

GOBIERNO Y ORDEN SOCIAL, UNA ÓPTICA INDIVIDUALISTA

Julio César De León Barbero*

Introducción

El pensamiento de la filósofa judío-alemana Hannah Arendt ha sido catalogado como una filosofía de decidido amor por el mundo.¹ Tal *amor mundi* en Arendt tiene dos explicaciones que, a la vez, constituyen la explicación fundamental de todo su pensar: experimentó directamente el peso del totalitarismo con sus secuelas, y estaba convencida respecto a que la filosofía occidental desde Platón había sido un pesimista culto a la muerte. Su mismo maestro Heidegger había elaborado un impactante programa filosófico en torno a la finitud y la mortalidad humanas.

El totalitarismo es analizado por Arendt en su famosa obra *Los orígenes del totalitarismo*² en la cual reflexiona no sólo sobre el nacionalsocialismo pero también sobre el periodo estalinista en la Unión Soviética. Le parece que los totalitarismos deben explicarse pues no hay precedentes semejantes en la historia de la humanidad. Son producto directo de la modernidad y no han sido gestados fuera sino dentro de la misma civilización occidental. Y la experiencia de los totalitarismos nos ha dejado entre manos una brasa ardiente: Ocuparnos de la vida. No de la vida en general. No de la vida biológicamente entendida. Más bien es ocuparnos de nuestra vida entendida como algo decididamente humano.

La modernidad trajo sobre los hombres un aislamiento y soledad al destruir la esfera de acción ciudadana, sustituyéndola por la esfera de acción gubernamental con su propaganda masificadora. Aislados y solos los hombres perdieron interés por lo genuinamente político (cívico, dirían otros). Lo que sobrevino después sólo fue la consecuencia lógica del estado de cosas: regímenes de dominación total que institucionalizaron el empleo del terror indiscriminado.

La filosofía como culto a la muerte es, a la vez, criticada por Arendt para dar paso a una filosofía en pro del nacimiento, a favor de la vida como inicio de novedad. Esto procede porque si en la muerte y por la muerte somos todos igualados es el nacimiento

¹ Véase: Prinz, Alois, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Editorial Herder, Barcelona, 2001; también, Bárcena, Fernando, *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, Editorial Herder, Barcelona, 2006.

² Grupo Santillana de Ediciones, S. A., España, 2001 (3ª. ed.).

el que nos provee la ocasión de diferenciarnos. Esta filosofía de la natalidad es más bien un canto a la vida, a la acción creadora.

En conclusión, Arendt propone un rescate de la esfera de la acción cívica, en la cual los seres humanos actúen verdaderamente, construyan efectivamente en cooperación con los demás, su vida; esa vida singular que al momento de nacer era un mandato: "Sé tú mismo".

Esto es lo que, lamentablemente, los filósofos profesionales han olvidado. De tanto reflexionar sobre el mundo se han olvidado que estamos aquí para celebrar la vida, la vida de cada quien. Semejante olvido ha llegado al colmo de tornarse desprecio. Por ello, afirma la Arendt, no siempre los filósofos profesionales merecen nuestra confianza. Se lo confesó en una carta a su marido Heinrich Blüchner, después de instalarse en Berkeley como profesora visitante:

De vez en cuando debemos tratar con los intelectuales para darnos cuenta de a dónde no queremos volver bajo ningún concepto.³

Ahora bien en aras de la verdad hay que decir que el ambiente filosófico del primer tercio del siglo veinte reclamaba una filosofía que tuviera al hombre como horizonte y referencia. Además que fuera un discurso que afectara la vida humana. El mismo Heidegger, con la complicidad de Karl Jaspers, planeaba generar un programa filosófico con tales propósitos.

La cuestión es que, por aquella época, o las grandes construcciones filosóficas se referían al hombre como si éste fuera un escollo inevitable o lo veían como uno más de los variados organismos vivos o como manifestación más o menos compleja de la materia inerte. Entonces, la preocupación de Heidegger y de Jaspers era justificada. También lo estaba su empresa. No obstante, en lo que atañe a Heidegger, equivocó el tratamiento pues terminó caracterizando al hombre como *el-ser-para-la-muerte*.

La equivocación no consistió en ver al hombre así, como mortal y finito, sino en pregonar que eso es lo más importante y esencial. Arendt fue quien tomó el problema en su plenitud y se dio cuenta que es precisamente el nacimiento y no la muerte lo genuinamente radical. Es decir que en el nacimiento hallan y hunden sus raíces todos los genuinos problemas filosóficos, aparte de encontrar allí su pleno sentido.

Esta idea arendtiana ha inspirado las reflexiones de este trabajo. La idea central lo constituye una reflexión sobre aquellas cuestiones que constituyen el mundo, nuestro mundo; el mundo que todos compartimos y que estamos destinados a construir

³ Prinz, Alois, op. cit., p. 172.

cotidianamente con nuestros actos y decisiones. El mundo que deberíamos abandonar dejándolo mejor que como lo encontramos. Mundo enajenado hoy por hoy pues lo hemos abandonado, cómodamente, en manos de los partidos políticos y sus oficiales aspirantes a gobernar.

En este esfuerzo se impone comenzar por establecer lo que somos, lo que sea cada quien. Es decir, tenemos que partir por obtener una visión adecuada del ser humano debido a que somos el último elemento de que está constituida la sociedad. Somos individuos. Pero no individuos en el sentido de indivisible como lo trató el pensamiento medieval en su afán por esclarecer la relación entre los entes particulares y los universales. Nada de eso.

Individuo entendido más bien como un producto de la cultura, como resultado de la vida en sociedad, no tanto como tema ontológico o metafísico. Aunque en el Capítulo I se aborda brevemente la discusión sobre la noción de individuo –y se hace alusión al proceso de individuación- interesará sobre todo separar la individuación como proceso aplicable a todos los seres del universo, del proceso de sociabilización y humanización que fija en nosotros la conciencia de ser alguien distinto, diferente y único, no obstante necesitar de la cooperación de otros para el logro de nuestros personales fines.

Pero los seres humanos individuales que viven en sociedad parecen no poder vivir cooperativamente sin que alguien ejerza la fuerza para coaccionar de manera exclusiva. Es decir, los hombres viviendo en sociedad requieren de un aparato desde el cual se vele porque todas aquellas acciones que violen el fuero individual ajeno, sean castigadas debidamente. Esta función punitiva del aparato de fuerza y coerción no implica una opinión sobre alguna “naturaleza humana” como algunos teóricos lo suponen.⁴

Más que descansar en una supuesta naturaleza humana la necesidad de que exista un aparato de fuerza descansa en la realidad de que da testimonio la historia: Los seres humanos somos capaces de actuar sin provocar daño a otros pero también somos capaces de hacer todo lo contrario. Actuamos tanto correcta como incorrectamente. Podemos proceder tanto justa como injustamente. Y esto parece no poder ser de otra manera. No es cuestión de una naturaleza “mala” o “buena” en el hombre. Es sencillamente que un ser dotado de capacidad de elegir y de voluntad para proceder en la vía elegida, no puede dejar de hacerse cargo de las consecuencias de sus acciones.

⁴ Recuérdese la idea propia de Thomas Hobbes según la cual los humanos casi animales no podrán vivir en armonía jamás a menos que el Leviatán los someta, amedrente y controle.

No se trata pues de una opinión acerca de la maldad o bondad humanas sino del hecho de si los resultados de nuestras acción es nos son o no imputables. La respuesta afirmativa a dicha cuestión sigue siendo un pilar importante de la civilización occidental con su derivado natural: la responsabilidad.

Pero la cuestión del aparato de fuerza se halla ligada, por principio, a la pregunta: ¿Cuál es la razón de proveer a algunos de nuestros semejantes de autoridad? ¿Por qué se les permite el empleo de la fuerza a algunos de nuestros semejantes? Es más ¿por qué delegamos confiadamente en otros la capacidad de usar la coerción? Estas y otras cuestiones conexas se tratan el Capítulo II.

No puede dejarse periclitado la cuestión de cómo se logra coordinar un número incontable de acciones inspiradas por dispares motivos y encaminadas a concretar finalidades a cuales más diversas. Es más, cómo se logra que los roces, discrepancias y conflictos posibles se minimicen y haya armonía en la sociedad. Dicho de otro modo qué hace que la vida social sea un todo ordenando, Asunto de gran importancia no sólo porque mucho tiempo e inteligencia se han invertido en la solución de la cuestión del orden y la coordinación de la vida en sociedad, sino porque sin dicho orden las ciencias sociales prácticamente no existirían.

El Capítulo IV está destinado a la discusión sobre la naturaleza y origen del orden social. Una discusión que ha estado en el corazón de la filosofía política desde que los griegos hicieron surgir la reflexión racional sobre la realidad natural y social. Esa discusión suele derivar en un análisis sobre los valores que sostienen y convienen a la vida en sociedad y en la cual no faltan discursos nostálgicos que magnifican los valores propios de los pequeños grupos humanos de hace más de ocho mil años. Pequeñas mesnadas trashumantes cohesionadas por el parentesco y el interés por la totalidad del “otro”. Buenos párrafos del Capítulo IV se dedican a examinar la conveniencia de retornar, al menos axiológicamente, a la experiencia tribal. Finalmente en el Capítulo V se hace un esfuerzo por establecer las posibles influencias que la tradición judeo-cristiana pudo haber tenido en forjar en la conciencia de los occidentales el amor por la libertad. Si bien es cierto que los relatos referentes a los orígenes de todas las cosas que se encuentran en los escritos sagrados de dicha tradición sostienen una antropología en la que el hombre es considerado un ser dueño de sí mismo y de sus decisiones, queda aún por ver si la libertad, en cuanto valor, está en deuda con el pensar judío y cristiano.

El abordaje del asunto, puesto que no parece obvio, no obedece a un afán de “cristinizar” el discurso filosófico que gira en torno a la libertad; tampoco se trata de una actitud etnocentrista que supone que sin la religión cristiana careceríamos de los más elementales valores civilizados. Se trata sólo de una indagación que se instala en un debate, para algunos importante, en estos tiempos de descreimiento y laicismo radical.

Capítulo 1

El problema de la individualidad

El término individuo es uno que se presta a definiciones variadas en parte por su empleo en diferentes ámbitos teóricos. Para comenzar se trata de una traducción del griego “átomo” como *individuum*, traslado lingüístico que apunta a la indivisibilidad de un ser cualquiera en cuanto que es lo que es. Si fuera de otro modo dicho ser se vería obligado a desaparecer en cuanto tal y perdería la unidad e identidad que le pertenece.

Un tanto más general es la idea de que individuo es todo ser, aislado, en relación con la especie a la cual pertenece. En el terreno de la biología se entiende el concepto de acuerdo a esta definición. De este modo todo individuo considerado biológicamente no es otra cosa que un conjunto de células relacionadas entre sí existentes en el tiempo y el espacio distinto de otros conjuntos celulares similares.

En el ámbito de la antropología social Lévi-Strauss ha utilizado matizadamente el concepto tal como aparece en el párrafo anterior. No obstante no se queda atrapado en el mismo pues hablar del hombre es hablar de algo más que de un conjunto autónomo de interacciones celulares. En su obra *El pensamiento salvaje*,⁵ Lévi-Strauss reconoce que a nivel social se da propiamente lo que llamamos “personalidad” y que ésta es un hecho que rebasa lo natural y biológico.

En este tratado individuo es el hombre concreto por lo que no existe razón para perderse en cuestiones metafísicas como la vieja discusión en torno al “principio de individuación” que tomó logro durante un prolongado tiempo desde Aristóteles hasta Schopenhauer. Ese ser humano concreto es un yo que puede ser denominado persona (sin que implique derivar en el personalismo de un Maritain, por ejemplo) y que se reconoce por poseer ciertas características inconfundibles.

Una de esas características es la propiedad de sí mismo. Este atributo antropológico fue desarrollado por en el pensamiento de Boecio y cuya concepción de persona constituyó una enorme influencia en la Edad Media: *Persona est naturae rationalis individua substantia (la persona es una sustancia individual de naturaleza racional)*.⁶

⁵ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

⁶ Boecio, G., *Liber de persona et duabus naturis*, Cap. III. Citado por, Ferrater Mora, José, *Diccionario filosófico*, Tomo3, p. 2552.

En esta visión antropológica Boecio destaca que, precisamente, esa sustancialidad de la hipóstasis la hace ser o existir por propio derecho, resultando, de ese modo, un ser perfectamente incomunicable. De ese modo, el ser de la persona es **suyo** dado que se trata de **su** ser. Nos diferenciamos de otros seres que si bien pueden ser llamados individuos, no se poseen a sí mismos como nos poseemos nosotros a nosotros mismos. Somos un ser que es en sí y por sí, sin que ello implique que somos absolutos (como en el caso del Dios cristiano). Esta condición de independencia e incomunicabilidad adquirirá particular importancia en los argumentos desarrollados más adelante.

Pero una característica formidable del individuo humano es que debe hacerse cargo de hacerse a sí mismo, de construir su vida pues ésta no le ha sido dada como un producto terminado. Al contrario, tal como lo entendió Jean-Paul Sartre, el hombre es la nada y por ello procura ser esto y después aquello.

Ortega y Gasset hizo eco a esta idea antropológica (tan importante para los existencialistas franceses) al afirmar que:

El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor. Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable – a una “naturaleza”-, está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso el hombre es libre y... no por casualidad. Es libre, porque no poseyendo un ser dado y *perpetuo* no tiene más remedio que írselo buscando.⁷

Ortega aclara un poco más el significado de esta visión antropológica. El individuo humano escapa al criterio dominante en la filosofía (desde Aristóteles) de que todo ser tiene una naturaleza, una sustancia. Sustancia o naturaleza que es precisamente definida desde Platón como lo que no está sujeto a cambios ni a mudanzas; como aquello que en medio de los cambios permanece inalterable, sin variación. El hombre, por el contrario, afirma Ortega, no viene ya hecho, terminado, acabado. Por el contrario es, diríamos, un ser deficitario. Se tiene que hacer. Y esto obligadamente. De otra manera la vida de cada quien ya estaría elaborada de antemano, exactamente igual que está establecido por las leyes de la física y la química todo lo que sucede con los elementos materiales del mundo.

Así pues, al importante atributo del individuo humano de ser dueño de sí mismo agregamos este otro: es un ser condenado, por decirlo de alguna manera, a labrarse a sí mismo, cosa que nadie más podría hacer por él.

⁷ Ortega y Gasset, José, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, p. 61.

Ahora bien, estos atributos básicos del individuo humano si bien importantes y básicos, ