundo contemporáneo.

Esto nos ha conducido a redefinir el proyecto socialista en términos de una radicalización de la democracia; es decir, como articulación de las luchas contra las diferentes formas de subordinación –de clase, de sexo, de raza, así como de aquellas otras a las que se oponen los movimientos ecológicos, antinucleares y antiinstitucionales—. (...) Nuestra tesis es que para llevar a su conclusión un proyecto tal, es necesario abandonar un cierto número de tesis epistemológicas del Iluminismo, ya que es sólo a través de una crítica del racionalismo y del esencialismo como es posible dar cuenta, de manera adecuada, de la multiplicidad y diversidad de las luchas políticas contemporáneas.³⁶⁶

Hay aquí una crítica clara a la epistemología moderna y una percepción de cambio de época. La radicalización de la democracia consiste en la articulación de estas causas fragmentarias que existen y que crecerán en número y en fuerza. Para la nueva izquierda posmoderna ya no hay una gran causa socialista, sino diferentes causas autónomas debidamente articuladas, en donde predominan las identitarias. Esta articulación de causas construirá cadenas de equivalencias y conducirá a la izquierda a la hegemonía en el sentido de que estas causas terminarán siendo aceptadas por todos –también por la derecha—, en tanto que culturalmente serán vistas como correctas y deseables.

Laclau y Mouffe abiertamente asumen una postura posmoderna, la cual proponen para la izquierda socialista en su conjunto. Podría considerarse, en consecuencia, a Laclau y Mouffe como dos ideólogos muy relevantes de la nueva izquierda.

³⁶⁶ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 5 y 6.

Las políticas identitarias son hoy un elemento definidor de la agenda política de la izquierda. La filósofa canadiense Cressida Heyes asegura que su origen son los movimientos políticos de gran escala que surgieron en la segunda mitad del siglo XX, basados en demandas acerca de las injusticias hechas contra grupos sociales particulares, los cuales se consideraban oprimidos por parte de las estructuras sociales dominantes.³⁶⁷

Estos grupos identitarios han reclamado el reconocimiento de sus diferencias en las sociedades plurales, a partir de la reclamación por una real o supuesta marginación histórica que los convirtió en víctimas. En muchas ocasiones han renunciado a relatos fincados en el bien común o el interés general y han defendido sus agendas políticas particularistas. La izquierda ha hecho suyas sus demandas, muy en la lógica de lo que proponían Laclau y Mouffe.

Al respecto, es interesante el análisis del politólogo Francis Fukuyama:

Cada grupo marginado tenía la opción de verse en términos de identidad más amplios o más estrechos. Podía exigir que la sociedad les tratase de manera idéntica a la forma en que se trataba a los grupos dominantes de la sociedad, o podía afirmar una identidad diferenciada para sus miembros y exigir que se les respetase como distintos a la sociedad en general. Con el tiempo, esta última estrategia tendió a predominar.³⁶⁸

Estas nuevas demandas de la izquierda posmoderna son claramente contrarias a los postulados de la Ilustración y la modernidad en tanto que sustituyen el discurso racional por el sentimiento emocional, provocando en no pocas ocasiones amenazas a la libertad de expresión so pretexto de que ésta pudiera afectar la sensibilidad de alguna identidad que se considera vulnerable; esto claramente va en contra de la reflexión y la deliberación que son indispensables en las sociedades abiertas, al considerar que ciertos temas no están sujetos a discusión y deben ser aceptados de manera acrítica.

³⁶⁷ Cressida Heyes, “Identity Politics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en: <https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/#LibeIdenPoli> (consultado el 30 de agosto de 2022)

³⁶⁸ Fukuyama, *Op. Cit.*, p. 122.

Así, la política de la identidad está ligada indisociablemente con la corrección política, la cual, según el filósofo Ricardo Dudda,

es una actitud puritana y dogmática basada en la idea de que lo personal es político, y una ortodoxia de izquierdas en las universidades, en redes sociales y en los medios de comunicación *mainstream*. Es el discurso cultural dominante de las élites culturales.³⁶⁹

La corrección política impone un sentido de obligación en ámbitos que, por su propia naturaleza, son opinables, lo cual ha conducido hacia la llamada *cultura de la cancelación* o *wokismo*, en la que no se permite la expresión de ideas que se puedan considerar contrarias a los derechos de las identidades minoritarias o vulnerables.³⁷⁰

En suma, la nueva izquierda posmoderna, heredera directa del mayo francés, ha hecho suya la agenda identitaria como elemento esencial de su quehacer político. Asimismo, ha incorporado elementos basados en la emoción subjetiva y la deconstrucción del orden moral y axiológico tradicional. Ciertamente han subsistido otras expresiones más tradicionales de la vieja izquierda, sobre todo en países que mantienen altos niveles de pobreza y de desigualdad (como es el caso de América Latina): en ellos, el discurso hacia los grupos más marginados económicamente ha ido unido, generalmente, con expresiones contrarias a la élite política, lo que ha dado como resultado una narrativa populista en la que el pueblo sigue siendo el sujeto revolucionario. Pero incluso ahí, la política identitaria también ha estado presente.

4. Posmodernidad y derecha

Hemos visto a través de esta investigación que la derecha no se diluyó en la modernidad, sino que participó de ella para intentar darle un sentido a partir de sus ideas. Si bien es cierto que

³⁶⁹ Ricardo Dudda, *La verdad de la tribu. La corrección política y sus enemigos*, Barcelona, Debate, 2019, p. 9.

³⁷⁰ Véase Helen Pluckrose y James Lindsay, *Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender and Identity and Why This Harms Everybody*, North Carolina, Pitchstone Publishing, 2020.

la derecha conservadora surgió, en buena medida, como una reacción frente a la propia modernidad, con el paso de los años fue haciendo suyos muchos de los planteamientos modernos. El liberalismo, otra de las familias de la derecha, es también una de las corrientes políticas emblemáticas e incluso definitorias de la propia modernidad. El humanismo cristiano, por su parte, nunca rehuyó a la modernidad, sino que intentó darle un giro a partir de la reflexión doctrinaria de la Iglesia católica.

Ahora bien, partiendo de la premisa de la crisis de la modernidad, es necesario hacer para la derecha la misma reflexión que, de forma sumaria y somera, hicimos líneas arriba respecto a la izquierda. ¿Cómo ha impactado la posmodernidad en las diversas familias de la derecha? ¿Cuáles son las respuestas que las derechas han dado a la posmodernidad y, en particular, a la izquierda posmoderna? A continuación profundizaremos sobre ello.

4.1 El conservadurismo posmoderno

Como ya se ha visto en las páginas anteriores, el conservadurismo clásico surgió como una reacción frente a la modernidad, si bien es cierto que después se insertó en ella. Muy particularmente, el conservadurismo fue escéptico respecto de algunos de los postulados de la Ilustración, como el optimismo antropológico, la noción de progreso indefinido, el rechazo a la tradición o el endiosamiento de la razón como instrumento de perfeccionamiento social, político y económico.

El conservadurismo de nuestros días también ha formulado su muy particular respuesta a los desafíos de la posmodernidad y a las demandas de la izquierda posmoderna, y en muchos países ha sido una familia influyente en el mundo de la derecha política posmoderna.

Este conservadurismo —que podríamos llamar también *posmoderno*, al menos por la época en la que está inserto— considera, al igual que el conservadurismo primigenio, que las tradiciones y las costumbres de las naciones y de la moral judeocristiana se están diluyendo ante lo que se percibe como un embate de las tendencias intelectuales de nuestros días.

Dice el filósofo español Ramón Alcoberro:

Los conservadores del siglo XXI tienen miedo al futuro tecnológico, rechazan en su mayoría las consecuencias de la globalización (...) y consideran que la crisis de los valores comunitarios (muy especialmente de la familia) despoja al individuo de su dignidad moral. Desde la perspectiva conservadora, sin la promoción efectiva de una serie de valores compartidos, que la globalización ha destruido, no puede haber tampoco proyectos comunes que articulen la vida buena. (...) El conservadurismo postmoderno, a diferencia del clásico, no cree en valores fuertes; simplemente tiene un profundo sentido de las consecuencias que para una vida con sentido conlleva la disolución postmoderna de los vínculos colectivos. El conservador puede ser ateo, pero sabe que “religar” la comunidad (darle una religión, un culto, unos valores) es básico para otorgar sentido a cualquier proyecto vital. Eso acerca al conservadurismo al populismo.³⁷¹

Este conservadurismo es también identitario: propone la defensa de nociones que brindaban una cohesión y un sentido de pertenencia a las personas y que ahora están en riesgo. En algunos casos, esta identidad será la nación, amenazada por la globalización y los organismos supranacionales. En otros casos será la civilización occidental, a la que se considera amenazada por la migración de origen islámico. También la propia moral judeocristiana se convertirá en una identidad que está en riesgo por el relativismo y la ideología de género. En todos los casos, el conservador posmoderno recurre a identidades colectivas fuertes, que han sido prominentes en un pasado no muy lejano, y que ahora considera que están en peligro de desaparecer ante los embates de la posmodernidad.

El politólogo estadounidense Matthew McManus también considera que el punto central del conservadurismo posmoderno es la apelación a la identidad, la cual va acompañada de una retórica victimista.

De hecho, los conservadores posmodernos miran hacia las identidades "estereotípicas" presentadas en el pasado y se identifican con ellas en busca de inspiración para sus futuros proyectos políticos. Se identifican como miembros de la civilización occidental y tratan de asumir sus glorias supuestas y reales. Se identifican como miembros de la cultura judeocristiana, volviéndose al cristianismo despojado de Dios y de la religiosidad por un sentido de importancia histórica trascendente en un mundo secular de individualismo liberal. (...) Se identifican como estadounidenses, húngaros o polacos étnicos o

³⁷¹ Ramón Alcoberro, “Algunos ejes del pensamiento conservador y su reformulación postmoderna”, en: <http://alcoberro.info/algunos-ejes-del-pensamiento-conservador-y-su-reformulaci%C3%B3n-postmoderna.html> (consultado el 19 de noviembre de 2022).

nacionales, que se sienten infravalorados por las élites cosmopolitas y, sin embargo, se ven obligados a aceptar extranjeros y forasteros por parte de quienes no se preocupan por la herencia y las tradiciones del país.³⁷²

Según McManus, el conservador posmoderno cree que el gran peligro para la identidad es el multiculturalismo porque disuelve los vínculos comunitarios y morales. La identidad de las naciones está permanentemente acechada por las élites globalistas y medios de comunicación que pretenden imponer modelos de vida distintos y antagónicos. En este sentido, el conservadurismo posmoderno comparte la visión del populismo de derecha que veíamos en el capítulo anterior.

Ilustrativo de lo anterior es el discurso que el entonces presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, pronunció en Varsovia, Polonia, el 6 de julio de 2017. Tras defender la historia reciente de Polonia como nación que supo mantener su identidad, lanzó la siguiente cuestión:

La pregunta fundamental de nuestro tiempo es si Occidente tiene la voluntad de sobrevivir. ¿Tenemos la confianza en nuestros valores para defenderlos a toda costa? ¿Tenemos suficiente respeto por nuestros ciudadanos para proteger nuestras fronteras? ¿Tenemos el deseo y el coraje de preservar nuestra civilización frente a aquellos que la subvertirían y destruirían?³⁷³

El conservadurismo posmoderno responde al individualismo de nuestros días reivindicando las tradiciones y las raíces que son propias de una identidad propia vinculada a una nación. Son ejemplo de esto las siguientes palabras de Rocío Monasterio, política conservadora española:

Al final, lo que buscan es constituir un individuo manejable y maleable, carente de raíces. No les interesa el hombre arraigado. Por eso cuando nosotros hablamos de patria, se asustan. Porque estamos hablando de las raíces del individuo. Creemos en la identidad, creemos que el hombre tiene una vinculación indeleble con un lugar, con una sociedad y unos valores.³⁷⁴

³⁷² Matthew McManus, *The Rise of Post-Modern Conservatism. Neoliberalism, Post-Modern Culture, and Reactionary Politics*, Palgrave Macmillan, 2020, p. 156. Traducción del autor.

³⁷³ “Trump’s speech in Warsaw”, 6 de noviembre de 2017, en: <https://edition.cnn.com/2017/07/06/politics/trump-speech-poland-transcript/index.html> (consultado el 23 de octubre de 2022). Traducción del autor.

³⁷⁴ Gonzalo Altozano y Julio Llorente, *La España viva*, Madrid, 2018, p. 84.

En similares términos se expresa Ben Shapiro, uno de los jóvenes intelectuales estadounidenses del conservadurismo posmoderno:

Estamos en un proceso de abandono de los valores judeocristianos y de la ley natural griega, que poco a poco quedan reemplazados por la subjetividad moral y el predominio de las pasiones. Estamos viendo cómo nuestra civilización da pasos muy preocupantes que recuperan el tribalismo, el hedonismo individualista y el relativismo moral de los tiempos antiguos. No nos equivoquemos: seguimos viviendo de la prosperidad que nos legaron Jerusalén y Atenas. Pero este sistema no puede verse sustituido por las teorías de género y el discurso de la interseccionalidad, por el materialismo científico, por las políticas progresistas, por gobiernos autoritarios o por la vieja solidaridad nacionalista.³⁷⁵

Así, el conservador posmoderno comparte con la izquierda posmoderna una visión identitaria de la política, aunque ciertamente desde ángulos antitéticos. Para el primero, la segunda será la responsable de que se esté perdiendo aquello que durante siglos, si no es que milenios, ha formado parte del conjunto de valores y creencias del mundo. Este conservadurismo combate la fragmentación identitaria precisamente desde la apelación a identidades más fuertes y que considera más integradoras y además mayoritarias: la nación histórica frente a las minorías inmigrantes, el cristianismo cultural frente al laicismo, la moral sexual y familiar tradicional frente a la ideología de género, el rol de los varones frente al feminismo, la libertad de expresión frente a la cultura de la cancelación y la corrección política.

