



La ética católica

y el espíritu de la democracia

Para Richard M. Morse.

Por ENRIQUE KRAUZE

¿Por qué le ha costado tanto trabajo a los países de la órbita hispana asumir la democracia como una cultura y no sólo como una forma de gobierno? Porque, en buena medida, esta aspiración, nos dice Enrique Krauze, reconocida como necesaria y válida de dientes para afuera, se contrapone con las creencias más profundas de nuestro ser, arraigadas en la tradición y la fuerza de las costumbres y heredadas de la particular cultura católica que se desarrolló en América Latina. Una relectura de *La democracia en América* de Tocqueville le sirve a Krauze para profundizar en las razones que han hecho que en nuestros países en general, y en México en concreto, continúe el desgastante divorcio entre la ley impresa y la realidad, entre las aspiraciones y los hábitos. Con “La ética católica y el espíritu de la democracia” *Letras Libres* inicia su recorrido por la cultura de la democracia.

En al menos dos pasajes de *La democracia en América*, Alexis de Tocqueville traza una comparación iluminadora entre la vida política de los Estados Unidos y México. Los mexicanos, dotados de un rico territorio y situados “tan admirablemente”¹ como los Estados Unidos, habían copiado casi en su integridad la constitución de sus vecinos, pero “al trasladar la letra de la ley” no pudieron imprimirle al mismo tiempo el espíritu que la animaba: “se vio cómo se estorbaban sin cesar los engranajes de su doble gobierno. La soberanía de los estados y la de la Unión, al salir del círculo que la constitución había trazado, se invadieron mutuamente. Al día de hoy —concluía Tocqueville— México se ve arrastrado una y otra vez de la anarquía al despotismo militar y del despotismo militar a la anarquía”.²

Tocqueville escribía a principio de la tercera década del siglo XIX y sus noticias eran fidedignas. Aunque ya advertía en el horizonte la pérdida de Texas debido al predominio —material, cultural— de la inmigración anglosajona, la condición natural de ambos países era en efecto comparable. México semejava un cuerno de la abundancia, sobre todo en su zona septentrional, casi inexplorada, que a los pocos años, tras la guerra de 1847, pasaría a poder de los norteamericanos. Pero en términos de la geografía humana, las diferencias entre ambos ensayos nacionales saltaban a la vista. Los Estados Unidos eran un país de inmigrantes en perpetuo movimiento “desde el fondo de Europa hasta las soledades del Nuevo Mundo”, la tierra promisoría de trece millones de hombres industriuosos volcados hacia el futuro.³ México, en cambio, era el sedentario y atribulado hogar de ocho millones de personas —oriundas del propio país, en su inmensa mayoría— sin conciencia casi de identidad nacional, sin un proyecto político viable, un mosaico numeroso y variado de comunidades, pueblos, pequeñas ciudades, ranchos y haciendas autárquicas, cuya vocación —salvo en ciertas élites urbanas— era perdurar en la matriz heredada del siglo XVII.

El nacimiento de los Estados Unidos y la Revolución Francesa habían influido centralmente en el estallido de la Revolución de Independencia al cabo de la cual, en 1821, se estableció una monarquía sin legitimidad posible: España —a diferencia de Portugal con Brasil— se rehusó a enviar un vástago de la casa real. Tres años más tarde, la élite políticamente activa promulgó una constitución republicana y federal muy similar a la de “la República floreciente de nuestros vecinos del norte”,⁴ documento que les parecía “una de las creaciones más perfectas del espíritu”. No obstante, como señalaba Tocqueville, aquella constitución y sus homólogas en varios estados de la República no pasaron de ser letra muerta. Al concluir la primera década de vida independiente, México —al igual que la mayor parte de los países de la América española y de la propia España— se había vuelto el escenario de una política volcánica: asonadas, pronunciamientos, revoluciones,

cada cual con una nueva propuesta de constitución.

