



BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO  
DEPARTAMENTO DE INTEGRACIÓN Y PROGRAMAS REGIONALES  
INSTITUTO PARA LA INTEGRACIÓN DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



*Ministerio de Relaciones Exteriores,  
Comercio Internacional y Culto*



Fundación  
**El Libro**

# FORO DE POLÍTICA

## “CULTURA, DESARROLLO E INTEGRACIÓN”

**BUENOS AIRES**  
**20 Y 21 DE ABRIL DE 2000**

**GLOBALIZACIÓN Y TRADICIÓN LIBERAL**  
**EL TIPO DE DESARROLLO CULTURAL NECESARIO PARA LA**  
**GENERALIZACIÓN DE UN ORDEN DE LIBERTAD**

**VÍCTOR PÉREZ-DÍAZ**

Analistas Socio-Políticos, Gabinete de Estudios. Ferraz 31, 28008 Madrid.

Este texto es una versión ampliada de mi exposición en el Foro Político “Cultura, Desarrollo e Integración”, patrocinado por el Banco Inter-Americano de Desarrollo, El Instituto para la Integración de América Latina y el Caribe (INTAL), la Feria Internacional del Libro y el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto de la República Argentina.



## GLOBALIZACIÓN Y TRADICIÓN LIBERAL

### EL TIPO DE DESARROLLO CULTURAL NECESARIO PARA LA GENERALIZACIÓN DE UN ORDEN DE LIBERTAD

#### I. INTRODUCCION

Asistimos a la emergencia de un orden dinámico a escala planetaria, que gradualmente nos abarca a todos. “Dinámico”, porque se construye a través de cambios continuos, evitando así el equilibrio de los estados finales, que sería uno de estancamiento y muerte. Con sus riesgos y sus lados oscuros, ese orden dinámico contiene la promesa del incremento de una complejidad que, en ciertas condiciones, sería compatible con un orden de libertad. O, si se prefiere, compatible con una proliferación de órdenes de libertad fragmentarios pero susceptibles de ir formando parte de algo más amplio, como un rompecabezas que va cobrando forma a golpe de tentativas de niños enfrascados en el juego, y dibujando los contornos de lo que, con ojos cargados de esperanza pero no nublados por ella, se nos vislumbra como una *civitas* mundial, o una sociedad civil internacional. En las breves reflexiones que vienen a continuación, propondré una respuesta a la cuestión de cómo articular, en términos muy generales, la perspectiva desde la cual podemos entender y valorar algunos de los rasgos principales de este orden emergente y prepararnos, así, a afrontar algunas de las dificultades y los riesgos que ello implica. Plantearé el tipo de desarrollo cultural que puede acompañar a ese orden emergente: una senda que conduce desde la conciencia de ‘sentido común’ al compromiso moral con una tradición particular y, finalmente, a un proceso cumulativo de aprendizaje.

Por mor de la claridad, anticiparé sucintamente mi itinerario. Me interesa entender, a grandes rasgos, el proceso de formación del sujeto social (del ‘nosotros’) que se enfrenta con el fenómeno, digamos ‘objetivo’, de ese orden mundial. Partiendo del momento de confusión inicial, argumento la necesidad de una distancia crítica y desarrollo una conjetura acerca de cómo vamos articulando nuestras primeras sensaciones, o lo que podemos llamar una conciencia de ‘sentido común’; sugiero que, llegado un momento, cabe esperar una toma de conciencia de los riesgos y los problemas asociados a esa experiencia; y de aquí deduzco la posibilidad y la conveniencia de anclar nuestra perspectiva en un espacio histórico particular, y de decidir la tradición en la cual queremos ubicarnos. A continuación, propongo una ubicación dentro de la civilización occidental, y más precisamente una vinculada a la tradición liberal clásica, cuya razón de ser y cuyo *telos*, implícito en las instituciones correspondientes, residen, justamente, en el intento de construir y de reconstruir, de modo incesante, un orden de libertad a una escala cada vez mayor. Termino recordando que, si se pretende que ese orden de libertad, deseable, no se quede en mero deseo, su postulación debe ser acompañada de un proceso de aprendizaje y de la adquisición de una disposición de realismo político, que permita evitar determinados errores y malentendidos.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mi tema, en esta ocasión, es el de la cultura política que pueda acompañar a la globalización, no el del sistema de gobierno de la misma.

## II. EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL 'NOSOTROS': LA CONFUSIÓN Y LA DISTANCIA

La globalización de la economía representa una fase avanzada en un proceso secular de integración mundial de mercados de bienes y servicios, de capital y, hasta cierto punto, de trabajo. Este fenómeno, a su vez, forma parte de un conjunto de transformaciones en ámbitos muy diversos de la vida social: en las reglas de la economía, en los sistemas de autoridad pública, en el tejido social, en las redes de comunicación y en el espacio público. Estos cambios afectan a la cultura y se ven afectados por ella: por los debates entre modos diversos de entender y de valorar los acontecimientos en cuestión. Y aunque tales debates semejan, a primera vista, la confusión de las lenguas que, en el relato bíblico, acompañara a la humanidad en la construcción de la torre de Babel, podemos reconocer en esa confusión cierto hilo conductor. En este punto conviene distinguir entre dos modos de aproximarnos a la cuestión. Desde una perspectiva historicista (como por ejemplo la de Hegel) el sujeto histórico acompaña el desarrollo del 'objeto histórico', y su estructura de percepción y de valoración se va acomodando a los cambios de éste.<sup>2</sup> Si aplicáramos esta perspectiva al tema de la globalización, estaríamos pensando en la emergencia gradual de una conciencia, antes o después extensiva a toda la humanidad, que se expresaría en un 'espíritu de los tiempos', o la mentalidad, *episteme* o paradigma dominante del momento. La confusión inicial no sería, por tanto, sino una apariencia de desorden, que ocultaría una realidad en proceso de estructuración y, al tiempo, sometida a un proceso de interiorización por parte del sujeto en cuestión.

Pero, desde una perspectiva racionalista crítica (como la de Karl Popper, por ejemplo) no hay tal correspondencia.<sup>3</sup> Lo único que *puede* haber es un proceso de aprendizaje, por el cual el sujeto se enfrenta con una realidad opaca y sorprendente, arranca con conjeturas tal vez muy próximas a las expectativas del sentido común y, mediante un procedimiento de prueba y error, va depurando su entendimiento de las cosas, a lo largo de un camino interminable y sin estación de destino. Esta depuración se hace en el contexto de unas discusiones influidas por las consideraciones y los acontecimientos más diversos, y de un debate moral permanente, irreductible a un cuerpo de conclusiones satisfactorias para todos los implicados en él.

Si adoptamos esta última perspectiva, ello nos sitúa en una posición singular ante la globalización y el conjunto de los fenómenos de los que ésta forma parte. Según ella, ni asistimos al fenómeno, como si dijéramos, desde fuera; ni estamos condenados a permanecer absortos, perdidos o sumergidos en él; ni, refugiados en su seno, podemos abandonarnos a él con confianza.