Un autor que merece una mención especial en este apartado es el psicólogo canadiense y profesor de la Universidad de Toronto Jordan B. Peterson (1962). A través de su canal de YouTube, sus redes sociales y diversos textos, Peterson se ha convertido en uno de los más aguerridos opositores al posmodernismo desde una visión conservadora.³⁷⁶

Peterson asegura que los posmodernistas rechazan completamente la estructura de la civilización occidental, y con sus propuestas de deconstrucción han destruido el orden y la tradición y han insertado a las sociedades en un profundo caos. Por lo tanto, se vuelve

³⁷⁵ Ben Shapiro, *El lado correcto de la historia. Cómo la razón y la determinación moral hicieron grande a Occidente*, Barcelona, Deusto – Instituto Juan de Mariana, 2019, p. 33.

³⁷⁶ Véase Yoram Hazony, “Jordan Peterson and Conservatism’s Rebirth”, en *The Wall Street Journal*, 15 de junio de 2018.

indispensable reintroducir el orden, porque la estructura jerárquica dentro de una sociedad es algo natural e inevitable. Al buscar el poder, los seres humanos desarrollan aptitudes que son necesarias en las sociedades, como la seguridad pública, la producción o la educación. Por supuesto que estos procesos no son inocuos: van acompañados de sufrimiento y de renunciaciones, de la misma manera que cuando un padre educa a un hijo con disciplina lo fuerza a aceptar ciertas pautas de comportamiento.

Las sociedades actuales, a decir de Peterson, son inmaduras porque no aceptan ese sufrimiento inevitable que se produce en todo proceso de desarrollo. No aceptan el orden porque considera que éste va en detrimento de una libertad sin ningún tipo de condicionamiento o límite. Para reintroducir el orden en las sociedades es necesario asumir un compromiso con las tradiciones heredadas, incluso las religiosas. Tradiciones que van más allá de la razón, porque es una ilusión pensar que todos los individuos razonan todas y cada una de sus decisiones. Redescubrir esos valores y esas tradiciones culturales es también un acto de madurez en las sociedades. Y esos valores, recuerda Peterson, tienen su origen en la Biblia, la cual introdujo un sistema moral que ha sido la guía de nuestra civilización durante miles de años.³⁷⁷

Este conservadurismo posmoderno pretende también combatir a su contraparte izquierdista desde el terreno en donde ésta se ha hecho fuerte: la cultura, es decir, en el conjunto de creencias, discursos, marcos de referencia, valores, tradiciones, costumbres, formas de vida y símbolos que predominan en una sociedad.³⁷⁸

El conservador posmoderno se ha percatado que la cultura ha tenido una influencia fundamental en la lucha de la izquierda por lograr la hegemonía social y política; en esta lucha por la cultura destacan las teorías de Antonio Gramsci, la Escuela de Frankfurt, los intelectuales de la posmodernidad, el mayo francés, el populismo de Laclau y Mouffe y las políticas de identidad. Frente a esa estrategia de la izquierda, el conservadurismo posmoderno propone para las derechas llevar a cabo también una batalla en aquellos espacios en donde se

³⁷⁷ Jordan B. Peterson, *12 reglas para vivir. Un antídoto al caos*, Barcelona, Planeta, 2018.

³⁷⁸ Véase, por ejemplo, Laje, *Op. Cit.*

crea y se difunde la cultura: los medios de comunicación, las universidades, las artes y, en los últimos años, las redes sociales, en las que, dicho sea de paso, las posiciones suelen ser binarias y mutuamente antagónicas, y la polarización y la radicalización no son la excepción sino la regla.

Paradójicamente, el conservadurismo, tanto el clásico como el contemporáneo, comparte con el posmodernismo la desconfianza hacia la razón. Quizá también sea por razones distintas: recordemos que el conservadurismo ha considerado que los proyectos de ingeniería social pensados desde teorías ilustradas pero carentes de un aterrizaje empírico tienen poca probabilidad de ser exitosos. Muchos conservadores fueron tremendamente críticos de esta pretensión moderna, como fue el caso del propio Burke, De Maistre o más recientemente Oakeshott o Scruton. El posmodernismo, ya se ha visto, se decepcionó de la razón como instrumento epistemológico para intentar explicar la realidad de las cosas: la subjetividad individual deberá primar sobre cualquier intento de explicación universalista pretendidamente científica.

Como puede verse, la derecha conservadora posmoderna reacciona con virulencia frente a lo que considera la ideología disolvente de la izquierda posmoderna. Como toda reacción, incluye un fuerte componente de apasionamiento. Es de subrayarse su apuesta por la lucha intelectual y cultural, campo normalmente abandonado por las derechas. Sin embargo, pareciera que en ocasiones se queda simplemente en la resistencia frente a un mundo y una identidad que se niega a perder. Esta derecha corre el riesgo, como ya le pasó a su madre moderna, de convertirse en una fortaleza que se siente amenazada pero que no es capaz de salir a construir nuevos horizontes.

4.2 La perspectiva de la derecha liberal posmoderna

No es exagerado afirmar que el liberalismo es una de las corrientes de pensamiento que más han resentido la crisis de la modernidad. Y esto se debe a que la esencia del liberalismo es la propia modernidad: el liberalismo es un producto directo de la modernidad y, concretamente,

de la Ilustración. Por eso mismo, la crítica posmoderna hacia la modernidad abarca también a la tradición política y económica liberal.

En principio, parece existir cierta resignación en la derecha liberal respecto a la incapacidad de hacer frente a la ola posmoderna y algunas de sus manifestaciones políticas y culturales más visibles, como son el populismo, el nacionalismo o el progresismo identitario. Una de las figuras icónicas de la derecha liberal, el español José María Aznar, así lo reconoce:

La democracia liberal consiste en pura democracia formal, en lo que lo decisivo es la forma, el procedimiento, la mediación; no los contenidos. En este carácter vacío, puramente formal, residen la fuerza y la debilidad de la democracia, porque no suscita pasión ni admiración arrebatada, e incluso resulta aburrida.³⁷⁹

El periodista español Jorge Bustos lo frasea muy bien cuando dice:

El liberalismo político que ha labrado la paz y la prosperidad más hondas y duraderas de la historia de Europa vuelve a estar en cuestión, como ya previó Raymond Aron, porque carece del encanto de sus enemigos nacionalistas o comunistas. Éstos promueven una soteriología, una política de salvación más que de gestión, porque cuando la gente se ve desahuciada no llama al médico sino al cura. La democracia es frágil porque no es más — ni menos — que un conjunto de normas para reglamentar el conflicto: un sistema de competencia pacífica que se define por su aceptación del adversario. Decía Pessoa que el liberalismo es tolerancia en acción, pero la tolerancia se convierte en lujo cuando nos sentimos amenazados y resuena en nuestro interior la llamada desesperada de la tribu.³⁸⁰

Este aspecto meramente procedimental de la democracia liberal, por cierto, fue una de las razones por las que el liberalismo fue incapaz de hacer frente a la seducción de las ideologías totalitarias —con su grandilocuencia discursiva y la vehemencia de sus planteamientos, amén de su épica y su estética— en el período de entreguerras del siglo XX. El escritor español falangista, Agustín de Foxá, lo ilustró en aquellos años con una frase lapidaria: “morir por la democracia es como morir por el sistema métrico decimal”.³⁸¹

³⁷⁹ José María Aznar, *El futuro es hoy. España en el cambio de época*, Barcelona, Península, 2018, p. 139.

³⁸⁰ Jorge Bustos, “Despejando la X de Vox. ¿Cuál es la razón de este cabreo?”, en John Müller (coord.), *La sorpresa Vox. Las respuestas a las 10 grandes preguntas que todos nos hacemos sobre Vox*, Barcelona, Deusto, 2019, p. 55.

³⁸¹ Rafael Narbona, “Agustín de Foxá: café, copa y puro”, en *El Español*, 17 de septiembre de 2019, https://www.elespanol.com/el-cultural/blogs/entreclasicos/20190917/agustin-foxa-cafe-copa-puro/430076989_12.html, (consultado el 23 de septiembre de 2022).

Por otro lado, la derecha liberal suele caer en el economicismo, es decir, en la reducción al aspecto económico de todos los hechos y fenómenos sociales.³⁸² Por eso es común que los liberales de derecha consideren que una atinada gestión económica, basada en la mayor libertad de mercado posible y llevada a cabo por técnicos expertos, es el mejor antídoto para diferenciarse de la izquierda. Por lo tanto, la derecha liberal suele rehuir a cualquier debate profundo sobre la cultura, y no en pocas ocasiones incluso acepta —o al menos le son indiferentes— los planteamientos axiológicos y antropológicos de la izquierda posmoderna.

Hay un campo en donde cierta derecha liberal contemporánea sí parece interesada en cuestionar la visión de la izquierda posmoderna: el de las políticas de la identidad. Y lo hace precisamente desde su defensa del individuo. Veamos por qué.

Como ya se ha dicho, la política identitaria suele parcelar a las sociedades en segmentos que tienen algo en común, bien sea el sexo, la edad, la raza, el color de piel, la religión, la cultura, o la orientación sexual. Estos segmentos identitarios suelen reclamar para sí una marginación o desventaja histórica frente a los grupos mayoritarios de la sociedad, por lo que exigen un conjunto de nuevos derechos que permitan una compensación.

La derecha liberal posmoderna ha considerado que este relato victimista colectiviza al individuo y termina, en los hechos, con la igualdad ante la ley y con la noción de ciudadanía. El político español José María Aznar así lo expresa:

La extensión de la “identidad” se ha apoderado de buena parte del discurso político como concepto esencial. Las narrativas de la diversidad (de género, sexual, lingüística, étnica o cultural) dejan en un plano muy secundario la idea de ciudadanía e inhabilitan a la política para ofrecer un proyecto común a la sociedad.³⁸³

Una de las mayores exponentes de esta visión en el mundo hispano es Cayetana Álvarez de Toledo. La historiadora y política española considera que las políticas identitarias atentan

³⁸² En este aspecto, el liberalismo económico no se diferencia demasiado de su gran adversario ideológico: el socialismo marxista. Ambos interpretan la realidad en clave materialista.

³⁸³ Aznar, *Op. Cit.*, p. 206.

contra la idea de ciudadano, sobre la cual están construidas las democracias modernas, y ataca directamente al orden liberal. Son reduccionistas, ya que sostienen que los seres humanos somos esencialmente lo que dictan nuestros rasgos identitarios más obvios.

La identidad es la gasolina del separatismo y el separatismo es la identidad de nuestro tiempo. El otro virus que recorre Occidente, desde la (...) Patagonia chilena hasta las universidades de élite de Canadá. La historia es conocida. La bola echó a rodar en Mayo del 68, cuando la izquierda, con toda su capacidad dogmática y de prescripción, convirtió al colectivo identitario –mujer, homosexual, negro, musulmán, oso polar— en el nuevo sujeto revolucionario en sustitución del obrero, al que el comunismo había destruido. Lo hizo en nombre del Progreso con mayúsculas, pero lo que puso en marcha fue la Gran Involución. Un regreso al oscurantismo.³⁸⁴

Frente a la “implosión identitaria”, Álvarez de Toledo considera al liberalismo como el principal antídoto en tanto que sostiene que los derechos son individuales y no colectivos ni territoriales; y no duda en afirmar que la batalla ideológica de nuestro tiempo es la que se da entre la libertad y el colectivismo, la igualdad y la identidad, la razón o la reacción.³⁸⁵ De esa manera, pretende rescatar los valores de la Ilustración frente a lo que se considera una suerte de caos posmoderno.

Para Helen Pluckrose, pensadora liberal, el posmodernismo y sus políticas de identidad “amenazan con llevarnos de vuelta a una cultura irracional, tribal y premoderna”, por lo que está en juego la consistencia, la razón y el liberalismo universal frente a la inconsistencia, el irracionalismo, las certidumbres fanáticas y el autoritarismo sectarios:

Necesitamos vencer por la vía del discurso a la izquierda posmoderna. Necesitamos hacerle frente a sus oposiciones, divisiones y jerarquías con principios universales de libertad, igualdad y justicia. Debe haber una consistencia entre los principios liberales en oposición a todos los intentos por evaluar o limitar a las personas por raza, género o sexualidad.³⁸⁶

³⁸⁴ Cayetana Álvarez de Toledo, *Políticamente indeseable*, Barcelona, Penguin Random House, 2021, p. 25.

³⁸⁵ *Ídem*, p. 24.

³⁸⁶ Helen Pluckrose, “Cómo los intelectuales franceses arruinaron Occidente: la explicación del posmodernismo y sus consecuencias”, en *Letras libres*, 19 de julio de 2019, en: <https://letraslibres.com/cultura/como-los-intelectuales-franceses-arruinaron-occidente-la-explicacion-del-posmodernismo-y-sus-consecuencias/> (consultado el 19 de noviembre de 2022).

En su libro *Cynical Theories*, Pluckrose –junto con James Lindsay— afirma categóricamente que el liberalismo es completamente incompatible con las teorías posmodernas y, también, muestra los límites del propio liberalismo respecto a quienes pretenden construir utopías que pretendan, supuestamente, terminar con los victimismos de todo tipo:

El liberalismo quizás se entienda mejor como un deseo de hacer que la sociedad sea gradualmente más justa, más libre y menos cruel, o sea, una meta práctica que sigue a otra. Esto se debe a que el liberalismo es un sistema de resolución de conflictos, no una solución a los conflictos humanos. Al ser un sistema que funciona a través de los aportes de sus participantes, no ofrece a nadie en particular en quien depositar nuestra confianza, lo que viola nuestras intuiciones humanas más profundas. No es revolucionario, pero tampoco reaccionario: su impulso no es poner de cabeza a la sociedad ni impedir que cambie. En lugar de eso, el liberalismo es siempre un trabajo en progreso.³⁸⁷

Hay otros muchos autores que desde posturas liberales han criticado el posmodernismo y, muy particularmente, las políticas identitarias. Abundar en ellos sería objeto de otro estudio. Baste simplemente añadir, a los ya mencionados, a personajes como Steven Pinker, Andrew Sullivan, Claire Lehman, Dave Rubin o Alan Sokal. Pero a diferencia del conservador posmoderno, el liberal no cree que haya identidades que sí merezca la pena defender o incluso imponer, tales como la familia, la religión mayoritaria o determinadas tradiciones secularmente arraigadas; para el liberal, toda política identitaria conduce irremediabilmente al colectivismo. Aquí hay una diferencia de fondo entre la derecha posmoderna conservadora y la derecha posmoderna liberal.

Podemos decir, por lo tanto, que una derecha liberal posmoderna que aspire a ser relevante en el debate intelectual y político contemporáneo podría hacer suyos los argumentos e ideas en defensa del orden liberal frente a las causas fragmentarias articuladas. Su defensa del individuo frente a los colectivismos, de la razón frente al emotivismo, y de la igualdad ante la ley frente a los nuevos privilegios contruidos supuestamente para terminar con desigualdades históricas, pueden ser útiles en una confrontación cultural como la que ya se vive en las sociedades occidentales. Ahí tiene una interesante área de oportunidad.

³⁸⁷ Helen Pluckrose y James Lindsay, *Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender and Identity and Why This Harms Everybody*, North Carolina, Pitchstone Publishing, 2020, p. 239. Traducción del autor.

4.3 La respuesta del humanismo cristiano a la posmodernidad

La crisis de la modernidad ha provocado una intensa reflexión entre diversos pensadores que, en términos generales, podríamos calificar como humanistas cristianos, los cuales han buscado dar una respuesta integral a los diferentes cuestionamientos que la llamada posmodernidad ha traído consigo.

Entre los muchos autores contemporáneos del humanismo cristiano que podríamos citar, aquí nos enfocaremos en tres: el filósofo y jurista español Jesús Ballesteros, el filósofo español Alejandro Llano, y el teólogo y religioso alemán Joseph Ratzinger (papa Benedicto XVI). Asimismo, haremos una breve mención de la noción de “la cultura del encuentro” planteada por el papa Francisco.

En su obra *Postmodernidad. Decadencia o resistencia*³⁸⁸, Jesús Ballesteros postula que frente a la crisis de la modernidad es posible asumir dos posturas. Una es la de la posmodernidad decadente, que no es en el fondo sino una tardomodernidad en tanto que acentúa y radicaliza muchos de los aspectos más negativos de la modernidad, como son la voluntad de dominio, el individualismo, el consumismo y deseo desmesurado o el dislocamiento del mundo. La otra postura es la de la posmodernidad resistente, la cual busca reconducir el proceso de tal manera que se pueda llegar a una plenitud ante la situación presente. ¿Cómo lograrlo?

Un primer aspecto tiene que ver con la búsqueda de la paz y la no violencia. Aquí juega un papel central la figura del hindú Mahatma Gandhi, quien se enfrenta al axioma moderno sobre la racionalidad de la violencia: la actuación de este líder desafía la noción moderna respecto al dominio, tanto en la guerra como en la política. Es, pues, un posmoderno resistente que logra su objetivo (la independencia de su nación) sin recurrir a métodos modernos.

³⁸⁸ Ballesteros, *Op. Cit.*, 166 pp.

Un segundo aspecto es la descolonización. En ella ve Ballesteros la oportunidad para superar el etnocentrismo occidental pero sin caer en el relativismo, a través de la complementariedad de los opuestos. Frente al puro *objetalismo* de la modernidad, que pretende un conocimiento de lo humano que prescindiera de lo afectivo y tenga pretensión de neutralidad racional, se puede recuperar un conocimiento basado en la simpatía y la connaturalidad.

Un tercer aspecto está relacionado con las mujeres. Ballesteros critica el feminismo posmoderno que, paradójicamente, lleva a cabo una defensa de los derechos de la mujer acorde con los principios hegemónicos de la modernidad, devaluando lo específicamente femenino, como la maternidad, y pretendiendo convertirla en un ser como el varón que alcanza la plenitud moderna mediante la producción y el éxito. Se hace indispensable, por lo tanto, un *neofeminismo*. Escribe Ballesteros:

El neofeminismo quiere, por tanto, salvar a un tiempo la igualdad de los derechos de la mujer y el varón, y los caracteres diferenciales de la mujer, que van íntimamente unidos a su posibilidad de ser madre y en lo que radicaría su modo peculiar de pensar, que supera el racionalismo por la lógica del corazón. (...) Se trata, en definitiva, de recuperar la importancia de la familia, como institución frente al individualismo y voluntarismo modernos.³⁸⁹

Un cuarto aspecto es la ecología. La modernidad económica se desarrolló a partir de la despreocupación por los recursos naturales, que se consideraron ilimitados. La posmodernidad “viene a subrayar los límites de lo mercantil y, por tanto, también de la capacidad de disponer”.³⁹⁰ Al igual que en el caso del feminismo, Ballesteros critica la interpretación que ciertos autores posmodernos que reducen al ser humano a lo biológico, negando las diferencias entre las personas y los animales. Frente a ellos, “el fundamento de la filosofía ecológica es el carácter irrepetible y sagrado del hombre”.³⁹¹

Un quinto aspecto es el de los derechos humanos. Ballesteros se congratula de que la posmodernidad haya traído consigo los llamados derechos de tercera generación (a un ambiente ecológico sano, al respeto al patrimonio común de la humanidad, al desarrollo, a la

³⁸⁹ *Ídem*, p. 127.

³⁹⁰ *Ídem*, p. 137.

³⁹¹ *Ídem*, p. 138.

paz) porque introducen el nuevo paradigma de la calidad de vida, en el que lo inalienable de la persona constituye el eje a proteger. Estos derechos deben basarse en una visión integral del ser humano que descartaría prácticas como la pena de muerte, la tortura, la eutanasia o el aborto.³⁹²

Ballesteros es también muy crítico con las políticas de la identidad, muy propias de la reflexión posmoderna. Considera que conducen a la “balcanización” de la sociedad, al relativismo, al encastillamiento de las diferencias y transforma a los seres humanos en extraños unos de otro al afirmar los derechos de un grupo contra los de los otros.

En suma, Ballesteros asume que otra posmodernidad es posible, asumiendo la crítica a la modernidad y envolviéndola en una antropología cristiana.

También desde el humanismo cristiano, Alejandro Llano intenta aprovechar la crisis de la modernidad para proponer un nuevo paradigma, el del *humanismo cívico*.

Pero hay una *posmodernidad* o “segunda modernidad” convergente con nuestro humanismo cívico. Consiste en rescatar a la modernidad de su autointerpretación modernizante. (...) Se trata del siguiente “experimento conceptual”: ¿qué pasa si tomamos los grandes rendimientos positivos de la modernidad —la ciencia empírica, las nuevas tecnologías, la democracia política— y los desenchajamos del *paradigma de la certeza*, por ver si se pueden injertar en el *paradigma de la verdad*? Pasan muchas cosas y muy interesantes. Por de pronto, el proyecto moderno pierde su carácter unívoco y monológico. Aparece un pluralismo real de inspiraciones, tradiciones históricas, actitudes, posibilidades de orientación y analogías.³⁹³

Este pluralismo nada tiene que ver con el relativismo, que es el gran mal de nuestra época, en la visión de Llano. Sí es posible reconciliar la búsqueda de la verdad en la política con la diversidad de opiniones. El relativismo de ninguna manera puede ser una condición *sine qua non* para que pueda darse una democracia pluralista.

Una democracia sin valores, inmersa en la incertidumbre moral y en la contingencia política, tiende a convertirse en un totalitarismo visible o latente. (...) Desde luego, el fundamento de la democracia no puede ser el relativismo moral, aunque solo sea porque

³⁹² *Ídem*, p. 146.

³⁹³ Alejandro Llano, *Humanismo Cívico*, Madrid, Cristiandad, 2015, p. 241.

el relativismo no fundamenta nada. La condición de posibilidad de la democracia es el pluralismo que viene a reconocer los diversos caminos que la libertad sigue en su búsqueda de la “verdad política”. En definitiva, la democracia no puede florecer si se considera que es el régimen de las incertidumbres, la organización de la sociedad que permite “vivir sin valores”.³⁹⁴

Alejandro Llano está convencido de que el recto ejercicio de la inteligencia permite abrigar la esperanza de que se pueda acceder a la verdad en el ámbito social, con espacios para discrepancias razonables en las cuestiones prácticas. El agnosticismo y el relativismo, en cambio, sólo aspiran a un vacío consenso fáctico, a una ética meramente procedimental, una ética de reglas mas no de bienes ni de virtudes. Esto excluye la noción de bien común y la sustituye por la de interés general. Esta postura es claramente incompatible

con todo planteamiento que considere a la persona humana como el sujeto radical de la política, es decir, con el humanismo cívico. Entre otras cosas, porque consideran inviable cualquier fundamentación de la política en la antropología filosófica, ya que no tenemos ninguna imagen universal de la naturaleza humana, que sería (...) metafísica. Los seres humanos son solo redes –sin centro—de creencias y deseos.³⁹⁵

Otro pensador que también hace una reflexión sobre los tiempos posmodernos y pretende dar una respuesta desde el humanismo cristiano es Joseph Ratzinger. El teólogo bávaro, quien en 2005 sería electo papa de la Iglesia católica con el nombre de Benedicto XVI, entra de lleno en los debates que plantea el pensamiento posmoderno para intentar ofrecer una respuesta desde una perspectiva cristiana. Su obra es vasta y fecunda, por lo que aquí únicamente analizaremos aquella parte relacionada con su pensamiento político.

Una preocupación permanente en Ratzinger, al igual que Ballesteros y Llano, es el relativismo contemporáneo. Un relativismo que tiene su origen en la modernidad, que se acentúa en la posmodernidad, y que pareciera una condición indispensable de la democracia, a fin de que las diversas cosmovisiones puedan competir libremente entre sí. Ratzinger se opone a esta creencia y considera que sin verdad el hombre pierde el sentido de la vida y queda a merced de los más fuertes.

³⁹⁴ *Ídem*, p. 390.

³⁹⁵ *Ídem*, pp. 123, 124 y 125.

Ahora bien, dicho lo anterior surge una pregunta inevitable: ¿cómo se puede encontrar un mínimo de verdad que dé sentido a una democracia pluralista? Ratzinger es muy crítico con la posición relativista radical que quiere apartar de la política los conceptos de bien y de verdad por considerarlos perjudiciales para la libertad; en esta posición, la decisión de la mayoría ocupa el puesto de la verdad en la vida pública, por lo que la democracia se limita a un conjunto de reglas formales y procedimientos que permitan construir mayorías y la alternancia en el poder. A esta postura Ratzinger contrapone otra: la de la metafísica cristiana, con una confianza fundamental en la razón que es capaz de mostrar la verdad. La verdad no es un producto de la política ni de la mayoría, sino que la precede e ilumina.

Es aquí donde la religión juega un papel fundamental, porque la verdad sobre el bien que defiende la tradición cristiana puede convertirse en conocimiento para la razón y en un principio razonable, sin que suponga dogmatismo ni violencia para la propia razón. En un memorable discurso en el palacio de Westminster en septiembre de 2010, Benedicto XVI ahondó en la cuestión:

¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de los principios morales objetivos. (...) Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana.³⁹⁶

Con su confianza en la razón, Ratzinger planta cara al discurso posmoderno. Pero también al relato moderno que endiosa a esta razón y considera que sólo la razón cuantitativa tiene derecho a llamarse así. Para el teólogo alemán, una razón ciega, meramente científica y que esté escindida de una cultura histórica y religiosa puede volverse enemiga del hombre.

³⁹⁶ Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018, p. 137.

La razón que se encierra en sí misma deja de ser racional, al igual que el Estado que pretende ser perfecto resulta tiránico. La razón necesita de la revelación para proceder racionalmente. Si ha de permanecer tal y ha de ser pluralista, es imprescindible su referencia al fundamento cristiano.³⁹⁷

En 2004 Joseph Ratzinger sostuvo un célebre intercambio intelectual con el filósofo alemán Jürgen Habermas, quizá el más connotado defensor de una fundamentación no metafísica del Estado.³⁹⁸ En dicho debate, Ratzinger concluye que debe producirse una correlación necesaria entre razón y fe, entre razón y religión, ya que ambas están llamadas a depurarse y purificarse. ¿En qué sentido? Primero, porque como ya lo advirtieron los Padres de la Iglesia, en la religión mal entendida pueden darse patologías altamente peligrosas. Segundo, porque también hay patologías de la razón cuyo potencial puede ser todavía más amenazador: la bomba atómica es un trágico ejemplo de ello. Así, la fe cristiana y la racionalidad occidental laica son dos agentes capaces de sentar las bases para el descubrimiento de valores y normas que anteceden al Estado y que cohesionan al mundo.

Ratzinger considera que esta verdad cristiana existe fuera del Estado, por lo que lo limita y sitúa en su justa dimensión.

El Estado no constituye la totalidad de la existencia humana ni abarca toda la esperanza humana. El hombre y su esperanza van más allá de la realidad del Estado y más allá de la esfera de la acción política. (...)

Pero cuando la fe cristiana, la fe en una esperanza superior del hombre, decae, vuelve a surgir el mito del Estado divino, porque el hombre no puede renunciar a la plenitud de la esperanza. (...) Semejante política, que convierte el Reino de Dios en un producto de la política y somete la fe a la primacía universal de la política, es, por su propia naturaleza, una política de la esclavitud; es política mitológica.

La fe opone a esta política la mirada y la medida de la razón cristiana, que reconoce lo que el hombre es realmente capaz de crear como orden de libertad y, de este modo, encontrar un criterio de discreción, consciente de que su experiencia superior está en manos de Dios. (...) La esperanza mítica del paraíso inmanente y autárquico sólo puede conducir al hombre a la frustración. (...)

³⁹⁷ Joseph Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de ecclesiology*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 239.

³⁹⁸ Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

La fe cristiana ha destruido el mito del Estado divinizado, el mito del Estado paraíso y de la sociedad sin dominación ni poder. En su lugar ha implantado el realismo de la razón. (...) En el verdadero realismo del hombre se encuentra el humanismo, y en el humanismo se encuentra Dios. En la verdadera razón humana se halla la moral, que se alimenta de los mandamientos de Dios. Esta moral no es un asunto privado; tiene valor y resonancia pública. (...) Sólo donde el bien se realiza y se reconoce como bien puede prosperar igualmente una buena convivencia entre los hombres.³⁹⁹

Esta verdad sobre el bien que ha sido alcanzada mediante una razón iluminada por la fe puede dar origen a convicciones morales comunes sin las cuales no es posible la democracia. De la restauración de un consenso moral fundamental dependerá la supervivencia de la sociedad y del Estado. Estos fundamentos son prepolíticos, porque no pueden estar sometidos a la decisión de las mayorías y porque sustentan a las instituciones y los mecanismos democráticos. Entre estas verdades prepolíticas están las cuestiones fundamentales en las que está en juego la dignidad de la persona, como es el caso de los derechos humanos.

El tema de los derechos humanos es abordado por Joseph Ratzinger desde varias perspectivas. Por un lado, es un tema que sirve como ejemplo de cómo la revelación puede iluminar la razón: el origen del concepto moderno de los derechos humanos está en la creencia en un Dios que mediante un acto de amor creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza, motivo por el cual gozan de una dignidad inherente; esta dignidad es inviolable y de ella se deriva la libertad y la igualdad de todas las personas ante la ley. La razón moderna toma de la revelación cristiana estos elementos en sus respectivas declaraciones de derechos humanos.

Por otro lado, los derechos humanos son, para Ratzinger, el arma concreta que limita al Estado y le da un contenido a la libertad y al propio Estado, quien tiene la obligación de garantizarlos y promoverlos. Precisamente por eso lo anteceden y no pueden estar sujetos al mandamiento del pluralismo ni de las mayorías, sino que son un fundamento prepolítico que permite la existencia y expresión de esas mayorías. Un positivismo estricto que absolutice el principio mayoritario “se transforma inevitablemente antes o después en nihilismo. A ese

³⁹⁹ Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política...*, pp. 164, 165, 167 y 168.

peligro debemos hacer frente cuando está en juego la defensa de la libertad y los derechos humanos”.⁴⁰⁰

Ahora bien, también en la conceptualización de los derechos humanos puede haber un riesgo que conduzca a efectos tremendamente perniciosos, relacionados con esa intención de ciertas ideologías por constituir al Estado en una suerte de paraíso terrenal, que irremediablemente conduce al totalitarismo.

El concepto de Dios implica un conjunto fundamental del hombre como sujeto de derecho; funda y limita, con ello, a la vez la idea de los derechos humanos. (...) La multiplicación de derechos conduce finalmente a la destrucción del concepto de derecho y acaba en un “derecho” nihilista del hombre de negarse a sí mismo.⁴⁰¹

Esta “multiplicación de derechos” se produce cuando el concepto de derechos humanos se separa del concepto de Dios. El Estado entonces traspasa sus límites y se absolutiza, comportándose como si fuera Dios.

En síntesis, en Joseph Ratzinger–Benedicto XVI están presentes varias respuestas desde el humanismo cristiano a los dilemas que plantea la posmodernidad.

En primer lugar, el rechazo total al relativismo: la verdad existe y puede ser encontrada por medio de la razón; pero la razón necesita la iluminación de la fe para no caer en los excesos de la modernidad. En segundo lugar, el Estado debe tener límites, no constituye la totalidad de la experiencia humana. Y, por último, la democracia necesita fundamentos prepolíticos que le otorguen un consenso moral para que pueda funcionar adecuadamente: el principal de ellos, la afirmación de la dignidad humana.

En un capítulo anterior hablábamos de las aportaciones específicas del papa Francisco al humanismo cristiano y a la doctrina social de la Iglesia católica. En este apartado simplemente haremos énfasis en la noción de la *cultura del encuentro*, acuñada por el actual pontífice como respuesta a los desafíos de la posmodernidad.

⁴⁰⁰ Ratzinger, *Liberar la libertad...*, p. 88.

⁴⁰¹ *Ídem*, p. 10.

Este concepto de “cultura del encuentro” ha sido muy repetido por Francisco durante todo su pontificado. Podríamos afirmar, incluso, que es una de sus principales aportaciones al magisterio social de la Iglesia. Lo ha incluido en numerosos discursos y documentos. Quizá en donde mejor lo ha explicado es en la carta encíclica *Fratelli Tutti*, en donde expone que:

La palabra “cultura” indica algo que ha penetrado en el pueblo, en sus convicciones más entrañables y en su estilo de vida. Si hablamos de una “cultura” en el pueblo, eso es más que una idea o una abstracción. Incluye las ganas, el entusiasmo y finalmente una forma de vivir que caracteriza a ese conjunto humano. Entonces, hablar de “cultura del encuentro” significa que como pueblo nos apasiona intentar encontrarnos, buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos. Esto se ha convertido en deseo y en estilo de vida. El sujeto de esta cultura es el pueblo, no un sector de la sociedad que busca pacificar al resto con recursos profesionales y mediáticos.

(...)

Lo que vale es generar *procesos* de encuentro, procesos que construyan un pueblo que sabe recoger las diferencias. ¡Armemos a nuestros hijos con las armas del diálogo! ¡Enseñémosles la buena batalla del encuentro!⁴⁰²

La antítesis de esta cultura del encuentro es la cultura del descarte, “que nos lleva a no ver al prójimo como a un hermano al que acoger, sino a dejarlo fuera de nuestro horizonte personal de vida, a transformarlo más bien en un adversario, en un súbdito al que dominar”.⁴⁰³

Esta visión del papa Francisco está en plena sintonía con la de Juan Pablo II, quien tanto en sus escritos como Sumo Pontífice de la Iglesia católica como en sus textos anteriores, insistía en la construcción de comunidades que, con fundamento en el amor y a través de la participación, superen las diferencias en el origen y en la relación entre las personas.⁴⁰⁴

⁴⁰² Francisco, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, 3 de octubre de 2020, Numeral 216 y 217, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (consultado el 28 de noviembre de 2022). Cursivas originales.

⁴⁰³ Francisco, “Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede”, 12 de enero de 2015, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150112_corpo-diplomatico.html (consultado el 28 de noviembre de 2022).

⁴⁰⁴ Para ahondar en este tema, véase Rodrigo Guerra, *Volver a la persona: el método filosófico de Karol Wojtyla*, México, Caparrós, 2002, y Cipriano Sánchez García, *Junto con los otros. La construcción de la comunidad en el ámbito posmoderno desde la filosofía de Karol Wojtyla*, México, Ciudadela – Universidad Anáhuac Norte, 2015.

En suma, el humanismo cristiano no se lamenta de la crisis de la modernidad ni mucho menos busca restaurarla. Por el contrario, comparte parte de la crítica posmoderna a la razón ilustrada, pero sin descartarla como método analítico; antes bien, propone su purificación y su correlación con la fe a fin de darle un sentido constructivo a la nueva era que se vive. Desde una correcta antropología, es posible reconducir la posmodernidad para que en ella el ser humano pueda desarrollarse con plenitud y superando las patologías en que incurrió la razón moderna.

Frente a las polarizaciones ideológicas contemporáneas, el humanismo cristiano propone el diálogo y el encuentro, la búsqueda en común de certezas comunes que permitan el desarrollo humano y social. En esto, ciertamente, tendrá un punto de divergencia con otras visiones de la derecha, como la conservadora o la liberal.

5. Las derechas en la posmodernidad

El cambio de época ha replanteado el discurso y los contenidos de las izquierdas y las derechas. En términos generales, las izquierdas han hecho suyas las ideas de los teóricos de la posmodernidad, lo que ha llevado a una defensa generalizada de aquellas identidades que se consideran históricamente excluidas y oprimidas; asimismo, y en línea con lo planteado por el *Mayo francés* de 1968, ha insistido en deconstruir aquellos valores y principios que durante siglos forjaron el *ethos* occidental.

Frente a ellas, las derechas han tenido también que adaptar sus contenidos a las transformaciones culturales que la crisis de la modernidad ha traído consigo. Y cada una de las familias lo ha hecho colocando el acento en algún aspecto en particular.

El conservadurismo posmoderno ha combatido la fragmentación identitaria de la nueva izquierda apelando, paradójicamente, a identidades más grandes y fuertes, como la familia,

la nación, o las raíces religiosas. Todas ellas deben ser conservadas frente al impulso deconstructor de la izquierda posmoderna.

El liberalismo ha sido uno de los grandes damnificados por la crisis de la modernidad, al ser uno de sus hijos más preclaros. Hay un liberalismo que podríamos situar en la derecha posmoderna que recurre a los paradigmas de la modernidad para plantarle cara al cambio de época. No son pocos los intelectuales liberales que vuelven a apostar por la razón ilustrada para combatir al emotivismo propio del populismo izquierdista posmoderno, así como por el individualismo y la noción de ciudadanía frente a las causas fragmentarias que, en el fondo, colectivizan a las personas a partir de algún rasgo identitario.

El humanismo cristiano, por su parte, ha visto en el relativismo el gran peligro de la época actual. Por eso es que sus más destacados pensadores han insistido en que para que una democracia funcione debe evitar rechazar nociones como las de bien y verdad. A partir de esta defensa del bien y de la verdad, el humanismo cristiano propone un diálogo fructífero entre las diversas posiciones políticas para alcanzar encuentros que coloquen en el centro la dignidad humana.

Conclusiones

La historia política es también la historia de las doctrinas e ideologías que han buscado llegar al poder para desde ahí transformar la realidad a partir de sus presupuestos, premisas y creencias. La lucha por el poder ha estado envuelta en una disputa conceptual sobre el *para qué* se quiere el poder: cada corriente ideológica o doctrinal responderá de manera diferente.

A partir de la revolución francesa, y como consecuencia de las profundas transformaciones que trajeron la modernidad y la Ilustración, la disputa política ha tendido a ser dicotómica entre polos que comúnmente se han llamado “izquierda” y “derecha”. Esta categorización puede ser considerada simplista o incluso reduccionista, pero quizá precisamente por eso ha estado presente en prácticamente todas las sociedades occidentales.

Ahora bien, es cierto que estos conceptos han significado cosas distintas, dependiendo de la época y en ocasiones también de la nación. No solo eso: izquierda y derecha no han sido nunca realidades unívocas y homogéneas, sino que han albergado en su seno familias diversas.

A lo anterior hay que agregar un elemento adicional: a diferencia de las izquierdas, las derechas rara vez se han reconocido como tales. Es raro encontrar al político, pensador o intelectual que se reconozca como “de derecha”. Quizá esto se deba a que cierta propaganda política ha demonizado y caricaturizado a las derechas, a las que ha asociado con lo retrógrada, antidemocrático y reaccionario, sin que éstas hayan tenido la capacidad de responder.

A lo largo de este trabajo hemos pretendido responder a las preguntas acerca de la derecha política en la historia del pensamiento. ¿Qué se ha entendido por derecha a lo largo del tiempo? ¿Cuáles son las familias que la han conformado? ¿Cómo irrumpió la derecha en la historia política? ¿Es vigente la dicotomía entre izquierda y derecha? ¿Qué defienden las derechas en la actualidad? ¿Tiene futuro la derecha?

Hemos dicho que la derecha, al igual que la izquierda, es hija de la modernidad. La fractura que ocasionó la modernidad en las sociedades occidentales fue profunda, y trajo consigo un conjunto de divisiones que alteraron enormemente la vida de las personas. Como parte de estas fracturas, surgieron las ideologías que intentaron dar respuesta a los clivajes que se produjeron: campo *versus* ciudad, religión *versus* laicismo, Estado *versus* mercado, tradición *versus* cambio, república *versus* monarquía, entre otros muchos.

Podríamos decir, en términos muy generales, que son o han sido consideradas como de derecha aquellas ideologías, doctrinas y posiciones políticas y filosóficas que:

- ✓ Creen en la existencia de una armonía y un orden en la naturaleza que debe respetarse, y del que derivan costumbres, valores y tradiciones que es deseable conservar.
- ✓ Consideran al orden, la autoridad y el respeto a la ley y el Estado de derecho como algo deseable en sí mismo.
- ✓ Promueven la libertad económica, el mercado y la defensa de la propiedad privada.
- ✓ Rechazan las ideologías que buscan empoderar al Estado y colectivizar a las personas, como es el caso del socialismo y el comunismo.
- ✓ Simpatizan con la cultura, las raíces y la moral judeocristianas del mundo occidental, y aceptan la presencia de lo religioso en la vida pública.
- ✓ Buscan proteger a la familia y a las comunidades intermedias.
- ✓ Exaltan el patriotismo y el orgullo por la nación.
- ✓ Desconfían de los intentos por organizar la sociedad a partir de ideas abstractas.

- ✓ Aceptan cierta desigualdad en tanto que representa la diversidad y heterogeneidad de las sociedades.

Hemos insistido también, y quizá ésa sea la afirmación central de esta tesis, en que la derecha no es una posición política e ideológica unívoca y homogénea. Esto se debe a que la derecha no es una esencia atemporal. No hay una derecha, sino varias derechas. Hay familias doctrinales en el interior de la derecha.

La clasificación por familias es utilizada en la biología para agrupar a los géneros de especies afines y clasificar a los seres vivos dependiendo de la semejanza que tienen con otros seres vivos. En esta tesis hemos usado esta taxonomía para explicar las diferencias y similitudes entre las distintas derechas.

En la ciencia es también común utilizar clasificaciones con base en *tipos ideales*. Los tipos ideales son instrumentos conceptuales y abstracciones teóricas de la realidad para facilitar el estudio de ésta, son herramientas heurísticas que nos permiten aproximarnos a un objeto de estudio.

Con base en los tipos ideales y en la taxonomía, podemos decir que ha habido tres principales familias en la derecha: la derecha conservadora, la derecha liberal y la derecha humanista cristiana. Son diferentes entre sí, aunque no necesariamente antagónicas. Cada una de estas derechas tiene orígenes históricos distintos y ha colocado el énfasis en aspectos sociales, económicos y políticos diversos a las otras.

La derecha conservadora fue la primera derecha. Durante décadas, fue la derecha por excelencia, a tal grado que en la actualidad sigue existiendo una sinonimia entre conservadurismo y derecha. Y esto tiene una explicación histórica muy clara: frente a la fractura moderna, exacerbada por las profundas transformaciones que la revolución francesa trajo para Europa, hubo una reacción conservadora. Esta reacción fue en un principio casi instintiva y visceral, aunque paulatinamente fue tomando un cariz doctrinal y filosófico, hasta formar un amplio cuerpo de pensamiento que ha perdurado hasta nuestros días.

Frente a las utopías y promesas revolucionarias de la modernidad y la Ilustración, el primer conservadurismo buscaba mantener las tradiciones e instituciones que, durante siglos, habían permitido la cohesión social y comunitaria. Edmund Burke es el máximo exponente de este conservadurismo que desconfía del mesianismo ilustrado que apostaba por la ruptura con el pasado y consideraba que el cambio por el cambio mismo era deseable. Burke inaugura una tradición de pensadores conservadores procedimentales y escépticos que han defendido las tradiciones y la experiencia acumulada como cimiento del futuro y han antepuesto la reforma gradual a la revolución radical y violenta. Este conservadurismo no es metafísico sino empírico: quiere conservar aquello que ha demostrado su validez durante siglos. Entre estos pensadores podemos incluir a los españoles Gaspar Melchor de Jovellanos y Antonio Cánovas del Castillo, el mexicano Lucas Alamán, el estadounidense Russel Kirk, o los británicos Michael Oakeshott y Roger Scruton.

También como reacción frente a la modernidad, la Ilustración y la revolución francesa surge otro conservadurismo, claramente restaurador, contrarrevolucionario y esencialista. Es un conservadurismo que, con una fuerte impronta integrista católica, trata de regresar al orden anterior, que considera que es *el* orden natural que ha sido destruido en sus valores más esenciales. Exponentes claros de este conservadurismo han sido los franceses Joseph De Maistre, Louis De Bonald o Charles Maurras, así como los españoles Donoso Cortés y Jaime Balmes.

Pero, insistimos, estamos hablando de tipos ideales. La diferenciación entre estos dos conservadurismos no ha sido drástica ni tajante. El conservadurismo que ha prevalecido ha tomado elementos de ambas posturas. Líneas más abajo hablaremos algo más sobre el conservadurismo posmoderno.

Otra gran familia de la derecha ha sido la liberal. De entrada, podría parecer contraintuitivo incluir a una parte del liberalismo en la derecha, toda vez que el liberalismo es una de las creaciones más acabadas de la modernidad y la Ilustración, contra las cuales la primera

derecha reaccionó. A fin de aclarar esto, vale la pena repetir algunas acotaciones en las que ya se ha insistido a lo largo de la tesis.

Lo primero que hay que decir es que el liberalismo es una corriente de pensamiento particularmente diversa: hay muchos liberalismos distintos e, incluso, contradictorios entre sí.

Por otro lado, el liberalismo primigenio era moderno, ilustrado e incluso revolucionario. Proponía una visión del hombre y de la sociedad bastante innovadora, debido a su individualismo antropológico, su idea del contrato social como origen de la comunidad política, su énfasis en la autonomía y libertad de cada persona, la igualdad ante la ley, su apelación a la neutralidad axiológica del Estado, y la postura en favor de la secularización de la política. En este sentido, el primer liberalismo se encontraba a la izquierda del tablero político, con pensadores como John Locke, Montesquieu o John Stuart Mill.

Sin embargo, el surgimiento del socialismo y el comunismo provocó un desplazamiento del liberalismo —o al menos de un tipo de liberalismo— hacia la derecha. Y es que el socialismo y el comunismo adoptaron posturas colectivistas y estatistas que eran totalmente incompatibles con los postulados liberales. Es así como emergió con fuerza en muchos países una derecha liberal y laica que defendía con particular vehemencia el capitalismo, la libertad de mercado y la propiedad privada, así como las libertades fundamentales frente al totalitarismo marxista que cobró fuerza en el siglo XX.

Muchos pensadores, la mayor parte de ellos economistas, nutrieron de contenidos a esta derecha liberal. Destacan, entre otros, Ludwig Von Mises, Friedrich Hayek o Milton Friedman.

Bien podría decirse que nada une más en política que un enemigo común. Así, dos antiguos rivales como el conservadurismo y el liberalismo unieron fuerzas contra la izquierda socialista y comunista. Se convirtieron en dos familias de la derecha claramente distintas, pero con propósitos compartidos. Incluso se podría hablar de una corriente en la derecha que

toma elementos de ambas familias, el llamado liberal-conservadurismo, que defiende una visión liberal en lo económico y conservadora en la social; esta posición, dicho sea de paso, ha sido la predominante en los partidos de derecha del mundo hasta nuestros días.

Este liberalismo conservador –o conservadurismo liberal— comparte también una visión similar en lo que respecta a la relación entre el Estado y la sociedad; busca poner límites al poder del primero y otorgárselos a la segunda. De ahí que incluso en temas morales, el liberalismo y el conservadurismo, desde epistemologías y antropologías distintas, a veces coincidan: no corresponde al Estado imponer visiones ideológicas que puedan chocar con las preferencias de los individuos o de las familias.

De esta forma, la derecha fue incorporando y rescatando la visión del liberalismo clásico que inicialmente repudió. Esta asimilación mutua ha sido, sin duda, uno de los episodios más notables de la historia del pensamiento político.

En medio de las luchas ideológicas decimonónicas, hijas del siglo de las luces, emerge con fuerza una propuesta que busca ser diferente. Es una propuesta que intenta trascender las ideologías y situarse en principios doctrinales y antropológicos de más largo alcance y mayor trascendencia espiritual, pero que en el terreno político acabó formando parte, al menos en varios países, de la derecha política: el humanismo cristiano.

El humanismo cristiano está inspirado en la doctrina social de la Iglesia católica, la cual se inaugura con la carta encíclica *Rerum Novarum*, del papa León XIII, en 1891. La doctrina social católica será la respuesta de la Iglesia a la modernidad y buscará ofrecer una propuesta moral a los problemas sociales de la época, marcados por la industrialización, la urbanización, la proletarización y la lucha de clases. Generará una corriente política y electoral que tendrá una enorme influencia en muchos países de Europa y América Latina: la Democracia Cristiana.

El humanismo cristiano y su expresión política no serán corrientes conservadoras en el sentido clásico. Compartirán con el conservadurismo la defensa de los valores y principios

cristianos, pero a diferencia de ciertas versiones de aquel, buscarán reformas sociales profundas y aceptarán la democracia moderna y la pluralidad política. Esto hará que, al menos en América Latina, la Democracia Cristiana esté por momentos más cerca de la izquierda que de la derecha. En ocasiones, incluso, asumirá postulados muy cercanos al socialismo, como fue el caso de ciertas versiones de la teología de la liberación. Por eso, la Democracia Cristiana será rechazada y combatida durante largos años por el integrismo católico restaurador.

En la Europa de la posguerra, los partidos democratacristianos serán de enorme utilidad para mantener la estabilidad y paz social. En América Latina, serán un amortiguador hasta cierto punto eficaz frente a las dictaduras militares y las propuestas revolucionarias.

Es pertinente considerar al humanismo cristiano como una de las familias de la derecha política por su concepción antropológica, la cual hace énfasis en la doble vertiente corporal y espiritual de la persona, en su eminente dignidad, en los principios de solidaridad y subsidiariedad, en la promoción de la familia y las comunidades intermedias, y, al menos en los documentos pontificios, su claro rechazo al comunismo, al socialismo y a la lucha de clases. También, por su rechazo al individualismo y materialismo de ciertas ideologías modernas. Y en los temas valóricos relacionados, por ejemplo, con la bioética y la estructura familiar, el humanismo cristiano ha sido claramente conservador.

De esta forma, el conservadurismo, una rama del liberalismo, y el humanismo cristiano han sido las tres principales familias de la derecha en los últimos dos siglos. No obstante, han existido otras derechas que, o bien han sido minoritarias, o bien no han pervivido en el tiempo, como fue el caso del fascismo, el integrismo católico, la *Nouvelle Droite* francesa, el neoconservadurismo, y el populismo de derecha.

Es evidente que la categorización izquierda-derecha nació en un contexto histórico muy particular, como ya se mencionó. Tiene relevancia preguntarse si en el momento actual, caracterizado por el declive de los metarrelatos ideológicos y un nuevo orden mundial, derivado de la caída del socialismo real en 1989, esta categorización sigue siendo vigente.

En esta tesis hemos respondido a la anterior pregunta de manera afirmativa.

Es verdad que hoy en día es un lugar común la afirmación de que derechas e izquierdas son términos pretéritos, superados, confusos, que ya nada dicen; quienes eso opinan, sin embargo, no han logrado explicar por qué la contienda política sigue siendo fundamentalmente dicotómica, y por qué estos términos no han sido erradicados de la discusión pública y se siguen utilizando con bastante frecuencia.

No hemos llegado aún, y quizá nunca llegaremos, al momento en que la discusión política gire únicamente en torno a elementos técnicos y científicos, completamente racionales y desprovistos de consideraciones ideológicas subjetivas. El sueño tecnocrático no se ha convertido en una realidad.

Por el contrario, nuevas diferencias sobre la dirección que han de tomar los Estados afloran en la segunda década del siglo XXI, y muchas tienen que ver con las más profundas concepciones antropológicas. Algunos de los dilemas a los que se enfrentan los gobiernos de las distintas naciones, así como partidos, políticos, intelectuales, periodistas y, en general, todos aquellos que participan de la conversación pública, son:

- ¿Qué régimen político garantiza el mejor ejercicio de los derechos ciudadanos y la eficacia en la gestión pública?
- ¿Se deben otorgar más facultades a las entidades subnacionales o, por el contrario, fortalecer a la autoridad central?
- ¿Cómo financiar un modelo público de salud? ¿Se debe permitir que los derechohabientes escojan el hospital privado de su elección?
- ¿Cómo garantizar el financiamiento futuro de las pensiones con una curva poblacional que se ha transformado en los últimos años?

- ¿Se deben promover valores en la educación pública? ¿Cuáles? ¿Educación religiosa en escuelas públicas si los padres así lo desean? ¿Deben los padres de familia participar en el diseño de los contenidos educativos o debe ésta ser una facultad exclusiva del gobierno?
- ¿Debe promoverse un cheque o bono escolar para que los padres inscriban a sus hijos en la escuela de su elección?
- ¿Se deben construir más universidades públicas o se debe fomentar la capacitación técnica en oficios prácticos?
- ¿Cuál es el papel del Estado frente a la cultura? ¿Se debe fomentar una cultura nacional o se debe dejar que cada individuo o comunidad exprese sus propias manifestaciones culturales? ¿Debe el Estado subsidiar la creación artística?
- ¿Cómo fomentar la formación de investigadores y científicos? ¿Subsidios? ¿Incentivos fiscales? ¿Más presupuesto? ¿Más centros de investigación públicos?
- ¿Cuáles deben ser los límites de la intervención del Estado en la economía?
- ¿Cuál es la política fiscal más adecuada y justa? ¿Se debe gravar el ingreso o el consumo? ¿Se debe establecer un impuesto a las herencias?
- ¿El gobierno debe proteger a determinados sectores económicos o, por el contrario, promover la mayor competencia y libertad comercial?
- ¿Es necesario que la legislación laboral sea lo más flexible posible a fin de crear empleos?

- ¿Qué derecho deber privilegiarse frente a un aborto: el de la mujer a interrumpir su embarazo o el del no nacido a la vida? ¿A partir de cuándo debe protegerse jurídicamente la vida del no nacido: desde la concepción o a partir de un plazo específico?
- ¿Debe darse a una persona en situación de enfermedad terminal la posibilidad de decidir sobre su propia muerte?
- ¿Qué papel juega el Estado en la lucha contra la pobreza? ¿Debe buscar una política fiscal redistributiva? ¿Transferencias directas a los más necesitados? ¿Ampliación de capacidades? ¿Subsidios focalizados o generales?
- ¿Combatir la desigualdad es un fin por sí mismo? ¿O la desigualdad es algo inherente a una sociedad libre y meritocrática?
- ¿Cuáles son las funciones sociales de la familia? ¿Debe el Estado regular jurídicamente las relaciones familiares?
- ¿Qué grupos potencialmente vulnerables ameritan una intervención expresa del Estado? ¿El principio de la no discriminación justifica un trato diferenciado?
- ¿En países con importante población indígena, debe otorgarse autonomía normativa a estas comunidades para que puedan regirse por sus usos y costumbres? ¿O se debe fomentar su plena integración a la nación bajo el principio de la igualdad ante la ley?
- ¿Qué hacer frente a la migración? ¿Debe un Estado recibir a todo aquel extranjero que quiera instalarse en su territorio?
- ¿Deben participar las fuerzas armadas en el combate al crimen organizado?
- ¿Deben establecerse penas más duras para los delitos graves? ¿La lucha por la seguridad colectiva justifica establecer límites a la libertad individual?

- ¿La ley debe reconocer derechos a los animales?

Lejos, muy lejos estamos de que exista unanimidad frente a las anteriores preguntas, que simplemente se han propuesto a manera de ejemplo. Si bien es cierto que muchas de ellas pueden apoyarse en la técnica y en la ciencia para acercarse a una mejor respuesta, también lo es que la mayor parte de ellas tiene que ver con la concepción que se tenga de la persona, de la sociedad y el Estado.

Es evidente que las posturas políticas e ideológicas en torno a preguntas como las que acaban de ser enlistadas no suelen ser rígidas ni cerradas. Y esto se debe a que la realidad es mucho más compleja que cualquier sistema de pensamiento que pretenda explicarla. Sin embargo, existen y seguirán existiendo fracturas que dividen a las sociedades y que se traducen en posicionamientos políticos, doctrinales e ideológicos diversos. Las sociedades contemporáneas se caracterizan por su pluralidad ideológica, social, cultural y religiosa. Estos posicionamientos podrían tomar otros nombres, pero lo cierto es que la categorización que ha permanecido con el paso del tiempo, quizá gracias a su simplicidad, es la de izquierda y derecha.

Ahora bien, izquierda y derecha no significan lo mismo que hace un siglo. De la misma manera que hace un siglo no significaban lo mismo que hace dos. Estos términos han sido dinámicos, fluidos y cambiantes, como se ha visto en este trabajo. Hay nuevas izquierdas y nuevas derechas en la posmodernidad.

En un principio, la distinción entre izquierdas y derechas tenía que ver con su aceptación o rechazo a las revoluciones que la modernidad traía consigo. Durante el siglo XX, buena parte de la diferencia entre izquierda y derecha estuvo en función de la relación entre el Estado y el mercado. Con el arribo de la posmodernidad y la caída del muro de Berlín, explicadas en el capítulo anterior, las dimensiones de la competencia entre la izquierda y derecha han cambiado.

La izquierda incursionó en nuevos temas: la revolución que preconiza ya no es económica sino cultural, y está relacionada con el replanteamiento y la “deconstrucción” de las normas y tradiciones que durante siglos –si no es que milenios— han estado vigentes en la civilización occidental. Esta nueva izquierda ha ampliado su sujeto revolucionario, que ya no es solamente la clase obrera, sino todos aquellos grupos que se consideran como históricamente excluidos y marginados: mujeres, migrantes, minorías raciales, indígenas, minorías sexuales... Para la nueva izquierda posmoderna ya no hay una gran causa socialista, sino diferentes causas autónomas debidamente articuladas, en donde predominan las identitarias.

Lo anterior ha generado una reacción por parte de las nuevas derechas posmodernas, y de las familias y tradiciones doctrinarias que históricamente le han dado cuerpo filosófico.

Para un historiador de las ideas, es difícil –por no decir imposible— predecir cuáles tendrán éxito e influencia en el futuro. El historiador, por definición, toma distancia con el presente y con las coyunturas políticas y se dedica a intentar explicar los hechos y fenómenos del pasado. Sin embargo, se puede intentar emitir algunas hipótesis sobre ideas emergentes que están hoy en día en la discusión cultural internacional. En nuestro caso, lo haremos acerca de la derecha y sus familias, que ha sido el tema que nos ha ocupado a lo largo de esta investigación.

La posmodernidad ha implicado un cambio de época y de paradigmas. La derecha ha debido hacer frente a ella pero, nuevamente, no como un bloque monolítico, sino a través de su propia diversidad. En algunos casos, las nuevas tendencias culturales han acentuado las diferencias entre las familias de la derecha. En otros casos, han acercado posiciones.

Claramente un tema que, hoy en día, cruza culturalmente el mundo occidental es el relativo a las causas fragmentarias y las políticas identitarias, resultado lógico del deconstructivismo posmoderno. Tanto la derecha conservadora como la derecha liberal (o al menos una parte de ésta) han decidido confrontarla: los conservadores anteponiendo identidades más grandes y fuertes (la nación, la religión, la familia, la tradición), mientras que los liberales

defendiendo al individuo de cualquier colectivismo que pueda terminar con su autonomía. Aquí hay una similitud, pero también una diferencia entre ambas visiones, ya que para la derecha liberal ninguna identidad es defendible en sí misma por considerar que colectiviza irremediabilmente al individuo, mientras que para la derecha conservadora hay algunas que sí lo son.

En este sentido, la defensa numantina que hace la derecha conservadora de las identidades mayores que considera que están amenazadas la coloca en una situación de enorme fuerza política del lado de todas aquellas personas a las que el posmodernismo y sus cambios les producen todo tipo de ansiedades y de sentimiento de pérdida de convicciones profundas. No es casualidad que emerjan por todo el mundo líderes, movimientos y partidos que comparten este discurso pesimista sobre los tiempos actuales y apelen a una suerte de paraíso perdido de una forma abierta y sin ningún tipo de complejo frente a lo que advierten como la “hegemonía cultural” de la izquierda.

Ciertamente, muchos valores sobre los que se construyó la civilización occidental hoy están en riesgo y merecen ser defendidos. Por eso la reacción conservadora suele ser virulenta y estridente: se percibe como una reacción por la supervivencia de una forma de ver el mundo. Esta reacción tiene el reto de no quedarse únicamente en la defensa de una identidad amenazada, sino en proyectar un horizonte nuevo frente a un mundo cambiante.

El humanismo cristiano, por su parte, apela a la noción de bien común como integradora de diferencias identitarias; a través de la promoción de la cultura del encuentro ha propuesto entablar un diálogo amplio con sectores diversos, por lo que en principio su prioridad no son las batallas culturales en donde se pretenda demostrar la superioridad de una idea frente a la otra, sino la conciliación de intereses y visiones. Esto no ha sido obstáculo para que en reiteradas ocasiones haya hecho énfasis en los peligros del relativismo.

En esto reside una fuerza importante del humanismo cristiano, en tanto que visión integradora y conciliadora en un mundo ideológicamente tan polarizado. Pero puede suponer también un riesgo de atomización: el afán de encontrar puntos de acuerdo y puentes entre visiones

confrontadas puede llevar a la disolución de las ideas propias. En este sentido, el humanismo cristiano enfrenta en la posmodernidad un reto semejante al que ya vivió durante la modernidad: cómo defender conciliadoramente y mediante la cultura del encuentro una visión del mundo contrapuesta a la corriente hegemónica, sin que ésta lo absorba o lo reduzca a la insignificancia.

Parece evidente, pues, que las derechas deben construir su propia alternativa intelectual y política, su propia filosofía política. A continuación, se mencionarán a manera de conclusión algunos elementos que podrían constituir la filosofía política de una derecha posible en el siglo XXI y en medio de los avatares de la posmodernidad.

Esa derecha viable y posible debe defender, primeramente, una antropología propia. Por historia y por tradición, pero también por diferenciación y necesidad, esa antropología no puede ser otra que la cristiana, la cual parte de la noción de la persona como un ser simultáneamente material y espiritual, con inteligencia y voluntad para buscar la verdad y el bien, con un destino trascendente, con una eminente dignidad.

Esta apelación a su origen cristiano puede permitir también que la derecha recupere la necesaria complementariedad entre razón y fe. En un mundo que ha privilegiado los sentimientos, las emociones, los deseos y, en suma, la irracionalidad y el relativismo, la derecha debe defender la razón como camino para llegar a la verdad y al bien. Pero no la razón encerrada en sí misma y desvinculada de la cultura, la tradición y las creencias religiosas, sino la razón iluminada por la fe en una esperanza superior y trascendente. La razón que es capaz de ponerle límites a la propia actividad política, al ser plenamente consciente de que los seres humanos tienen respuesta solamente para las penúltimas preguntas de este mundo.

Así, la derecha debe huir de los intentos por construir paraísos terrenales. La razón ilustrada cayó en buena medida en ese error. La actividad política es cambiante, contingente y busca hacer realidad, de manera siempre inconclusa e imperfecta, aquello que se considera deseable.

De la aceptación de la antropología cristiana, cuyo pilar básico es la dignidad humana, se derivan un conjunto de consecuencias políticas, como la protección del derecho a la vida en todas sus fases, una economía al servicio de la persona, la consideración de una solidaridad intergeneracional para la protección del medio ambiente, la promoción de los derechos fundamentales, el reconocimiento de comunidades naturales, la igualdad ante la ley o la garantía de un conjunto de libertades básicas.

Esta derecha viable y posible debe defender aquellas instituciones tradicionales que ayudan a la persona a hacer su vida más llevadera, como podrían ser la familia, la nación o las comunidades religiosas. Estas instituciones fortalecen el capital social y producen desarrollo, paz, seguridad y libertad para las personas.

El punto de partida esta derecha debe ser precisamente la persona, considerada a la vez como un ser individual y social. Debe, por lo tanto, huir de cualquier individualismo y también de cualquier colectivismo. Cada persona debe ser considerada como un fin en sí mismo.

Esta derecha no puede quedarse atada al pasado, pero tampoco caer en la trampa de pensar que sólo existe el presente o el futuro. Así, debe anteponer el reformismo al impulso revolucionario; el primero es incremental, funciona a partir de la prueba y error; el segundo es radical y dogmático.

Esta derecha ha de buscar la creación de riqueza a partir de la iniciativa individual y de la libertad para emprender con respeto a la propiedad privada. Ha de rechazar el intervencionismo sistemático de un Estado omnipresente y postular que éste debe ocurrir únicamente cuando los particulares o las comunidades intermedias no puedan cumplir sus fines por sí mismos. Ha de desconfiar de los mesías que prometen planes totalizadores con base en ideologías utópicas y colectivistas; ha de preferir, en cambio, que cada individuo pueda decidir su destino con libertad y con responsabilidad, con un Estado de derecho que garantice el orden y la seguridad.

La libertad que la derecha debe perseguir no es únicamente una *libertad-de* o libertad negativa, es decir, la exención de obstáculos o coacciones para realizar lo que cada individuo quiera. También debe buscar una *libertad-para* o libertad positiva, o sea, la capacidad de autorrealización y de concretar un plan de vida buena para cada persona.

En materia económica, es posible una derecha que busque la mayor libertad de las personas, pero no de una institución abstracta como el mercado. ¿Qué significa eso? Propiciar la ampliación de la propiedad privada al mayor número posible de personas. Lo mismo aplica para las empresas, negocios y comercios: mientras más existan, se producirá de mejor manera la competencia económica que beneficiará al consumidor pero, también, favorecerá a más familias y las hará más libres. De ahí que esta derecha no puede estar al servicio de las grandes corporaciones económicas, sino de los pequeños propietarios y de los trabajadores. Es importante dejar claro que no es lo mismo una economía de mercado que una sociedad de mercado.

Esta derecha ha de hacer suya y defender siempre la noción de bien común, como ese conjunto de condiciones materiales y espirituales que permiten el pleno desarrollo de cada persona y de todas las personas en la sociedad. El bien común no implica la imposición desde el Estado de un modelo de vida para los ciudadanos, como lo pretenden hacer las ideologías totalitarias, sino la creación de condiciones indispensables para que cada persona, en su propia subjetividad e individualidad, pueda desarrollar su proyecto de vida en libertad. Estas condiciones existen y permiten a la persona desarrollar una vida verdaderamente humana. Pueden ser, entre otras, la protección de la vida, la seguridad pública, la paz, el desarrollo económico, la creación de infraestructura material, la educación, el cuidado del medio ambiente, el trabajo, o la satisfacción de necesidades materiales básicas como el alimento, el vestido o la vivienda.

La articulación entre los bienes individuales y el bien común implica que debe existir un conjunto de condiciones que es necesario procurar para que cada uno de los miembros pueda alcanzar sus propios objetivos. De este modo, ni el bien común desconoce las particularidades personales, ni cada uno de los integrantes de una comunidad o de los organismos intermedios

desconocen la contribución que pueden hacer al bien común en la medida en que persigan su propio bien, precisamente, porque el bien común dista de ser un modelo cerrado impuesto desde el poder político y tiene un carácter plural reconocido en el principio de la subsidiariedad.

Llegados a este punto, es importante aclarar que el bien común no es la suma de bienes individuales, ni el bien de la mayoría ni tampoco el bien de una minoría. Es el bien de la comunidad política en su conjunto, es aquello que permite que cada persona se desarrolle. Es el conjunto de condiciones que permite a todos y a cada uno de los miembros de la sociedad alcanzar su verdadero bien individual, por eso ese bien es trascendental y tiene preeminencia sobre los intereses particulares o de grupo, pero es inseparable del bien de las personas.

Porque cree en la razón y en sus propias razones, la derecha no ha de rehuir al debate intelectual y cultural. Buscar convencer para eventualmente vencer. La derecha ha de defender sus principios y valores con fuerza y hasta con coraje, pero sin estridencia ni contribuyendo a la polarización social. La historia ha demostrado que de la violencia, así sea verbal, no puede esperarse nada bueno. Porque a pesar de que en una sociedad puedan existir posturas divergentes en los distintos temas, no es el conflicto la esencia de la política ni la norma suprema de las relaciones sociales, sino la capacidad de anteponer el bien común a cualquier división. El diálogo y el encuentro son siempre necesarios, y más en la política. Esto lo debe tener claro cualquier derecha que aspire a transformar a la sociedad hacia una vida buena y verdaderamente humana.