Aunque la caracterización dicotómica de las tensiones políticas e ideológicas de la época no corresponde por entero a la realidad (había intensidades, matices y combinaciones distintas, a veces contradictorias), en el México de mediados de siglo los campos se polarizaban entre dos bandos irreconciliables y un débil centro moderado. Para acabar con la oscilación entre dictadura y anarquía señalada por Tocqueville, los conservadores se inclinaban por preservar lo más posible la matriz

histórica española, sobre todo la de los Habsburgo: leyes e instituciones centralistas, una economía proteccionista, cotos a la inmigración de razas o creencias ajenas a la tradición, una orientación internacional favorable a la Europa católica, la vinculación privilegiada y estrecha del Estado con la Iglesia, y un sistema político que fortaleciera al poder ejecutivo sobre un débil y casi innecesario legislativo. Los liberales buscaban punto por punto el esquema contrario: un “borrón y cuenta nueva”. Su modelo explícito era los Estados

Han pasado 150 años desde que Tocqueville visitó Norteamérica. Si viajase por los países al sur del Río Bravo lo esperaría una sorpresa. El tiempo y los nuevos tiempos han hecho su labor.

Unidos, y uno de sus libros de cabecera *La democracia en América*.

La primera traducción al español es de 1837. Los personajes centrales del liberalismo moderado de mediados del siglo (Manuel Crescencio Rejón, José Fernando Ramírez y Mariano Otero) la consideraban “admirable”, la citaron con frecuencia y desprendieron de ella el embrión de leyes federales, garantías individuales y prácticas republicanas (como la soberanía de la Suprema Corte en querellas entre los poderes de los estados y la federación) que se plasmarían finalmente en el código fundador de la vida constitucional mexicana: la Constitución de 1857.⁵ Aquella legislación fue el motivo inmediato de la guerra entre liberales y conservadores que si bien concluyó, en lo militar, con una victoria de los primeros, en términos políticos condujo —tras el breve interludio democrático de la República Restaurada: 1867-1876— a un extraño compromiso histórico que no establecía la competencia democrática con la oposición conservadora sino que la asimilaba subrepticia y contradictoriamente. En términos políticos, ese régimen dual, liberal-conservador, perduraría esencialmente —con el largo paréntesis de la Revolución Mexicana— hasta fines del siglo XX. La Constitución de 1857 (y los artículos que conservó de ella la Constitución de 1917) sería venerada simbólicamente pero desvirtuada en la práctica. Se celebrarían elecciones periódicas, pero manejadas sutil o abiertamente por el poder ejecutivo. Se mantendría en el papel la división republicana de los poderes

1 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Vintage Books, New York, 1990, vol. 1, p. 321.

2 *Ibid.*, p. 167.

3 *Ibid.*, p. 292.

4 José Miranda, “El liberalismo mexicano y el liberalismo europeo”, en *Historia Mexicana*, número 32, abril-junio, 1959, p. 517.

5 Véase Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, 3 vols., FCE, México, 1982.

y el sistema federal, pero los gobernadores, legisladores y jueces serían, bajo diversas modalidades, designados y controlados por el presidente. Sólo las libertades cívicas y las garantías individuales adquirirían una carta de naturalización, pero la libertad política sería coartada en lo esencial: el libre derecho a elegir, criticar y, en su caso, deponer pacíficamente al gobernante.

Como en un fenómeno de mimesis –con diferencias de grado pero con paralelos sorprendentes en las formas y los tiempos– la simulación democrática de México coincidió con la de España del siglo XIX. Ambos liberalismos –escribe José Miranda– “elaboraron una fachada de democracia, hábilmente montada sobre un tinglado electoral que respondía perfectamente a los requerimientos del gobierno”.⁶ Pero a diferencia de España –donde la opción monárquica siguió vigente– en México la distorsión entre el hecho y el derecho condujo al cumplimiento puntual de una profecía temprana de Simón Bolívar: “los mexicanos [...] intentarán establecer una república representativa en la cual tenga grandes atribuciones el poder ejecutivo concentrándolo en un individuo que si desempeña sus funciones con acierto y justicia, casi naturalmente vendrá a conservar su autoridad vitalicia”.⁷ Ese fue el signo de la dictadura paternal de Porfirio Díaz, que gobernó de 1876 a 1911 y, más tarde, de ese Porfirio de once caras que sexenalmente ha gobernado al país desde 1934 hasta nuestro tiempo.

A lo largo de casi todo el siglo XX, México vivió apenas quince meses de plena normalidad democrática –el régimen de Madero– y ha cerrado el siglo dando pasos importantes en esa dirección. El resto –sin contar la década revolucionaria y la diarquía caudillista de Obregón y Calles– transcurrió bajo un régimen difícil de caracterizar, no una dictadura desembozada pero tampoco una democracia: una monarquía con ropajes republicanos. ¿Qué había fallado? Una clave, ahora lo podemos ver con claridad, radicaba en las costumbres, que según el propio Tocqueville son “el punto central” de todas sus ideas.

Entiendo aquí la expresión de *costumbres* en el sentido que atribuían los antiguos a la palabra *mores*. No solamente la aplico a las costumbres propiamente dichas, que se podrían llamar hábitos del corazón, sino a las diferentes nociones que poseen los hombres, a las diferentes opiniones que tienen crédito entre ellos, y al conjunto de ideas que forman los hábitos del espíritu.⁸

“Las costumbres las ha hecho el tiempo –escribió Benito Pérez Galdós– con tanta paciencia y lentitud como ha hecho las montañas, y sólo el tiempo trabajando un día y otro, las puede destruir. No se derriban montes a bayonetazos”.⁹ Los

demócratas liberales en España, México y los países iberoamericanos quisieron a menudo derribar montes a bayonetazos, pero las costumbres políticas cambiaron lentamente, trabajando un día y otro, al ritmo pausado del tiempo y por el influjo sucesivo de los nuevos tiempos.

LA IGLESIA Y LAS COSTUMBRES

A primera vista, los pasajes de la obra de Tocqueville dedicados a las costumbres parecerían una prefiguración política de la obra de Max Weber, algo así como *La ética protestante y el espíritu de la democracia*. Pero al recorrer los “hábitos del espíritu” en los Estados Unidos el viajero francés advierte que no sólo los inmigrantes puritanos contribuían al éxito de las instituciones democráticas sino también la minoría católica. En una de las reflexiones más notables del libro, Tocqueville refuta una hipótesis habitual, entonces y ahora, sobre la supuesta incompatibilidad entre el catolicismo y la democracia: “si el catolicismo dispone a los fieles a la obediencia, no los prepara para la desigualdad”.¹⁰ Removida, en términos políticos, la autoridad del Papa, el católico norteamericano había podido transferir el concepto original de igualdad cristiana del ámbito religioso al político: “quidad al príncipe y reinará la igualdad”. De hecho, esta separación radical del Estado y la Iglesia era para Tocqueville el fundamento cultural de la democracia en Norteamérica. Los ministros de la fe, protestantes o católicos, se alejaban voluntaria y orgullosamente del poder temporal –siempre azaroso, agitado e inestable– y así atendían con mayor cuidado las zozobras del alma. La separación resultaba benéfica para ambas esferas. Fortalecida en su propio santuario individual, la moral religiosa “templaba a la política”, favorecía la obediencia a las leyes y los hábitos de la libre investigación en los asuntos humanos: en una palabra, “el espíritu religioso y el espíritu de libertad marchan unidos”.¹¹

Tocqueville no fue el único viajero que percibió las derivaciones democráticas del individualismo religioso en Norteamérica: “pasma sin duda a un católico tibio que llega de nuestros países –escribió Domingo F. Sarmiento– ver la escala grande y elevada en que la religión obra, en medio de aquella extrema libertad”. Hasta el “acento nasal de los yankees –decía Sarmiento– viéneles de la lectura cotidiana de la Biblia”. Lo más notable eran los efectos de esa religiosidad en la convivencia: “la tolerancia se muestra en la impasibilidad con que un metodista oírá contradecir sus dogmas por un católico y viceversa; porque en los Estados Unidos los católicos que profesan el dogma de la intolerancia religiosa son como aquellos tigres sin uñas ni dientes que solemos crear en las casas”. Otro aspecto que interesó a Sarmiento era el espíritu de asociación religiosa o filantrópica “que pone en actividad millares de voluntades para la consecución de un fin laudable”. Por contraste, preguntaba Sarmiento, “¿a quién le ha ocurrido en la América española intentar una cruzada contra la borrachera?”.

6 Miranda, *Op. cit.*, p. 522.

7 Citado por Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, 1979, p. 35.

8 Tocqueville, *Op. cit.*, p. 299.

9 Citado por Octavio Paz, *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, FCE, México, col. “México en la Obra de Octavio Paz”, tomo 1, 1987, p. 471.

10 Tocqueville, *Op. cit.*, p. 301.

11 *Ibid.*, p. 26.

La conclusión es similar a la de Tocqueville: “en todo este enorme y complicado trabajo nacional, predomina una grande idea, la igualdad; un sentimiento, el religioso, depurado de las formas exteriores; un medio, la asociación, que es el alma y la base de toda la existencia nacional e individual de aquel pueblo”.¹²

En términos de mores o costumbres, el contraste de México con los Estados Unidos no podía ser más marcado. La Iglesia seguía siendo fuente de jerarquías y privilegios, no de igualdad, una institución exclusiva y excluyente, la más arraigada y poderosa de las tradiciones. Aunque las tímidas leyes liberales comenzaban en 1833 a disponer la separación de la Iglesia y el naciente Estado nacional, en el plano profundo de las costumbres poco había cambiado desde los siglos virreinales. En primer lugar, desde luego, la Iglesia administraba y sancionaba los santos sacramentos, las ceremonias de unión de los hombres consigo mismos y con Dios. Mantenía también un predominio en la educación impartida en los colegios y universidades fundados desde el siglo XVI y en los seminarios que había ordenado erigir el Concilio de Trento. Sus hospitales ofrecían cuidado y ayuda a los menesterosos. En cada ciudad o pueblo, la Iglesia seguía reuniendo a su rebaño para celebrar las fiestas del calendario religioso. Y la alta cultura, en cierta medida, pasaba todavía por su tamiz. Tal vez la permanencia de los jesuitas ilustrados hubiese propiciado el tránsito hacia una cultura católica liberal. Pero los jesuitas habían sido expulsados en 1767 y su labor había quedado trunca. Con todo, aun en las ciudades más piadosas del país, las ideas, los gustos, las instituciones y costumbres del siglo liberal comenzaban a enfrentarse—no a convivir—con sus homólogas tradicionales.

El poder espiritual de la Iglesia requería, para sustentarse, de una fuerte dosis de poder temporal: en tiempos de Tocqueville, la Iglesia era todavía un gran terrateniente, una vasta burocracia, una institución bancaria y de recaudación fiscal independiente, y una corporación dotada de un buen residuo de fueros e inmunidades judiciales. En los pequeños pueblos del viejo México, ninguna autoridad civil era respetada y a menudo obedecida como la del sacerdote. No en balde, apuntaba el historiador jesuita Francisco Javier Clavijero, a fines del siglo XVIII los indios seguían refiriéndose a los curas con una palabra infinita, *Notlazomabuizteopixcatatzin*, que significa, literalmente, “mi apreciable señor padre y reverenciado sacerdote”.

En México, “el espíritu de la religión y el espíritu de la libertad” marchaban en sentidos opuestos. Sobre las conciencias individuales pretendía reinar, indiscutida, la Iglesia Católica: “lo que ella no enseña—escribió uno de sus preladados más notables, a mitad del siglo—no es verdadero, lo que a su enseñanza se opone es error, herejía”. La libertad de cultos le parecía un “programa impío” que sólo podía acarrear la devastación universal”.¹³ Frente a esta actitud, no sorprende que el piona-

ro del liberalismo mexicano, el doctor José María Luis Mora, haya pasado de ser sacerdote católico a representante de la Sociedad Bíblica Americana. Y es natural también que Melchor Ocampo—creador de las Leyes de Reforma—se haya esforzado en documentar el rezago social derivado del predominio económico y político de la Iglesia, y haya escrito unas “Reflexiones sobre la tolerancia” que parecieron heréticas a los irascibles espíritus de su tiempo: “¿Por qué para con todos los errores inofensivos hemos de mostrar indulgencia, y ninguna se ha de tener para con el de adorar a Dios de diverso modo que del que creemos bueno? ¿Por qué la reprobación de las doctrinas ha de cambiarse en odio a las personas?”¹⁴

El rasgo específico que distingue al liberalismo mexicano de sus homólogos en Chile, Argentina y el resto de la América española, pero lo vincula con España fue la necesidad de limitar primero el poder de la Iglesia para después construir un orden democrático y liberal.

Tanto en México como en España—escribe José Mirandanos liberales hicieron magnos esfuerzos para convencer y apaciguar a la Iglesia [...] convertida en principal baluarte del absolutismo. Adujeron que el liberalismo no perjudicaba a la religión sino, al contrario, la beneficiaba poniendo a la Iglesia en su sitio y alejándola de los tratos mundanos que la dañaban; y fueron difiriendo la introducción de la libertad religiosa y el atenuamiento de la riqueza del clero que tanto reforzaba su enorme poder social. Pero ni con los llamamientos al buen sentido ni con concesiones que entrañaban una seria mutilación para el liberalismo, lograron sus directores nada; no les quedó otra salida que recurrir a la fuerza y la violencia.¹⁵

En México, por añadidura, fue la Iglesia quien encendió la mecha en uno de sus bastiones, la ciudad de Puebla. La querrela condujo—caso único en el continente y aun en España—a una contienda civil llamada (con absoluta precisión histórica y lingüística dado su sustrato religioso) Guerra de Reforma. En opinión de Luis González la Reforma es el “Tiempo-eje” de la historia mexicana. Su resultado fue un cambio profundo e irreversible que aun en España tardó decenios en llegar: la libertad religiosa, la separación de la Iglesia y el Estado y la desamortización de los bienes eclesiásticos. Pero en cierto sentido fue una derrota en la victoria. El liberalismo—cuya vocación esencial es limitar al poder—había nacido en México con un imperativo contrario: fortalecer el propio poder para enfrentar al de la Iglesia.

Entre 1870 y 1910, con un entorno internacional propicio a la paz y el crecimiento económico, surgió una especie de concordato entre la Iglesia y el Estado: limadas las aristas jacobinas, las dos entidades pudieron convivir sin demasiadas

¹² Domingo Faustino Sarmiento, *Viajes*, ALLCA XX, Madrid, 1997, pp. 349-353.

¹³ Clemente de Jesús Munguía, obispo de Morelia, citado por Enrique Krauze, *Siglo de caudillos*, Tusquets editores, México, 1994, p. 202.

¹⁴ Melchor Ocampo, *Obras completas*, 3 vols., Edición de Ángel Pola y Aurelio J. Venegas, México, 1900, vol. 3, pp. 662-671.

¹⁵ Miranda, *Op. cit.*, p. 522

fricciones. Las condiciones parecían presagiar el fortalecimiento de los valores democráticos que habían inspirado a la generación de la Reforma, pero el dilatado conflicto con la Iglesia había penetrado hasta las entrañas del Estado liberal al grado de mimetizarlo con ella. Ya en tiempos porfirianos, las diversas corrientes del positivismo que preconizaban el carácter orgánico y evolutivo de la sociedad, pusieron el énfasis en los elementos ejecutivos y los métodos “científicos” del gobierno a expensas de los órganos deliberativos y las libertades públicas. Fue así como el liberalismo clásico y constitucional, más que una práctica política efectiva, se volvió una reliquia del pasado, un mito oficial dotado de su panteón cívico y su calendario ritual.¹⁶ Al concluir el siglo XIX, el Estado y la Iglesia vivían en santa paz, pero la democracia liberal seguía siendo una alternativa inédita.

No es casual que frente a esta convergencia de las dos entidades rivales, la primera reacción del siglo XX haya sido puramente anarquista: la gesta del Partido Liberal y los hermanos Flores Magón. Al poco tiempo, Madero introdujo un programa menos radical y más práctico, cuyo único objeto era recobrar el espíritu de la letra en la Constitución de 1857. A su triunfo en 1911, México vivió el momento cumbre de su utopía democrática. Madero proponía un cambio inmediato

en la inveterada costumbre de simular. Los conservadores no tenían que insinuarse vergonzantemente dentro del cuerpo político liberal: con la legalización del Partido Católico podían luchar abiertamente por sus ideas.

Fue una quimera. En una anacrónica vuelta de la Reforma que confirma su condición de “Tiempo-eje”, la Revolución Mexicana (1910-1920), sobre todo en su vertiente “fronteriza” venida de las regiones vecinas a los Estados Unidos, reabrió la batalla y llegó al extremo de buscar una *suplantación histórica integral* de la Iglesia por parte del Estado: en la imaginación de los generales jacobinos y vagamente socialistas (formados algunos de ellos—como Francisco J. Múgica— en los seminarios católicos o el pensamiento social católico posterior a la encíclica *Rerum Novarum* [1891] del Papa León XIII), el Estado debía asumir la vocación educativa, asistencial, recreativa y hasta de salvífica que la Iglesia había encarnado a través de los siglos (para lo cual, a su vez, la burocracia estatal llegaría a acumular poderes temporales que la Iglesia no había soñado). La suplantación se dio en diversos niveles, pero en cuanto el Estado quiso reeditar con absoluta radicalidad la antigua potestad del Patronato Indiano supeditando a la Iglesia en aspectos centrales de su administración, la consecuencia fue una guerra religiosa que tampoco tendría precedentes en la Iberoamérica moderna: la Cristiada.

A partir de los años treinta y sobre todo en la última década del siglo, el concordato se ha restablecido, seguramente de

¹⁶ Charles Hale, “Political and social ideas in Latin America, 1870-1930”, en *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV, Cambridge University Press, 1986, pp. 382-396.



manera definitiva. Pero en la dilatada competencia, convergencia y querrela entre la Iglesia y el Estado—sin duda uno de los ejes de la historia mexicana— el individualismo democrático y liberal tuvo poco espacio para desarrollarse. Gracias al legado de la Reforma se afianzaron, es verdad, libertades esenciales de pensamiento y creencia; se propició la apertura del país a la inmigración y a las principales corrientes intelectuales del siglo; se consolidó, a la larga, un clima general de tolerancia religiosa. Pero se habían perdido eras completas de posible maduración cívica en el sentido prescrito por Tocqueville: *a través* de las costumbres o mores religiosas. Por el contrario: en el siglo XX el dogmatismo y la intolerancia se secularizaron, se desplazaron de la esfera religiosa hacia la ideológica: formarían parte sustancial de la retórica del PRI, pasaron a los partidos y sectas de derecha e izquierda, llegaron a las aulas universitarias confesionales o radicales y, en los albores del siglo XXI, siguen lastrando la cultura política en México.

Para la Iglesia, a pesar de sus grandes batallas contra el sistema comunista, la opción democrática y liberal sigue siendo incómoda y problemática. Entre los extremos irreductibles de las teologías de la liberación y la derecha ultramontana, existen sin duda sacerdotes democráticos que buscan conciliar “el espíritu de la religión y el de la libertad”, pero son excepcionales. Y sin embargo, como demostró Tocqueville, por el principio de la igualdad cristiana el catolicismo puede ser no sólo compatible con la democracia sino funcional.

ENTRE SANTO TOMÁS Y MAQUIAVELO

Si la Corona, esa otra “majestad” que precedió al Estado nacional, hubiese prohiado una cultura democrática, tal vez el progreso político de sus antiguos reinos hubiera sido más expedito. Pero era impensable. Un Tocqueville norteamericano, el historiador Richard M. Morse, fue el primero en descubrir hacia 1954 las antiguas premisas culturales—los “hábitos del espíritu”—que han normado la vida política de Iberoamérica. El derrumbe del edificio patrimonialista de los Habsburgo (reformado, con mayor énfasis centralista, por los Borbones) había dejado un vacío de legitimidad. Desde un principio, la élite ilustrada buscó imponer la legitimidad legal o racional sobre las inercias corporativas de la legitimidad tradicional. En la tensión entre ambas corrientes, el poder central se disgregó regionalmente y se fortalecieron los caudillos carismáticos, surgidos en las luchas de Independencia. Años más tarde, Morse afinó aún más su teoría sustancialmente weberiana. Pudo haber escrito un libro con el título *La ética neotomista y el espíritu del estatismo*, seguido de un segundo volumen: *La ética maquiavélica y el espíritu del caudillismo*.

A su juicio, con diversos matices y diferencias, en el siglo XIX y parte del XX Iberoamérica encarnó dos paradigmas culturales que se enfrentaron de hecho en el siglo XVII español: el pensamiento neotomista, representado sobre todo por el célebre teólogo Francisco Suárez (1548-1617), y la impronta de Maquiavelo, no leído sino verdaderamente *reencarnado* por esos

hombres de horca y cuchillo, esos dueños de vidas y haciendas, esos émulos de los señores feudales del Medioevo, los caudillos: Páez en Venezuela, Quiroga en Argentina, Santa Anna en México. “Casi en cada página de sus *Discursos* y aun de *El Príncipe*—escribe Morse—, Maquiavelo da consejos que parecen destilados de la trayectoria de los caudillos americanos”: la presencia física, el valor personal, el conocimiento de montañas y llanos, ríos y pantanos. No obstante, el propio Maquiavelo reconoce la necesidad de que el príncipe se rija por “leyes que proporcionen seguridad para todo su pueblo”, lo cual implicó en casi toda la América hispana la adopción, al menos formal, de una legitimidad constitucional, pero dotada de características peculiares, muy lejanas del liberalismo democrático y fincadas en las costumbres. Esa fuente primaria de legitimidad—aduce Morse— la proporcionó la tradición del Estado patrimonial español, arraigado en la doctrina política neotomista.¹⁷

La tradición neotomista—explica Morse— ha sido el sustrato más profundo de la cultura política en estos países. La caracteriza un concepto paternal y corporativo de la política, la idea del Estado como una arquitectura orgánica y corporativa, un edificio hecho para durar; o, más aún, un “cuerpo místico” cuya cabeza corresponde a la de un padre que ejerce con plenitud la “potestad dominativa”. En el fondo de esta concepción hay una anterior: el predominio de la ley natural sobre los dictados de la conciencia, “la sociedad y el cuerpo político son concebidos como si estuvieran ordenados por preceptos objetivos y externos de la ley natural, no por los dictados de conciencias individuales”. El pueblo—punto central— no sólo está dispuesto a delegar el poder sino a *enajenarlo* de hecho a un centro patrimonial—rey, virrey, cacique, caudillo, dictador, presidente— que coordina, en un marco corporativo y estático, la energía social.¹⁸ La enajenación del poder en la tradición neotomista es casi total (la atemperaban instituciones como el Juicio de Residencia, las Audiencias y los Cabildos) pero difícilmente revocable por medios pacíficos: si a juicio de la “soberanía popular” el príncipe se comporta como un “tirano”, o si flaquea en su apego teórico a “la ley”, su vocación de bien común (o de justicia o nacionalismo, en tiempos modernos), el camino es la insurrección y hasta el “tiranicidio”: “será lícito resistir al príncipe, hasta matándolo, si de otro modo no puede defenderse”.¹⁹

Los casos que avalan esta interpretación cultural de la historia iberoamericana del siglo XIX son claros: Portales en Chile, Guzmán Blanco en Venezuela, el propio Rosas en Argentina, Porfirio Díaz en México y, más inclinados a un extremo teocrático, el doctor Francia en Paraguay y García Moreno en Ecuador. El paradigma siguió vigente durante casi todo el siglo XX:

17 Richard M. Morse, *Resonancias del Nuevo Mundo*, Vuelta, México, 1995, pp. 177-178.

18 *Ibid.*, pp. 161-163.

19 José M. Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, Editorial Jus, México, 1948, p. 78.

[...] hoy día –escribía Morse hacia 1987– es casi tan cierto como en tiempos coloniales que en Latinoamérica se considera que el grueso de la sociedad está compuesto de partes que se relacionan a través de un centro patrimonial y no directamente entre sí. El gobierno nacional no funciona como árbitro de grupos de presión, sino como fuente de energía, coordinación y dirigencia para los gremios, sindicatos, entidades corporativas, instituciones, estratos sociales y regiones geográficas.²⁰

Varios momentos de la historia latinoamericana caben en esta definición: desde el patrimonialismo presidencial de los gobiernos del PRI o el populismo peronista, hasta el extremo vergonzoso y trágico de la permanencia de Fidel Castro en el poder.

La consideración sobre la ley natural “como regla próxima intrínseca de los actos humanos”,²¹ superior y anterior a la conciencia individual, es más relevante y aun crucial, en nuestros días:

El sentimiento de que el hombre construye su mundo y es responsable de él es menos profundo y está menos extendido que en otros lugares [...] el latinoamericano puede ser [sensible o crítico] de su mundo pero parece menos preocupado por construirlo. Este sentimiento innato para la ley natural va acompañado de una actitud menos formal hacia las leyes que formula el hombre [...] Donde prevalece una actitud así las elecciones libres difícilmente se revestirán de la mística que se les confiere en países protestantes.²²

A la luz de la política suareziana se explica otro fenómeno generalizado: la proliferación de movimientos revolucionarios y guerrilleros en el continente, luchas en las que se advierte antes un eco de la teoría tomista de la “Guerra justa” que el diseño propiamente bolchevique o maoísta de la Revolución. El recurso inmediato a la violencia por mandato de una “voluntad general” casi rousseauniana, vagamente circunscrita, y no idéntica a la suma o mayoría de las voluntades individuales. Nada más lejano a las nociones de división de poder, crítica pública y *accountability*, y aun de los procesos electorales propios de las democracias occidentales.

Con todo, no parecía imposible la construcción democrática. En los intersticios de las legitimidades carismáticas y tradicionales, varias figuras del siglo XIX habían luchado por cimentar una cultura política liberal: Rivadavia en Argentina, Balmaceda en Chile, la generación de la Reforma en México. Al despuntar el siglo XX, algunos países de la América española habían fincado las bases igualitarias de una clase media y una educación pública que parecía acercarlos al diseño tocquevilliano. Y nunca faltaron, en el siglo XX, pensadores y políticos liberales que generación tras generación intentaron consolidar en nues-

tros países la democracia liberal. Pero desde el siglo XIX esta América había comenzado a jugar a las escondidillas con la democracia debido a un nuevo factor disuasivo: el agravio infligido por la patria misma de la democracia: los Estados Unidos. El tema es vastísimo, pero baste señalar que nada contribuyó más a minar el prestigio de la democracia liberal en la América hispana que el desdén de los gobiernos norteamericanos a los representantes genuinos del liberalismo democrático en América Latina (baste recordar el asesinato de Madero) y el apoyo a las dictaduras desembozadas que comenzaron a proliferar en el continente. El propio Tocqueville había señalado que las virtudes internas de una democracia podían volverse vicios en su política exterior. La presencia norteamericana –percibida, no sin razón, como abusiva, expoliadora, servil a los intereses comerciales más que a una juiciosa política de cooperación y convivencia– fue uno de los motivos de la generalizada reacción nacionalista que dio la espalda a la herencia liberal del siglo XIX y acentuó los rasgos arcaicos de la vida política latinoamericana. En el contexto de la crisis de 1929 que afectó severamente el crecimiento de los países latinoamericanos, surgió un caudillismo de nuevo cuño, el populismo, alimentado por las ideologías estatistas que dominaron buena parte del siglo XX: desde las más moderadas como el propio nacionalismo o el socialismo, hasta el fascismo y el comunismo. Y el subconsciente persiste y actúa hasta ahora, incrustado en la dura roca de las costumbres. Así se explica, al menos en parte, el resurgimiento de figuras como Fujimori –ese émulo porfiriano del Perú– o Hugo Chávez –esa caricatura peronista en Venezuela.

Y sin embargo, la democracia liberal se mueve. Y sin embargo, hemos llegado a los límites del determinismo cultural. Han pasado 150 años desde que Tocqueville visitó Norteamérica. Si viajase por los países al sur del Río Bravo lo esperaría una sorpresa. El tiempo y los nuevos tiempos han hecho su labor, han movido montañas, han comenzado a modificar desde abajo las costumbres. Por primera vez en casi dos siglos de historia independiente, Iberoamérica está llenando de espíritu la letra de sus constituciones democráticas. Diversos factores inciden en el proceso. Hay un agotamiento real de las ideologías políticas que dominaron el siglo XX. Hay un desprestigio de los paradigmas políticos latinoamericanos: el crudo militarismo, la insurrección guerrillera y, en gran medida, el Estado corporativo y el caudillismo providencialista. Hay, por último, un salto cualitativo en la comunicación: las costumbres, las mores de la democracia son parte de la cultura global y nuestros países participan en ella con vivacidad. La responsabilidad y la conciencia individual comienzan a reemplazar los ciegos o fatales dictados de la ley natural. Si la Latinoamérica democrática se da a sí misma el tiempo suficiente, y si recobrando los aspectos positivos de su herencia política los gobiernos actúan con probidad y eficacia logrando mejoras fragmentarias pero tangibles en los ámbitos económicos y sociales, éste podrá ser, para nosotros, el siglo de Tocqueville. –

20 Morse, *Op. cit.*, p. 201.

21 Gallegos Rocafull, *Op. cit.*, p. 187.

22 Morse, *Op. cit.*, p. 197.