La posibilidad de entender las cosas, y de juzgarlas desde un punto de vista normativo, nos proporciona *cierta distancia*. No nos la da el ruido ambiental o el ronroneo mediático y político- partidista, sino el esfuerzo *personal* por dar cuenta y razón de lo que vemos, tanto del objeto (la globalización en su contexto) como del sujeto (el 'nosotros') que se sitúa ante él. En esta distancia cobran forma la conciencia del objeto y el sujeto portador de ésta.

Pero esa distancia no es un espacio vacío, sino uno que vamos llenando de palabras y de pautas de conducta, y convirtiendo en un mundo de cultura y de instituciones. El 'nosotros' se forma a través de su interacción con este mundo de ideas, valores e instituciones, que Popper ha llamado 'el mundo 3'.<sup>4</sup> Un

---

<sup>2</sup> El *locus classicus* es la introducción de Hegel a su *Filosofía de la Historia* (1956 [1822-1830]).

<sup>3</sup> Popper (1976).

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp.180ss.

mundo construido por los hombres a golpe mitad de diseño y mitad de tradición,<sup>5</sup> que, a su vez, vuelve sobre nosotros y nos forma.

Así es como, en ciertas condiciones históricas, se puede asistir (durante algún tiempo) a los procesos de 'edificación' de algunos sujetos sociales: a la formación en ellos de hábitos cognitivos y morales que darían lugar al carácter (haz de disposiciones) propio de una personalidad relativamente coherente. En la medida en la que esas personas experimentan un aprendizaje, una mejora de sus teorías sobre la realidad, y un refinamiento de sus capacidades cognitivas, acompañado de los elementos morales y emocionales correspondientes, se da en ellas un proceso de 'iluminación', para emplear los términos neo-platónicos, o de 'ilustración', para usar un lenguaje más moderno; teniendo siempre en cuenta la posibilidad de una reversión del proceso, con el consiguiente 'derrumbamiento' de los sujetos sociales: su des-aprendizaje, su anomia y su ruina. Y siguiendo esta misma línea de razonamiento podemos aventurar que, si llegáramos a construir un 'mundo 3' de ideas, valores e instituciones que correspondiera a un orden de libertad,<sup>6</sup> entonces, gracias a la continua interacción con él, nosotros acabaríamos adquiriendo el carácter propio (relativamente coherente) de unos individuos libres, aunque ello nunca eliminaría la posibilidad de una reversión del proceso.

---

<sup>5</sup> Hayek (1975: 3-22).

<sup>6</sup> Sobre la base de experiencias históricas que a su vez habría que explicar.

### III. LAS CONJETURAS DEL 'SENTIDO COMÚN'

Podemos distinguir varios momentos en la edificación o construcción de ese sujeto social, y en la elaboración de su distancia crítica, cognitiva y moral, respecto al fenómeno de la globalización. Para entender mejor el proceso, podemos operar con una metáfora o una construcción ideal según las cuales ese 'nosotros' adoptaría la forma de un grupo supuestamente formado por individuos de clases profesionales (o afines a ellas) pertenecientes a una nación occidental que, en un primer momento, tratan de dar cuenta de su *primera impresión* ante las formas de vida que ven surgir asociadas al fenómeno de la globalización. Tratan de hacerlo de la manera más sencilla posible, incluso una deliberadamente ingenua, *como si fueran un lector superficial de los periódicos del día*, que recuerda con dificultad los del día anterior, se salta los editoriales, no dispone de información en profundidad, reconoce que apenas entiende los entresijos de las noticias, y tiende a suspender el juicio; pero que, aun flotando ligeramente sobre los acontecimientos, 'los ojea' como 'hojea' las hojas del periódico, les sigue con los ojos y es sensible a ellos, y piensa sobre ellos de manera intermitente, pero relativamente coherente.

En ese caso, *yo conjeturo* que, en su conciencia ingenua y primeriza de la globalización, ese grupo humano experimentaría su situación de tal forma que 'su mundo' parecería caracterizarse por los rasgos siguientes.

#### a) Un mundo sometido a procesos de re-equilibración incesantes, indeterminado e incierto

El proceso histórico parece impulsado por una variedad de fenómenos aparentemente incontrolados, e incontrolables. Sin embargo, incluye una variedad de procesos de des-equilibración y de re-equilibración que suscitan en el sujeto, de manera recurrente, la experiencia de unos órdenes más o menos espontáneos, como ocurre, hasta cierto punto, con los mercados abiertos o las prácticas lingüísticas en una comunidad. Sin esta experiencia de orden, los sujetos no podrían hacer sus proyectos de vida. Y de hecho sucede justo lo contrario. Estamos rodeados de gentes que viven sus vidas en clave de proyecto, y nosotros mismos nos vemos como planificadores de nuestras vidas y, por ello, definimos nuestra situación como una mezcla de retos y de oportunidades. Una vez situados dentro de este proceso, nos solemos colocar a la expectativa de una fase siguiente, que no sabemos predecir. Nos sentimos incapaces de conocer la totalidad, o siquiera sus detalles con certeza. Si la ciencia avanza de manera tentativa, revisando sus conclusiones y multiplicando sus preguntas, la cultura de la vida cotidiana nos sumerge en una mezcla siempre renovada de familiaridades y sorpresas.

Por esto tenemos la sensación de que, si bien hay un largo pasado (a medias conocido) a nuestra espalda, ni la historia ha terminado ni nos sobrecarga tanto que determine el futuro. Por el contrario, éste, impredecible, nos sugiere que, de alguna manera, todo pudiera estar empezando de nuevo, con cada generación o incluso con cada nuevo día.

Es posible que aquí se den cita determinadas experiencias políticas y económicas de los últimos años, que reactivan experiencias anteriores. La caída del muro de Berlín y el triunfo aparentemente definitivo del capitalismo liberal a escala planetaria generan la sensación de un nuevo comienzo, reforzada por los sentimientos asociados con un cambio de siglo y de milenio. Esa sensación ha podido ser acrecentada por la euforia (tal vez pasajera) generada por el ciclo de bonanza económica de los últimos diez o doce años en la mayor parte de las economías capitalistas avanzadas,<sup>7</sup> o por la sensación de despertar del sueño, o la

---

<sup>7</sup> Es significativo de este clima de euforia el hecho de que las mayores turbulencias económicas de los últimos años puedan ser consideradas, al cabo de poco tiempo, como asuntos menores: como meros 'blips' o 'incidentes'. Según *The Economist*, "... the emerging-markets crash of the late 1990s, which once appeared to endanger the global economy, will soon be regarded as a mere blip in the ongoing 'Asian miracle'" ["... la crisis de los mercados emergentes de los últimos años noventa, que inicialmente pareció poner en peligro a la economía global, será considerada muy pronto como un mero incidente en el camino del 'milagro asiático'"] (5

pesadilla, de las economías administradas, que se da en las sociedades llamadas emergentes o del antiguo bloque socialista.

### **b) Un mundo diverso y relativamente desorganizado**

El propio carácter indeterminado del mundo refuerza la impresión de que probablemente hay múltiples formas de vida, maneras de ser, voces y proyectos; y todos, en último término, individualizados, o individualizables. En general, en la dialéctica entre los individuos y las organizaciones de diversa índole a las que pertenecen, se tienden a ampliar los márgenes de maniobra de aquéllos y reforzar el carácter voluntario de su adscripción a estas últimas. Ello corre parejo con el paulatino aumento de la capacidad de *exit*, o de salida, de los individuos respecto a las organizaciones, y con la mejora de su capacidad de negociación frente a una autoridad que, con frecuencia, necesita cada vez más de las aportaciones de subordinados competentes y motivados para alcanzar sus objetivos.

Esto suele traducirse en una tendencia generalizada al debilitamiento de la autoridad en los grupos pequeños; en formas de autoridad en la familia relativamente blandas; en modos poco autoritarios de organizar la vida educativa (primando los esfuerzos por dar razón de aquello que se enseña a quienes, cada vez más, pueden comprobarlo por su cuenta); en maneras de organizar las empresas que requieren un aumento sustancial de la transparencia y la comunicación interna y externa, de un lado con los *shareholders*, y los mercados, y de otro con diversos tipos de *stakeholders*; en el desarrollo, en la vida social, política y económica, de 'heterarquías' o sistemas de distribución de la capacidad de decisión en redes;<sup>8</sup> y en un debilitamiento de los rasgos oligárquicos de las grandes organizaciones tradicionales de masas (como los partidos políticos y los sindicatos).

### **c) Un mundo a escala planetaria, y con una forma emergente**

Existe la sensación de que el horizonte de referencia para el planteamiento y la solución de cada vez más problemas de la vida es el de los grandes conjuntos regionales, y, en último término, el planeta y la especie. Esta última es percibida como un conjunto de unidades diferenciadas que se observan, al tiempo se imitan e intentan distinguirse unas de otras, cooperan y compiten, y al final aprenden unas de otras. Todo ello pone cada vez más de manifiesto el carácter de 'sociabilidad insociable' de la especie, al que se refería Kant.<sup>9</sup>

¿Cuál sería esa "forma planetaria emergente"? A primera vista, parece dibujarse una malla, por así decirlo, irregular, con amplísimos boquetes, pero que sigue tejiéndose de reglas de juego (leyes y tratados internacionales, reglamentos, códigos de conducta, contratos y acuerdos, sistemas de certificación y acreditación, sistemas de arbitraje), cuya vigencia está medianamente garantizada por un conjunto semi-articulado de autoridades públicas y privadas (un sistema de gobierno). Ello opera contra el telón de fondo de una actividad incesante, a medias trabada por una red de comunicaciones de toda índole, en especial de comunicaciones electrónicas (que encuentran, por ahora, su culminación en el Internet); y por un 'tercer sector' o una 'sociedad civil internacional', un conjunto de asociaciones que no son ni estado ni mercado, en plena expansión.

---

de abril de 2000, p.13). Y en *The Wall Street Journal Europe* del 10 de abril de 2000, p. 29, Thomas Weber nos informa de cómo son debatidas y analizadas en los campus universitarios americanos las dificultades recientes, y a primera vista muy graves, de las empresas de alta tecnología "but their decline is ultimately dismissed as a blip in the Net's upward trajectory" ["pero su caída es vista en último término como un incidente dentro de la trayectoria ascendente de la red"].

<sup>8</sup> Stark (1999).

<sup>9</sup> Kant (1963 [1784] pg: 15).

En ese telón de fondo debemos incluir el desarrollo, desigual, de un espacio público internacional, lleno de voces distintas, incluidas las de varias comunidades de científicos, expertos, ideólogos, clérigos y comentaristas en general, que proponen criterios de discusión y contenidos. Nos encontramos aquí a medio camino entre la cacofonía y la polifonía, en la medida en la que se van destacando algunos referentes comunes que permiten una conversación, algo errática, pero, con frecuencia, entretenida y útil. Tales referentes incluyen los valores morales de los derechos humanos y de la veracidad; y los criterios cognitivos que hacen referencia a la crítica racional, la apelación a hechos comprobables y la lógica formal.<sup>10</sup>

#### **d) Un mundo en el que, al menos por ahora, se puede vivir**

En términos generales, se tiene la sensación de que en ese mundo en permanente proceso de cambio, indeterminado, diverso, relativamente desorganizado y lleno de problemas, se puede seguir viviendo, e incluso, si se le compara con un pasado próximo como el de los países ex-comunistas, mejor (o mucho mejor) que antes. A ello se añade que, allí donde ha habido, o hay, un aumento sustancial de pobreza, ello parece *prima facie* un desarrollo debido *principalmente* a la corrupción y la inepticia de los gobiernos y las elites locales, y a la debilidad de las instituciones locales, y no a la lógica misma de la globalización.<sup>11</sup>

En este sentido, los profetas del ‘fin del mundo’ resultan, a primera vista, poco creíbles. De hecho, no parece que incluso los proponentes de una lectura catastrofista de la situación acaben de tomarla en serio, como suele demostrar el hecho de que no la aplican a sus propias vidas. Y si bien hay un segmento de políticos, clérigos y profesionales mediáticos que insisten en convencernos de que vivimos en un estado de crisis permanente, esta insistencia parece un rasgo de su oficio, que les incitaría al drama. Tampoco parece que debiéramos sobrevalorar el aire sombrío e indignado del segmento de gentes jóvenes que, buscando su puesto al sol a costa de sus mayores, dramatizan la situación tratando de degradar el presente y, por contraste, realzar la importancia de un futuro que ellos creen suyo, y que, por lo demás, por una ironía del destino, tal vez no les pertenezca a ellos, y ni siquiera a sus padres, sino a sus abuelos.<sup>12</sup> Todo esto formaría parte de la tragicomedia habitual de las tensiones generacionales.

---

<sup>10</sup> La cuestión de los referentes comunes del debate es crucial para el eventual desarrollo de un espacio público internacional. Una contribución a este desarrollo puede provenir de la comunidad de investigación científica, y del diálogo entre académicos, intelectuales y políticos, como sugiere Appadurai, (1999.233 y ss.).

<sup>11</sup> Tampoco pertenecen, en rigor, a la “lógica de la globalización” ni los consejos erróneos de los expertos del Fondo Internacional o del Banco Mundial (como ha ocurrido en el caso de Rusia: Sachs [1999]), ni las políticas proteccionistas de los países occidentales que, para proteger su agricultura o su industria textil, han erigido barreras de entrada a los productos de los países menos desarrollados.

<sup>12</sup> Si pensamos, al menos, en lo que ocurre en la mayor parte de las sociedades capitalistas avanzadas, que muestran una clara tendencia al envejecimiento de su población.

#### IV. CONTRAPUNTO: UN MUNDO DE PROBLEMAS Y RIESGOS

Sin embargo, lo que he dicho es que con ese mundo se puede vivir por ahora. Ese “por ahora” sugiere la percepción de un peligro. El cambio continuo e impredecible, la complejidad comprendida a medias, la diversidad, la relativa desorganización...: todo esto inquieta. Hay un telón de fondo de problemas sin resolver y riesgos asociados a la globalización. Los mercados de la nueva economía son volátiles; las crisis pueden volver; las burbujas tecnológicas, estallar. La población mundial se ha doblado en poco más de treinta años, pasando de los 3.000 millones a los 6.000 millones de personas, y sigue aumentando. Algunos dicen que esto supone un exceso de población en comparación con los recursos disponibles, que puede traer consigo hambrunas, miseria, guerras, éxodos masivos. Persisten problemas graves en la conservación del medio ambiente; para algunos, no han hecho sino acrecentarse. Se señala a veces que el desarrollo de las nuevas tecnologías (por ejemplo, en el campo de la biotecnología) incorpora riesgos importantes, susceptibles de afectar a masas ingentes de población en tiempos muy cortos, y de ser activados por un número creciente de personas con acceso a las tecnologías en cuestión, bastando para ello con que muy pocas decidan hacerlo.<sup>13</sup>

En el terreno de la geopolítica, es obvio que una buena parte del mundo no es un lugar seguro. Hay guerras locales un poco por todas partes; un terrorismo endémico, con distintos ropajes; estados delincuentes que son focos de conflicto bélico y exportadores de terrorismo; una economía ilegal de la droga, el tráfico de armas (incluidas las químicas, las biológicas y las nucleares) y las redes de prostitución requiere e incentiva el uso de la violencia. El desarrollo técnico facilita la difusión del *know how* terrorista, y el desarrollo de nuevas formas de ejercer la violencia. Donde la violencia, el autoritarismo y la corrupción se conjugan, los países se degradan, se petrifican o se dejan ir a la deriva.

El rosario de problemas puede prolongarse. Pero conviene atenerse a lo fundamental: por debajo de esos riesgos y dificultades, se dibujan dos problemas inquietantes. Primero, no hay garantía alguna de que el tipo de mundo en el que estamos acostumbrados a vivir aquí y ahora en occidente (*y que tal vez queramos, implícitamente, conservar*) tenga garantizada la existencia. Esta reflexión se impone a la vista de las experiencias totalitarias del siglo XX, que han roto, para siempre, el optimismo historicista del liberalismo decimonónico. Segundo, la historia reciente también nos ha dejado el legado de una posibilidad: la de que la base biológica de ese mundo se vea sumida en crisis de dimensiones gigantescas, quizá como consecuencia de una serie de accidentes y conflictos nucleares, y con ello pueda ocurrir que la especie humana se autodestruya. Hasta ahora, se suponía que la conciencia de la muerte individual, la de cada uno de los individuos de la especie, era un elemento definitorio de la condición humana. Ahora deberíamos añadir otro elemento: el de la conciencia de la posibilidad de la muerte de la especie. Se trata de una conciencia irreversible, en el sentido de que, una vez adquirida, ya no cabe perderla.

He dicho antes que la sensación primera que teníamos era la de que en este mundo “se puede vivir por ahora”. Este *understatement* contenía una apuesta implícita por que *siguiera existiendo ese tipo de mundo*, que es, precisamente, el de la globalización. Por otra parte, el análisis de aquello a lo que hacía referencia la expresión “por ahora” nos ha llevado a la consideración de que ese mundo está en riesgo. El problema práctico que tenemos *ahora* es el de cómo resolver los problemas del mundo teniendo en cuenta dos cosas: la situación de riesgo entendida como una de elección entre alternativas, y nuestra definición del *tipo de mundo* que queremos salvar.

---

<sup>13</sup> Puede verse una exposición dramática de estos riesgos en Joy 2000; y un comentario crítico, breve y lúcido, de la posición de Joy en Postrel 2000.

## V. EL MOMENTO DEL ANCLAJE HISTÓRICO DEL 'NOSOTROS' Y LA ELECCIÓN DE UNA TRADICIÓN

Así llegamos a un momento crucial en el proceso de construcción del 'nosotros'. El 'nosotros' imaginario (o 'ideal') con el que he comenzado mi razonamiento, supuestamente formado por un conjunto de gentes de un determinado medio, "lectores superficiales del periódico del día", nos sirve como referencia para entender la tesitura en la que nos encontramos nosotros en tanto que ubicados en este lugar y este tiempo histórico concreto de occidente, y en tanto que solicitados por las circunstancias bien a asumir ('realmente') esta ubicación y comprometernos con ella, de una manera explícita, bien a considerar otras posibilidades.

Es como si en el proceso de toma de conciencia de nuestra situación hubiéramos llegado al punto en el que reconocemos que hay varios modos posibles de estar en este mundo, y que estamos como invitados por la situación a elegir qué tipo de 'nosotros' (entre los varios posibles) queremos ser, o de qué tradición queremos formar parte. Se trata de una apuesta o una decisión existencial. Aquí es donde se *puede* situar la apuesta por afirmar que somos parte de una civilización occidental, y la elección, entre las varias tradiciones inscritas en ella, de aquella que se identifica con la realización de un orden de libertad (o una sociedad civil en sentido amplio, o 'civilizada', en los términos habituales del discurso occidental).<sup>14</sup>

Pero hay que tener muy en cuenta que *pueden* hacerse otras cuatro apuestas muy distintas. Primero, cabe rehusar comprometerse, y la de distanciarse del mundo en su totalidad, como si éste fuera un mundo de sombras o meras apariencias, al que no debiéramos apegarnos. Segundo, cabe esquivar el situarse en una tradición específica, e instalarse, por ejemplo, en la multiculturalidad como una forma de existencia personal y colectiva. Ésta sería la opción de quienes apuestan por una amalgama continua de todas las influencias, y por el desarrollo de una personalidad proteica, que lo tolera todo y lo incluye todo porque, paradójicamente, lo destruye todo, por así decirlo: destruye la especificidad de todo elemento que absorbe, que dejaría de existir como tal para ser parte de una sociedad en continua remodelación (aunque, lógicamente, cabe preguntarse qué puede significar el concepto de 'inclusión' cuando se aplica a la acción de una sociedad que destruye en su especificidad lo que pretende incluir). Tercero, cabe renunciar a ubicarse en una tradición occidental, y preferir otra. Y, cuarto, cabe discriminar dentro del repertorio de tradiciones occidentales, y seleccionar no la tradición liberal sino *otra*: por ejemplo, alguna variante de las tradiciones colectivistas. En efecto, contra lo que parece sugerir Samuel Huntington en una obra reciente,<sup>15</sup> una apuesta por la civilización occidental no es una apuesta de sentido inequívoco, ya que el legado de esa civilización es ambiguo e incluye tradiciones contradictorias. Simplificando mucho, creo que, puestos a insertarnos en civilización occidental, nos enfrentamos con una opción fundamental entre dos alternativas límites y contrapuestas, que arrancan, sin embargo, de una raíz común.

Digamos que 'en el comienzo era Suger de Saint-Dénis...' Quiero decir: podemos tomar el primer tramo del segundo milenio de la historia después de Cristo como punto de partida convencional para la trayectoria que se cierra ahora, como un bucle, con el comienzo del tercer milenio; y podemos adoptar el momento del gótico, en el que el abad de Saint-Dénis desempeñó un papel protagonista, como punto de referencia: con su intento de síntesis entre el legado clásico y la cristiandad (a través de San Agustín y el pseudo-Dionisio Aeropagita), con su búsqueda de una armonía entre la iglesia, la monarquía, la nobleza y las ciudades, y con su formulación de una metafísica y una estética de la luz y de la medida, que se plasmará, justamente, en la catedral gótica.<sup>16</sup> Desde esta perspectiva, todo tendría su razón de ser en la luz

---

<sup>14</sup> Pérez-Díaz (1997).

<sup>15</sup> Huntington (1998).

<sup>16</sup> Von Simson (1980).

que viene de arriba, e ilumina este mundo que está en las tinieblas, y convierte el caos en cosmos. Esta luz sería *voluntad*, entendida como fuente de vida y de orden; pero también *inteligencia*, que reconoce el orden y la proporción del mundo.

La visión de Suger estaba vinculada a una definición del poder monárquico como la clave de bóveda, por así decirlo, del orden social. Pero hay *dos modos de entender el oficio de la autoridad real*, que en cierto modo reflejan la dualidad entre la inteligencia y la voluntad antes mencionada: como el oficio de quien garantiza la ley, imparte justicia y da a cada uno lo suyo, respetando las proporciones del mundo; o como el oficio de quien se hace responsable del significado de las cosas y de la felicidad de sus súbditos, y por ello interviene sustantivamente en sus conversaciones y sus tratos mediante un aparato centralizado de gobierno, y trata de alterar el contenido de los mismos según su criterio. En este segundo modo de entender el oficio de la autoridad pública está implícito, como ha mostrado Oakeshott, el desarrollo de una tradición autoritaria y colectivista, que tendería a reforzar los poderes de los estados nacionales o de un posible estado mundial (entendido como un sistema de *world management*),<sup>17</sup> atribuyendo a la autoridad pública la función de resolver los problemas sustantivos de la humanidad: la construcción de sentido y la prosperidad (o el progreso) de cada nación en particular y, tal vez, de la especie en su conjunto. Ello respondería, como insiste en señalar Oakeshott, a una concepción de la función de gobierno como *lordship* y no como *rulership*, como fuente de mandatos y no de reglas.<sup>18</sup>

Podemos llamar a esta alternativa la de los sacerdotes y los reyes que asumieran la responsabilidad de garantizar, mediante sus intervenciones concretas, la felicidad de sus súbditos, y no simplemente el mantenimiento de aquel orden de las cosas que permitiera a las gentes buscar su felicidad, cada uno por su cuenta y según su criterio (y encontrarla, o no). De este modo, una agencia central y superior pondría orden en el mundo, o, más bien, crearía el orden a partir del caos. Sus sucesores hoy podrían ser tanto los expertos y los políticos democráticos-y-tecnocráticos como los líderes autoritarios-y-revolucionarios, cuya lógica de actuación sería pareja a la de aquellos sacerdotes y reyes antiguos, sólo que ahora la *vox dei* (o *vox regis*) se habría convertido en una supuesta *vox populi*.

---

<sup>17</sup> Oakeshott (1975).

<sup>18</sup> *ibidem*, p. 313n.

## VI. LA TRADICIÓN LIBERAL CLÁSICA

Una alternativa a aquella tradición autoritaria es la tradición liberal clásica que, heredera del constitucionalismo medieval y los pensadores de la Escuela, tiene sus antecedentes remotos en la llamada “gran generación” ateniense de la época de las guerras del Peloponeso y el período previo: la de Pericles, Sófocles, Herodoto, Protágoras, Sócrates y tantos otros.<sup>19</sup> En su versión moderna, ésta es la tradición de los ilustrados escoceses y de Kant, enfrentados, gradualmente, con la constelación de economías de mercado, tejidos sociales plurales, espacios públicos abiertos y estado de derecho que, con su mezcla de promesa y de riesgo, define la situación histórica occidental desde hace tres siglos.

Aquí pueden ser oportunas dos referencias: una al pensamiento de Kant, y otra, más cerca de nosotros, al de Hayek. Recuerdo las ideas centrales de Kant (resumidas en su opúsculo *Idea para una historia universal desde una perspectiva cosmopolita*) sobre el proceso de formación de un orden de libertad a escala planetaria. Para Kant, “el mayor problema de la especie” sería la consecución de una “sociedad cívica universal” que administrara la ley de la libertad entre los hombres, es decir, un orden que maximizara la libertad de cada uno de manera que fuera compatible con la de todos los demás. Su solución pasaría por la de resolver previamente el problema de la relación entre los estados y su sumisión a una ley que evitara la guerra entre ellos. Kant conjetura que parece como si la naturaleza misma nos empujara a la solución de ese problema, de modo que la historia de la humanidad podría ser vista como la realización de un plan secreto de la naturaleza orientado hacia la constitución de aquel estado universal como condición para el desarrollo de nuestras capacidades (de esta forma como la solución para “el problema más difícil de la especie, y el último por resolver”).<sup>20</sup>

Si Kant desvela las líneas maestras de lo que podría ser una *civitas* o sociedad civil internacional y lo hace, a pesar de su cautela, con un toque de entusiasmo y de ingenuidad, más cerca de nosotros, pero dentro de esa misma tradición de pensamiento liberal y conjugando sus dos variantes, anglosajona y alemana, Friedrich Hayek prolonga la posición de Kant, y la modula y rectifica significativamente. Para Hayek, “la solución satisfactoria de las relaciones internacionales no podrá probablemente encontrarse mientras las unidades últimas del orden internacional sean las entidades históricas conocidas como naciones soberanas”. Pero, por otra parte, tampoco el cumplimiento de la aspiración a una autoridad supranacional bastaría para conseguirla. Insiste en que “hay que reconocer que, hoy por hoy, parecen ausentes las bases morales [culturales y, cabe añadir, institucionales] del imperio de la ley a escala internacional”. Y, abundando en la misma línea de razonamiento, sugiere que, con todos sus defectos, esos estados-naciones pueden merecer nuestro apoyo condicional, dado que “probablemente, perderíamos las ventajas que podamos tener para disfrutar de órdenes de libertad limitados dentro de algunas naciones, si fuéramos a confiar nuevos poderes de gobierno a órganos supranacionales”. En estas circunstancias, situados entre medias de la precaución por conservar el estado nacional y la aspiración por alguna forma de regulación más amplia, Hayek sugiere que, por el momento, sólo podemos aplicar soluciones de emergencia, y apaños, a los problemas internacionales, en tanto falten las bases morales e institucionales para ese orden, y, en particular, “en tanto no hayamos aprendido a saber cómo limitar los poderes de todos los gobiernos, y a dividir cada uno de esos poderes entre sus diversos niveles de autoridad”.<sup>21</sup>

Tomadas como referencia, y con casi dos siglos de intervalo entre ellas, una de finales del XVIII y otra de mediados del siglo XX, estas apreciaciones de principio y prudentes, permitirían elaborar una lectura del presente pero arraigada en la tradición liberal clásica. Lo que prima en esta tradición es la consecución de

---

<sup>19</sup> Popper (1966:185).

<sup>20</sup> Kant (1963 [1784]:11-26).

<sup>21</sup> Hayek (1960: 262-264).

un orden de libertad, y una lectura moderada de la función de gobierno, como aquella que se orienta, sobre todo, a la consecución de ese orden, y, desde esa perspectiva, afronta los problemas del momento, incluidos los de la globalización . Es una tradición con una vocación universal. Porque, aunque Huntington ha sugerido que la civilización occidental debería renunciar a la pretensión de ser una civilización universalista, y circunscribir su ambición, por su propio interés, a la de ser una voz particular más en el conjunto de las civilizaciones del planeta,<sup>22</sup> una sugerencia semejante refleja una modestia tal vez loable<sup>23</sup> pero, en todo caso, desplazada. Al menos la versión liberal de la tradición occidental sí tiene una vocación universal, en la medida en que tiene la vocación *minimalista* de apuntar a la creación del marco institucional de un orden de libertad donde todas las civilizaciones podrían afirmarse y convivir compitiendo unas con otras pacíficamente... *con una reserva*. La reserva se refiere al *sesgo radical* de la tradición liberal en favor de la libertad de los individuos, sin distinción de género, edad, color, clase social o ideología; y se refiere al *reto* que, como consecuencia de ello, lanza a todas las civilizaciones para que se reformen y evolucionen en la dirección de acomodarse a este sesgo.

El carácter universal de la civilización occidental (bajo su variante liberal o cívica) consiste en promover un marco institucional orientado a asegurar las máximas oportunidades posibles a los individuos para el ejercicio de su libertad, garantizando sus oportunidades de *exit*, o salida, respecto a sus sociedades respectivas. En definitiva, a promover un marco orientado a facilitar la creación de *un mundo de emigrantes potenciales*, y, precisamente gracias a ello, *un mundo de gentes capaces de resistir* las formas despóticas de la autoridad pública de su propio país (y también las de sus autoridades sociales, económicas y culturales).

Si volvemos a la imagen de la *vox dei* y la *vox populi* como formas alternativas o complementarias de justificar una autoridad pública , esta tradición liberal rechaza a ambas *en tanto en cuanto* se trate de voces que incorporan un cuerpo de mandatos positivos precisos, y las sustituye por una polifonía de voces dispersas: voces que incorporan conocimientos locales y fragmentados que pueden combinarse, y voces que expresan valoraciones que coexisten y compiten pacíficamente entre sí. El solo consenso indispensable para esta polifonía de voces diferentes es el acuerdo de respetar los fundamentos de un orden de libertad, a lo que cabría añadir el acuerdo, tal vez implícito, de conservar los supuestos biológicos de ese orden (la especie misma y el medio natural que la hace posible).

Ese orden de libertad se articula gracias a un sistema de instituciones. En las circunstancias históricas presentes, la economía de mercado, el imperio de la ley y la democracia liberal pertenecen al entramado de instituciones que dan cuerpo a un orden de libertad, y le hacen posible. A ellas se añaden las instituciones relativas al “tercer sector” de las organizaciones no mercantiles y no gubernamentales, que forman un tejido social plural; así como los mecanismos de formación del carácter de los individuos que operan en las instituciones y en las organizaciones correspondientes, y de cuya iniciativa y apoyo dependen, en última instancia, el funcionamiento razonable de unas y otras y la calidad del espacio público: un espacio que define una comunidad política con una identidad propia.

Finalmente, conviene señalar que hay determinadas concepciones de la función de gobierno, las capacidades de la autoridad pública y el ejercicio de la política, que son congruentes con ese orden de libertad, y lo refuerzan. En una concepción de la función de gobierno coherente con las premisas de ese orden, el gobierno está orientado, sobre todo, a garantizar el buen funcionamiento de aquellas instituciones. En tales circunstancias, no se presume que la autoridad pública sea omnisciente. Se espera de ella que intente aprender del crecimiento del conocimiento que se deriva de las actividades cognitivas

---

<sup>22</sup> Huntington (1998: 312ss).

<sup>23</sup> En la medida en la que intenta contrapesar una pretensión ‘universalista’ de algunos círculos de opinión, o incluso (según él) de amplios segmentos de la opinión pública norteamericana, que estaría sobrecargada de arrogancia, *Ibidem*, p. 310.

locales, tácitas o explícitas de todos los miembros de la sociedad; que trate de comprender las premisas de las acciones espontáneas de los individuos, y de recomponer los saberes prácticos correspondientes a esas acciones; y que sea sensible a la evolución de sus sentimientos morales. Se trata de una autoridad que va adaptando las instituciones correspondientes a los retos del momento, y lo hace sin destruir la espontaneidad y la creatividad de las gentes, sin poner coto a las variaciones y las mutaciones culturales e institucionales de ese orden, y sin pretender cerrar un futuro abierto.

Esto implica una visión de la política, que iría más allá de la interpretación de Oakeshott según la cual de lo que se trata es de manejar las situaciones del momento con la moderación precisa para “mantener la barca a flote”. En este sentido su elogio del *Act of Trimming*, del ejercicio de equilibrar los pesos de la embarcación para acomodarla a la mar, resulta insuficiente.<sup>24</sup> Es obvio que si se disfruta de un orden de libertad la cuestión es conservarlo. Pero esto requiere no sólo acomodar los pesos del barco, sino también mantener su rumbo . Y sobre todo, si no se tiene un orden de libertad, de lo que se trata es de navegar en su busca, y enderezar el rumbo hacia él.

---

<sup>24</sup> Oakeshott (1996:122 y ss).

## VII. EL 'DESARROLLO CULTURAL' COMO APRENDIZAJE, O CÓMO EVITAR ALGUNOS MALENTENDIDOS

Supongamos que, como resultado de una libre apuesta moral, decidimos que el orden de la libertad es deseable. En tal caso, para que ese orden de libertad, deseable, no se quede en mero deseo, conviene un tipo de desarrollo cultural determinado, entendido como un proceso de aprendizaje *a partir de las premisas anteriores*. Esto debería permitir el evitar caer una y otra vez en ciertos malentendidos, o, al menos, reducir sensiblemente la probabilidad de caer en errores tales como la reificación de las instituciones, la atribución de un exceso de eficacia a las mismas o de un papel marginal a la política en un orden de libertad, y la confusión acerca de las formas de solidaridad y de cohesión social apropiadas a ese orden.

El *primer malentendido* es el de dejarse llevar por una falacia de abstracción y una reificación del concepto (típicas del historicismo) que conviertan el orden de libertad en el sujeto de un verbo de acción y en un agente responsable de los acontecimientos históricos. En rigor, el orden de libertad es sólo un marco para que los verdaderos agentes (los gobernantes, los ciudadanos, los empresarios, los funcionarios, los sindicalistas, los miembros de las organizaciones no gubernamentales, etc., todos 'individuos con nombre y apellidos') tomen sus decisiones, de las cuales ellos (y no el orden de libertad) deben ser tenidos como responsables. Conviene deflactar las expectativas respecto a lo que se puede conseguir con el orden de libertad. Ese orden no resuelve los problemas de este mundo. Ni da sentido a la vida ni deja de darlo; ni termina con la pobreza ni la agrava: proporciona sólo un marco formal dentro del cual nosotros podemos resolver esos problemas, o no. Es cierto que el marco está sesgado a favor de la libertad de los agentes individuales, y que, por ello, en principio, incentiva ciertas actuaciones y desincentiva otras. Pero ese marco puede ser utilizado para los fines más diversos, incluido el de destruirlo; y, por ello, el resultado final de las actuaciones humanas que se llevan a cabo dentro de él es impredecible. En última instancia, el *locus* principal de la responsabilidad no es el marco mismo, sino los agentes individuales que operan en él.

Lo cierto es que tanto más se da un orden de libertad tanto más se desplaza la responsabilidad por su mantenimiento hacia los individuos, actúen éstos como individuos privados o como ciudadanos. Esto es así porque un orden de libertad es un orden *institucionalmente infradeterminado e infradeterminante*. Quiere ello decir que sus instituciones funcionan bien o mal según que los individuos decidan hacerlas funcionar de un modo o de otro, y acierten a materializar esas decisiones, o no. Tales instituciones no son "mecanismos censores y motivadores" (por usar la expresión de un sociobiólogo 'determinista' como Edward Wilson)<sup>25</sup> *tan fuertes* como para que puedan determinar las conductas individuales. Todo lo contrario, su funcionamiento regular implica pluralidad de opciones, conformidad, distancia, desviación, innovación, y, como resultante, una diversidad de conductas. En otras palabras, implica márgenes sustanciales de libertad individual, y grados sustanciales de indeterminación.

De aquí que convenga evitar un *segundo malentendido* acerca de la "construcción" de un orden de libertad. En rigor, el orden de libertad de los tiempos modernos no sólo es una estructura formal complejísima (de democracia liberal, estado de derecho, economía de mercado, tejido social plural, espacio público) sino que es una estructura *sin cimientos*. Ni los tiene, ni los puede tener, porque su base de sustentación son las decisiones y las disposiciones de los individuos que refuerzan o distorsionan a las instituciones correspondientes día a día. Por tanto, la metáfora que asimila este orden, o sus componentes, como la democracia, a un edificio "por construir", y "a consolidar" a lo largo del tiempo, puede (y suele) ser engañosa. En realidad, no se trata de 'edificios' sino de 'barcos' que hay que mantener a flote, pero también (*pace* Oakeshott) de los que hay que vigilar el rumbo, y ello con una atención constante.

---

<sup>25</sup> Wilson (1995: 6).

Aquí es donde tropezamos con un *tercer malentendido*, que se deduce del anterior y consiste en imaginar que el orden de libertad implica la devaluación de la política. Más bien sucede lo contrario. Si ese orden es un entramado institucional carente de cimientos, y si es como un barco que hay que mantener a flote y cuyo rumbo hay que dirigir, en ese caso la política ocupa en él una posición central. Al fin y al cabo, la política gira en torno a la función del gobierno: al ejercicio de esa función, y al control de ese ejercicio por parte del público; y he aquí que la palabra misma de “gobierno” viene justamente del *gubernaculum* latino, del aparato de control del rumbo de un barco. Con la importante salvedad de que, en este caso, se trata de un barco cuyo rumbo no es un proyecto colectivo sustantivo, sino un proyecto de convivencia en libertad.

El momento de la política es el de la responsabilidad compartida entre la autoridad y la ciudadanía por mantener el orden de libertad y por atender a las condiciones que lo hacen *real*, y no lo reducen al reflejo de un *mero deseo*. Aquí la distinción crucial es la del buen gobierno y el *cattivo governo* de los frescos sieneses del Lorenzetti. En el mejor de los casos, la política puede asegurar que las reglas de juego del orden de libertad, incluidas las reglas que aplican los principios del imperio de la ley y de la igualdad ante ella, estén vigentes porque se sancione rigurosamente su incumplimiento. También en el mejor de los casos, la política haría posible la competencia entre diversas iniciativas encaminadas a resolver los problemas de la desigualdad, la pobreza, la marginación o la exclusión, incluidas las iniciativas sensatas; y facilitaría un debate público generalizado en el que pudieran enfrentarse las posiciones más variadas, incluidas las que tratan de ser coherentes con los valores de la razonabilidad, la veracidad, la moderación y la honestidad pública.

Algunos pueden pensar que esta concepción liberal de la política carece de aliento épico, lo cual supone un *cuarto malentendido*. Porque esta lectura moderada de la política, si bien procura evitar el exceso de entusiasmo, el melodrama populista y, por supuesto, el esperpento trágico totalitario, tiene su propia tonalidad emotiva. Requiere, en efecto, el cultivo de una virtud cívica, ligera, por un lado, pero, por otro, no exenta de cierta *gravitas*.

Al fin y al cabo, esa lectura no es muy distinta de la que Tucídides pone en boca de Pericles en su oración fúnebre ante los cuerpos de los caídos en la guerra del Peloponeso. Es una lectura clásica y, como tal, muy simple: los atenienses ponen su felicidad en ser libres, libres como individuos; son libres porque su libertad forma parte de un orden de libertad, garantizado por las leyes de la ciudad; y ese orden de libertad se mantiene porque, en último término, están dispuestos a defenderlo a costa de sus vidas.<sup>26</sup> A defenderlo con sus palabras, las palabras del debate público; y con sus actos: los actos de la decisión política, los actos de la asunción de responsabilidad política por tales decisiones, los actos de la exigencia de responsabilidad (de *accountability*), y los actos de la defensa de la libertad con las armas en la mano. Un *quinto malentendido* consistiría en suponer que ese orden de libertad y esa moderación política son incompatibles con un alto nivel de capital social, y con un sentido de la comunidad y un sentimiento de la identidad colectiva relativamente robustos. En realidad, el orden de libertad es compatible con diversas formas de solidaridad (tanto orgánica como mecánica, por usar los términos de Durkheim), y tiene necesidad de un volumen importante de capital social, siempre que se trate de un capital social de tipo civil, y no de tipo incivil (como el que se puede observar en los movimientos totalitarios o en las organizaciones de tipo mafioso, por ejemplo).<sup>27</sup> Requiere, al menos, un grado medio de confianza en las relaciones interpersonales; es incompatible con la generalización de la violencia y el fraude; precisa de la difusión de las expectativas de que las gentes cumplan sus compromisos y sean gentes de palabra; y favorece un clima de respeto recíproco. Además, es compatible con familias y redes familiares vigorosas y con redes tupidas de asociaciones voluntarias. Tiene, incluso, una afinidad con un tejido social plural,

---

<sup>26</sup> Tucídides (1988 [c. 409 a.C.]).

<sup>27</sup> Durkheim (1967 [1893; 1902]); Pérez-Díaz (1998).

dentro del cual los individuos se muevan con libertad. Y, por supuesto, es compatible con diversas variantes del sistema de bienestar social.

Por otra parte, el orden de libertad es compatible, también, con un amplio abanico de formas de identidad colectiva. Tanto con las identidades complejas de las sociedades plurales y los estados multinacionales, como con identidades más simples como las de los nacionalismos, a condición de que éstos se hayan sometido a un proceso de domesticación que les haya convertido en nacionalismos civiles.<sup>28</sup> En cambio, el orden de libertad tiende a entrar en conflicto con nacionalismos inciviles, excluyentes y predatorios (afines, más bien, a los órdenes autoritarios y colectivistas).

En definitiva, sólo en la medida en la que las gentes aprendan de la experiencia a evitar estos malentendidos, se aproximarán al objetivo (si lo tienen) de establecer las condiciones de un orden de libertad a escala planetaria, dentro del cual tendrían la oportunidad de intentar resolver los problemas de sentido de la vida, de prosperidad o de la cohesión social, naturalmente sin garantía alguna de conseguirlo. En todo caso, para aquellos que deciden anclar su perspectiva en la tradición occidental de carácter liberal, el tipo de desarrollo cultural aquí esbozado es coherente con lo que son o, al menos, con lo que han decidido ser. Ése, y no otro, es el desarrollo cultural apropiado a sus valores, el que afirma su modo de ser y hace posible la afirmación del de los demás “dentro de los límites de la razón práctica”, es decir, en consonancia con un orden de libertad que haría la libertad de cada uno compatible con la de los demás.

De todo lo cual se puede concluir la necesidad de evitar el *último malentendido*. Éste consistiría en imaginar que el tipo de desarrollo cultural aquí propuesto es el equivalente de un desarrollo cultural orientado a favorecer un tipo de participación democrática que sirviera de soporte a un orden autoritario y colectivista, y tendiera a reducir o incluso a minimizar la libertad de los individuos. Si se apuesta por la participación democrática, la cuestión es: ¿qué tipo de orden social se quiere establecer con esa participación? La participación valiosa, en este caso, es la orientada a fomentar un orden de libertad, no su contrario. El *demos* del que se trata aquí, y el que aquí se valora positivamente, es el compuesto por individuos libres y celosos de su libertad. Otras concepciones del *demos* son posibles, por supuesto; simplemente, pertenecen a una tradición distinta.

---

<sup>28</sup> Pérez-Díaz (1999).

## REFERENCIAS

APPADURAI, ARJUN. 1999. "Globalization and the research imagination", *International Social Science Journal*, Vol. LI, n.160: 229-238.

DURKHEIM, ÉMILE. 1967 [1893; 1902]. *De la division du travail social*. París: Presses Universitaires de France.

HAYEK, FRIEDRICH. 1960. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.

HAYEK, FRIEDRICH. 1978. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago: The University of Chicago Press.

HEGEL, GEORG WILHEM FRIEDRICH. 1956 [1822-1830]. *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. Nueva York: Dover.

HUNTINGTON, SAMUEL. 1998. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. Londres: Touchstone Books.

JOY, BILL. 2000. "Why the future doesn't need us: Our most powerful 21st-century technologies -robotics, genetic engineering, and nanotech, are threatening to make humans an endangered species". [http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy\\_pr.html](http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy_pr.html).

KANT, IMMANUEL. 1963 [1784]. *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View en On History*. Trad. L. W. Beck. Nueva York: McMillan..

OAKESHOTT, MICHAEL. 1975. *On Human Condition*. Oxford: Clarendon Press,

OAKESHOTT, MICHAEL. 1996. *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Ed. T. Fuller. New Haven: Yale University Press.

PÉREZ-DÍAZ, VÍCTOR. 1997. *La esfera pública y la sociedad civil*. Madrid: Taurus.

PÉREZ-DÍAZ, VÍCTOR. 1998. "From 'civil war' to 'civil society': social capital in Spain from the 1930s to the 1990s", *ASP Research Papers* 23(b).

PÉREZ-DÍAZ, VÍCTOR. 1999. "La formación de Europa: nacionalismos civiles e inciviles", *Claves de la Razón Práctica*, 97: 10-21.

POPPER, KARL. 1966. *The Open Society and its Enemies. I. The Spell of Plato*. Princeton: Princeton University Press.

POPPER, KARL. 1976. *Unended Quest: An intellectual autobiography*. Glasgow: Fontana/ Collins.

POSTREL, VIRGINIA. 2000. "Joy, to the World: A techno-celebrity's childish manifest". (28/04/2000). <http://www.reason.com/0006/co.vp.joy.html>.

SACHS, JEFFREY. 1999. "Calling the I.M.F. to Account", *The New York Times*, 8 de septiembre.

SIMSON, OTTO VON. 1980. *La catedral gótica: Los orígenes de la arquitectura gótica y el concepto medieval de orden*. Trad. F. Villaverde. Madrid: Alianza Editorial.

STARK, DAVID. 1999. "Heterarchy: Distributing Authority and Organizing Diversity", en John Henry Clippinger III, ed., *The Biology of Business: Decoding the Natural Laws of Enterprise*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, pp. 153-179.

*THE ECONOMIST*. 2000. "Rosy prospects, forgotten dangers". 15 de abril, p. 13-14.

TUCÍDIDES. 1988 [c.409 a.C.]. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Ed. V. Conejero. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.

WEBER, THOMAS. 2000. "M.B.A. Students Aren't Giving Up On Web Dreams", *The Wall Street Journal Europe*, 10 de abril, p. 29.

WILSON, EDWARD. 1995. *On Human Nature*. Londres: Penguin Books.