En las ideas anteriores hay elementos conservadores, liberales y humanistas cristianos. También otros que quizá hayan sido más enfatizados por otras corrientes de pensamiento. En esta tesis hemos querido dilucidar a la derecha como categoría política, así como analizar las diferentes familias doctrinales que la han conformado a lo largo del tiempo.

¿Es posible una derecha que en la posmodernidad tenga viabilidad? Si la derecha, como conjunto de familias doctrinarias, fue capaz de hacerse un hueco en la modernidad, no hay razones para pensar que no pueda ocurrir lo mismo en la posmodernidad. Así, los ciudadanos

podrán tener alternativas reales y distintas entre las cuales elegir y la democracia podrá fortalecerse. Cada una de sus familias podrá aportar elementos propios. Seguramente surgirán nuevas familias en el seno de la propia derecha (toman fuerza, por ejemplo, los autodenominados “patriotas” que se oponen al llamado “globalismo”). Será parte de una futura investigación estudiar esas posibilidades.

Bibliografía

- Abascal, Salvador, *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*, México, Tradición, 1980.
- Aguilar Rivera, José Antonio, “Introducción: la fronda liberal”, en Aguilar Rivera, José Antonio (coord.), *La fronda liberal. La reinención del liberalismo en México (1990 – 2014)*, México: Centro de Investigación y Docencia Económicas – Taurus, 2014.
- Alamán, Lucas, *Examen imparcial de la administración del general vicepresidente D. Anastasio Bustamante*, México, Conaculta, 2008.
- _____, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Fondo de Cultura Económica – Instituto Cultural Helénico, 1985, vol. V.
- Altozano, Gonzalo y Llorente, Julio, *La España viva*, Madrid, 2018.
- Álvarez de Toledo, Cayetana, *Políticamente indeseable*, Barcelona, Penguin Random House, 2021.
- Antón Mellón, Joan, “La idea de España del liberal-conservadurismo español. De Cánovas a Aznar”, en Navajas Zubeldía, Carlos e Iturriaga Barco, Diego (eds.): *El reinado de Juan Carlos I (1975-2014): Actas del VI Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2019.
- Argandoña, Antonio, *El bien común*, Documento de investigación No. 937, IESE Business School – Universidad de Navarra, Barcelona, junio 2011.
- Auhofer, Herbert, *La sociología de Jaime Balmes*, Madrid, Biblioteca del Pensamiento Actual, 1958.
- Ayllón, José R., *El mundo de las ideologías*, Madrid, Bibliotheca Homolegens, segunda edición, 2020.
- Aznar, José María, *El futuro es hoy. España en el cambio de época*, Barcelona, Península, 2018.
- Ballesteros, Jesús, *Postmodernidad. Decadencia o resistencia*, México, Tirant lo Blanc, 2019.
- Baqués, Josep, *El liberalismo–conservador. Fundamentos teóricos y recetario político ss. XVIII – XX*, Pamplona, Aranzadi, 2017.
- Barbedette, D., *Historia de la Filosofía*, Tomo II, México, Tradición, 1976.

- Basave Fernández del Valle, Agustín, *La civilización del amor. Reflexiones para una sociedad en crisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Benedicto XVI, *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- Bernaldo de Quirós, Lorenzo, *Por una derecha liberal*, Barcelona, Deusto, 2015.
- Bobbio, Norberto, *Derecha e Izquierda*, México, Taurus, 2014.
- Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola; y Pasquino, Gianfranco, *Diccionario de Política*, México, Siglo veintiuno editores, 2013.
- Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 2006.
- Bueno, Gustavo, *El mito de la derecha*, Madrid, Temas de Hoy, 2008.
- _____, *El mito de la Izquierda. El mito de la Derecha*, Oviedo, Pentalfa, 2021.
- Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid, Alianza editorial, 2016.
- Burgos, Juan Manuel (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Madrid, Palabra, 2007.
- Bustos, Jorge, “Despejando la X de Vox. ¿Cuál es la razón de este cabreo?”, en John Müller (coord.), *La sorpresa Vox. Las respuestas a las 10 grandes preguntas que todos nos hacemos sobre Vox*, Barcelona, Deusto, 2019.
- Caldera, Rafael, *Especificidad de la Democracia Cristiana*, Caracas, Convergencia, 2002.
- Camus, Jean-Ives y Lebourg, Nicolas, *Las extremas derechas en Europa. Nacionalismo, populismo y xenofobia*, Madrid, Clave intelectual, 2020.
- Cantero, Estanislao, “¿Existe una doctrina política católica?”, en Varios, *Los católicos y la acción política*, Madrid, Speiro, 1982.
- Casals, Xavier, *El fascismo. ¿Qué era? ¿Qué es?*, Barcelona, Destino, 1998.
- Castillo Peraza, Carlos, *El porvenir posible*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Castro Alfin, Demetrio, *Burke. Circunstancia política y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 2006.

- Chateaubriand, Francois-René de, *El genio del cristianismo*, Madrid, Bilok Book Export, 2016.
- Cioran, Emil M., *Ejercicios de admiración y otros textos*, Barcelona, Tusquets, 1995.
- Comellas, José Luis, *Cánovas del Castillo*, Barcelona, Ariel, 1997.
- Contreras, Francisco José y Poole, Diego, *Nueva izquierda y cristianismo*, Madrid, Encuentro, 2011.
- Contreras, Francisco José, *Una defensa del liberalismo conservador*, Madrid, Unión Editorial, 2018.
- Correa de Oliveira, Plinio, *Revolución y Contra-Revolución*, Perú, Tradición y Acción por un Perú Mayor, 2005.
- Courtois, Stephane et al, *El libro negro del comunismo*, Madrid, Arzalia, 2021.
- Creuzet, Michel, *Los cuerpos intermedios*, Madrid, Speiro, 1964.
- Cuenca Toribio, José Manuel, *Historia de la derecha en España*, Madrid, Almuzara, 2016.
- De Benoist, Alain, *La nueva derecha. Una respuesta clara, profunda e inteligente*, Barcelona, Planeta, 1979.
- De Bonald, Louis, *Teoría del Poder*, citado en Eulogio Palacios, Leopoldo, “Bonald, o la constitución natural de las sociedades”, en *Verbo*, Madrid, Speiro, 1987.
- De la Isla, Carlos, *Bien común y propiedad*, Mimeo.
- De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015.
- Debus, Allen G., *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Díaz Nieva, José, *Chile: de la Falange Nacional a la Democracia Cristiana*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.
- Díaz, Carlos, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, tercera edición, 2005.
- Donoso Cortés, Juan, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid, Homo Legens, 2012.
- Dudda, Ricardo, *La verdad de la tribu. La corrección política y sus enemigos*, Barcelona, Debate, 2019.

- Dumont, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.
- Easton, David, *Esquema para el análisis político*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1999.
- Elías de Tejada, Francisco, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1953
- Esparza, José Javier, *En busca de la derecha (perdida)*, Barcelona, Áltera, 2010.
- Fazio, Mariano, *Historia de las Ideas Contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Madrid, Rialp, 2008.
- Fernández de la Mora, Gonzalo, *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, Espasa Calpe, 1986, quinta edición.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Edissa, 1980.
- Fraga Iribarne, Manuel, *El pensamiento conservador español*, Barcelona, Planeta, 1981.
- Friedman, Milton, *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*, Madrid, Síntesis, 2012.
- Fukuyama, Francis, *¿El fin de la historia? Y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2015.
- _____, *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, Barcelona, Planeta, 2019.
- García-Pelayo, Manuel, "Hacia el surgimiento histórico del Estado moderno", en *Idea de la Política y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pp. 107 - 133.
- Goldwater, Barry, *The conscience of a conservative*, Shepherdsville, Victor Publishing Co. 1960.
- González Cuevas, Pedro, *Pensamiento conservador español. Ideas políticas de Maeztu, Maurras y Schmitt*, Madrid, Biblioteca nueva, 2002.
- _____, *La razón conservadora. Gonzalo Fernández de la Mora, una biografía político-intelectual*, Madrid, Biblioteca nueva, 2015.
- _____, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898 – 2000)*, Madrid, Tecnos, 2005.
- González Navarro, Moisés, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, México, El Colegio de México, 1952.

- Gramsci, Antonio, *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017.
- Grossi, Paolo, *Derecho, Sociedad, Estado*, México: El Colegio de Michoacán - Escuela Libre de Derecho - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005.
- Guerra López, Rodrigo, *Como un gran movimiento*, México, Fundación Rafael Preciado Hernández, 2006.
- _____, *Volver a la persona: el método filosófico de Karol Wojtyla*, México, Caparrós, 2002.
- Guiretti, Héctor, “La distinción política izquierda – derecha y su difusión en Europa occidental. Una hipótesis de trabajo para la historia de las ideas políticas”, en *Actas del V Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, p. 190 y 191.
- _____, *Siniestra. En torno a la izquierda política en España*, Pamplona, EUNSA, 2004.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación*, Salamanca, Sígueme, 2009, decimoctava edición.
- Guzmán Valdivia, Isaac, *Humanismo trascendental y desarrollo*, México, Limusa – Willey, 1970.
- Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Hawkins, Kirk A., “Sembrando ideas: explicación de los orígenes de los partidos democratacristianos en Latinoamérica”, en Mainwaring, Scott y Scully Timothy R. (eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Hayek, Friedrich, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial, Tercera edición, 2011.
- _____, *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*, Madrid, Unión Editorial, cuarta edición, 2020.
- Hayes, Carlton J. H., *Historia política y cultural de la Europa Moderna*, Tomo I, Barcelona, Juventud, 1946.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, tercera edición, 2017.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1998.
- Höffner, Joseph, *Doctrina Social Cristiana*, Barcelona, Herder, 2001.

- Horia, Vintila, *Dios ha nacido en el exilio*, Madrid, Ciudadela, 2008.
- Iglesias González, Román (comp.), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812 – 1940*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998.
- Inglehart, Ronald, *Cultural Evolution. People's Motivations are Changing, and Reshaping the World*, Nueva York, Cambridge University Press, 2018.
- _____, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.
- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- _____, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 2007.
- _____, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 2022.
- Kirk, Russell, *Edmund Burke. Redescubriendo a un genio*, Madrid, Ciudadela, 2007.
- _____, *Qué significa ser conservador*, Madrid, Ciudadela, 2009.
- _____, *The conservative mind. From Burke to Eliot*, Washington, D.C., Gateway, 2001.
- Kristol, Irving, *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, Chicago, Ivan R. Dee, 1999.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Laje, Agustín, *La batalla cultural. Reflexiones críticas para una nueva derecha*, México, Harper Collins, 2022.
- Lassalle, José María, *Contra el populismo. Cartografía de un totalitarismo posmoderno*, Barcelona, Debate, 2017.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- Llano, Alejandro, *Humanismo Cívico*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2015.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1976.
- Luch, Ernest; Gómez Camacho, Francisco; y Robledo Hernández, Ricardo (eds.), *El pensamiento económico de la escuela de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1998.

- Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Buenos Aires, Teorema, 1991.
- Mainwaring, Scott y Scully, Timothy R., “La diversidad de la democracia cristiana en Latinoamérica”, en Mainwaring y Scully (eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, México, Leyenda, 1999.
- Marcel, Gabriel, *En camino ¿hacia qué despertar?*, Salamanca, Sígueme, 2012.
- Marco, José María, *La nueva revolución americana. Por qué la derecha crece en Estados Unidos y por qué los europeos no lo entienden*, Madrid, Ciudadela, 2007.
- Maritain, Jacques, *Cristianismo y Democracia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.
- _____, *El Hombre y el Estado*, Madrid, Fundación Humanismo y Democracia – Ediciones Encuentro, 1983.
- _____, *Humanismo integral*, Madrid, Palabra, segunda edición, 2001.
- _____, *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948.
- Maurras, Charles, *Mis ideas políticas*, Buenos Aires, Huemul, 1962.
- McManus, Matthew, *The Rise of Post-Modern Conservatism. Neoliberalism, Post-Modern Culture, and Reactionary Politics*, Palgrave Macmillan, 2020.
- Meinvielle, Julio, *El comunismo en la revolución anticristiana*, Buenos Aires, Cruz y Fierro, 1974.
- _____, *Hacia la Cristiandad*, Buenos Aires, Adsum, 1940.
- Meyer, Jean, *El sinarquismo ¿un fascismo mexicano?*, México, Joaquín Mortiz, 1979.
- _____, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia. 1937-1947*, México, Tusquets, 2003.
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid, Aguilar, 1977.
- Molina, Ignacio (en colaboración con Delgado, Santiago), *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Montaner, Carlos Alberto, *La libertad y sus enemigos*, México, Plaza y Janés, 2005.
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, México, Porrúa, 2018.

- Mouffe, Chantal (comp.), *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, segunda edición 2012.
- Mounier, Emmanuel, *El personalismo*, México, Jus, 2005.
- Müggenburg, Federico, *La cruz, ¿un ariete subversivo?*, México, Ser, 1970.
- Müller, Jan-Werner, *¿Qué es el populismo?*, México, Grano de Sal, 2017.
- Mussolini, Benito, *La doctrina del fascismo*, libro electrónico, Kamerad, en: https://www.academia.edu/12128352/La_doctrina_del_fascismo (Consultado el 19 de mayo de 2022).
- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Oakeshott, Michael, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____, *La actitud conservadora*, Madrid, Sequitur, 2007.
- Ousset, Jean, *Para que Él reine. Catolicismo y política. Por un orden social cristiano*, Madrid, Speiro, 1972.
- Payne, Stanley G., *El fascismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Peterson, Jordan B., *12 reglas para vivir. Un antídoto al caos*, Barcelona, Planeta, 2018.
- Pluckrose, Helen y Lindsay, James, *Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything about Race, Gender and Identity and Why This Harms Everybody*, North Carolina, Pitchstone Publishing, 2020.
- Poncela González, Ángel (ed.), *La escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Verbum, 2015.
- Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2005.
- Popkin, Samuel L., *The Reasoning Voter*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- Quinton, Anthony, *The Politics of Imperfection. The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*, Boston, Faber and Faber, 1978.

- Rallo, Juan Ramón, *Liberalismo. Los 10 principios básicos del orden político liberal*, Barcelona, Deusto, 2019.
- Ramos Vera, Mario, “El ensueño conservador: ¿Existe utopía en el pensamiento político de G.K. Chesterton?”, *Tesis Doctoral en Filosofía*, Universidad Pontificia Comillas, ICAI – ICADE, Madrid, 2016.
- Rand, Ayn Rand, *El manantial*, Barcelona, Planeta, 1966.
- Ratzinger, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Reinhardt, Elisabeth, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, Eunsa, 2005.
- Revel, Jean-François, *El conocimiento inútil*, Barcelona, Planeta, 1988.
- Rodríguez Doval, Fernando, *El PAN y su identidad política*, México, Panorama, 2017.
- Rodríguez, Victorino, *Temas-clave de humanismo cristiano*, Madrid, Speiro, 1984.
- Roncaglia, Alessandro, *La riqueza de las ideas. Una historia del pensamiento económico*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006.
- Rothbard, Murray, *Hacia una nueva libertad. El manifiesto libertario*, Madrid, Unión Editorial, tercera edición, 2021.
- Ruiz Soroa, José María, *Elogio del liberalismo*, Madrid, Catarata, 2018.
- Ruiz Velasco Barba, Rodrigo, *Salvador Abascal. El mexicano que desafió a la Revolución*, México, Rosa María Porrúa, 2014.
- Sáenz-Diez, Juan Ignacio; Martínez Roda, Federico; García Fraile, Juan Antonio, *Síntesis de historia del pensamiento político*, Madrid, Actas, 1994.
- San Miguel Pérez, Enrique, *El siglo de la Democracia Cristiana*, Madrid, Dykinson, 2006.
- _____, *La democracia cristiana y la democracia de los cristianos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2010.
- Sánchez de la Barquera Arrollo, Herminio (ed.), *El movimiento luterano: estudios y reflexiones a cinco siglos de distancia*, Puebla, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2020.
- Sánchez García, Cipriano, *Junto con los otros. La construcción de la comunidad en el ámbito posmoderno desde la filosofía de Karol Wojtyła*, México, Ciudadela – Universidad Anáhuac Norte, 2015.

- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza editorial, 2006.
- Scruton, Roger, *Cómo ser conservador*, Madrid, Biblioteca Homo Legens, 2018.
- _____, *Conservadurismo*, Madrid, El buey mudo, 2019.
- _____, *La belleza. Una breve introducción*, Barcelona, Elba, 2017.
- Shapiro, Ben, *El lado correcto de la historia. Cómo la razón y la determinación moral hicieron grande a Occidente*, Barcelona, Deusto – Instituto Juan de Mariana, 2019.
- Sigmund, Paul E., “La transformación de la ideología democratacristiana: trascendiendo a la izquierda y a la derecha, o ¿qué le ocurrió a la tercera vía”, en Mainwaring, Scott y Scully, Timothy R. (eds.), *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Silva – Herzog Márquez, Jesús, “El conservadurismo aventurero de Michael Oakeshott”, en Oakeshott, Michael, *La actitud conservadora*, Madrid, Sequitur, 2007.
- Smith, Adam, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, tercera edición, 2011.
- Stein, Edith, *La estructura de la persona humana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- Tissier de Mallerai, Bernard, *Marcel Lefebvre. La biografía*, Madrid, Actas, 2012.
- Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América, 1*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- Vargas Llosa, Mario, “Liberalismo: el enemigo fundamental del fanatismo”, en Marty, Antonella (ed.), *El Manual Liberal. Qué es y qué defiende el liberalismo político, económico, individual y cultural*, Barcelona, Deusto, 2021.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, segunda edición.
- Von Mises, Ludwig, *Política Económica. Seis lecciones sobre el capitalismo*, Madrid, Unión Editorial, 2007.
- Weaver, Richard, *Las ideas tienen consecuencias*, Madrid, El Buey Mudo, 2011.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

Artículos en revistas y periódicos

Alonso García, María Nieves, “Los Decreta de León de 1188 como piedra fundacional del Estado de Derecho y la Legalidad”, en *Ivs Fvgit. Revista de Cultura Jurídica*, Universidad de Zaragoza, No. 22, 2019.

Álvarez de Toledo, Cayetana, “Contra la identidad”, *El Mundo*, 5 de septiembre de 2016.

Calvo-Gómez, Walter, “El humanismo marxista”, en *Espiga*, Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica, Vol. 18. No. 38, 2019.

Cantero, Estanislao, “Catolicismo y política: Jean Ousset, maestro católico de la contrarrevolución católica”, en *Verbo*, Madrid, Speiro, 1994, vol. 325 – 326.

De Castro Redondo, Luis, “Los neocons españoles: sus ideas y su influencia en la política exterior de José María Aznar. Un pensamiento vicario”, en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 16, 2021.

De Mora Quirós, Enrique V., “El mundo organizado del vizconde De Bonald”, en *Persona y Derecho*, vol. 75, Navarra, Universidad de Navarra.

Fernández Vázquez, Guillermo, “Frente Nacional: un anti-liberalismo clásico en nombre de la libertad”, en *DeSignis*, Federación Latinoamericana de Semiótica, vol. 31, 2019.

Garay, Cristián, “De Maistre, exégeta de la Revolución francesa”, en *Verbo*, Vol. 281 y 282, Madrid, Speiro, 1990.

Gómez Díez, Francisco Javier, “Religión y política en Antonio Cánovas del Castillo”, en *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 73, No. 287, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998.

Hazony, Yoram, “Jordan Peterson and Conservatism’s Rebirth”, en *The Wall Street Journal*, 15 de junio de 2018.

Herrero, Montserrat, “Qué puede significar bien común en la sociedad pluralista contemporánea”, en *Empresa y Humanismo*, Vol. 9, No. 1, 2006.

Lara Bayón, Javier, “Alamán de carne y hueso”, en *Letras Libres*, No. 261, México, septiembre de 2020.

- Mijangos, Pablo, “El pensamiento religioso de Lucas Alamán”, en *Estudios*, No. 68, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2004.
- Montero, Feliciano, “Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo”, en *Historia y Política*, Madrid, julio – diciembre 2007.
- Pluckrose, Helen, “Cómo los intelectuales franceses arruinaron Occidente: la explicación del posmodernismo y sus consecuencias”, en *Letras libres*, julio de 2019.
- Sánchez Muñoz, Rubén, “Antropología filosófica y personalismo en Edith Stein. Primeras aproximaciones”, en *Revista de filosofía*, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, 2014.
- Scruton, Roger, “La religión ante la ciencia moderna”, en *Cuadernos de Pensamiento Político*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, Julio – Septiembre de 2011.
- Simón, Miguel Ángel, “Dos teorías sobre el auge del populismo de derecha”, *Asociación Española de Ciencia Política y Administración*, 2017, en: <https://aecpa.es/files/view/pdf/congress-papers/13-0/1888/> (consultado el 16 de junio de 2022).
- Von Beyme, Klaus, “El Conservadurismo”, en *Revista de Estudios Políticos*, No. 43, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Enero – febrero 1985.
- Zagal, Héctor, “La aniquilación de la ancianidad”, en *Letras Libres*, No. 117, septiembre de 2008.

Textos y artículos en internet

- Alcoberro, Ramón, “Algunos ejes del pensamiento conservador y su reformulación postmoderna”, en: <http://alcoberro.info/algunos-ejes-del-pensamiento-conservador-y-su-reformulaci%C3%B3n-postmoderna.html> (consultado el 19 de noviembre de 2022).
- Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (consultado el 10 de abril de 2022).
- _____, Carta encíclica *Deus Caritas Est*, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (consultado el 8 de abril de 2022).

_____, *Discurso al 56 Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos*, 9 de diciembre de 2006, en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici.html (consultado el 24 de marzo de 2022).

_____, *Encuentro con las autoridades del Estado francés*, 12 de septiembre de 2008, en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf_ben--xvi_spe_20080912_parigi-elysee.html (consultado el 24 de marzo de 2022).

Catecismo de la Iglesia Católica, en https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html (consultado el 17 de noviembre de 2021).

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción Libertatis Conscientia sobre libertad cristiana y liberación*, 22 de marzo de 1986, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html (consultado el 25 de febrero de 2022).

_____, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*, 6 de agosto de 1984, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html (consultado el 25 de febrero de 2022).

Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, Numeral 26, en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 10 de enero de 2022).

Cortés Morales, Julio, “De la Nueva Derecha al éxito de Reagrupación Nacional”, en <https://www.elciudadano.com/academia-ciudadana/de-la-nueva-derecha-al-exito-de-agrupacion-nacional/04/20/> (Consultado el 15 de junio de 2022).

Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua: <https://dle.rae.es/conservador?m=form> (consultado el 16 de abril de 2021).

_____: <https://dle.rae.es/liberalismo> (consultado el 4 de agosto de 2021).

Domínguez Prieto, Xosé Manuel, “Emmanuel Mounier”, en *Asociación Española de Personalismo*, <https://www.personalismo.org/emmanuel-mounier-2/> (consultado el 20 de abril de 2022).

Francisco, “Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede”, 12 de enero de 2015, en <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/january/documents/pap>

- [a-francesco_20150112_corpo-diplomatico.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150112_corpo-diplomatico.html) (consultado el 28 de noviembre de 2022).
- _____, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, 3 de octubre de 2020, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (consultado el 18 de abril de 2022).
- _____, Carta encíclica *Laudato Si*, 24 de noviembre de 2015, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (consultado el 18 de abril de 2022).
- _____, Exhortación *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultado el 18 de abril de 2022).
- Hayek, Friedrich A., “Por qué no soy conservador”, en *La Ilustración Liberal*, No. 48, noviembre de 2011, <https://www.clublibertaddigital.com/ilustracion-liberal/48/por-que-no-soy-conservador-friedrich-a-hayek.html> (consultado el 28 de octubre de 2021).
- Heyes, Cressida, “Identity Politics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en: <https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/#LibeIdenPoli> (consultado el 30 de agosto de 2022)
- “Humanismo integral”, en Organización Demócrata Cristiana de América, <http://www.odca.cl/2017/02/28/humanismo-integral/> (consultado el 15 de noviembre de 2021).
- Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus Annus*, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (consultado el 1 de febrero de 2022).
- _____, Carta Encíclica *Laborem Exercens*, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (consultado el 24 de enero de 2022).
- _____, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (consultado el 10 de enero de 2022).
- Juan XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html (consultado el 20 de enero de 2022).

- _____, Carta Encíclica *Pacem in Terris*, en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (consultado el 8 de abril de 2022).
- León XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum*, en: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (consultado el 12 de enero de 2022).
- Mandeville, Bernard de, *La fábula de las abejas, o cómo los vicios privados hacen la prosperidad pública*, en https://puntocritico.com/documentos/Bernard_de_Mandeville-La_Fabula_de_las_Abejas.pdf (consultado el 28 de agosto de 2021).
- “Margaret Thatcher: las frases más destacadas de su carrera”, https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/04/130408_margaret_thatcher_muerte_citas_gtg, 8 de abril de 2013 (consultado el 3 de julio de 2021).
- Narbona, Rafael, “Agustín de Foxá: café, copa y puro”, en *El Español*, 17 de septiembre de 2019, https://www.elespanol.com/el-cultural/blogs/entreclasicos/20190917/agustin-foxa-cafe-copa-puro/430076989_12.html (consultado el 23 de septiembre de 2022).
- Pablo VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio*, en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (consultado el 21 de enero de 2022).
- Pío IX, *Syllabus. Índice de los principales errores de nuestra época ya anotados en las alocuciones consistoriales y otras letras apostólicas*, en: https://fundacionspeiro.org/downloads/magazines/docs/pdfs/4964_syllabus-1.pdf (consultado el 19 de mayo de 2022).
- Pío XI, Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, en: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html (consultado el 14 de enero de 2022).
- Quintana Paz, Miguel Ángel, “En defensa del populismo”, en *The Objective*, 26 de mayo de 2022, en <https://theobjective.com/elsubjetivo/opinion/2022-05-26/defensa-populismo/> (consultado el 1 de junio de 2022).
- Simón, Pablo, “La democracia según Carl Schmitt”, en *Jot Down*, en: <https://www.jotdown.es/2015/07/la-democracia-segun-carl-schmitt> (consultado el 21 de enero de 2023).
- “Trump’s speech in Warsaw”, 6 de noviembre de 2017, en: <https://edition.cnn.com/2017/07/06/politics/trump-speech-poland-transcript/index.html> (consultado el 23 de octubre de 2022).

Conferencias en YouTube

Laje, Agustín, “¿Populismo de derecha?” en: <https://www.youtube.com/watch?v=8fxBW1NzycA> (consultado el 30 de mayo de 2022).

Lucklacs, Miklos, “Principios del pensamiento conservador, los conservadores y el conservadurismo”, en <https://www.youtube.com/watch?v=UcdxKQUZCnY> (consultado el 16 de abril de 2021).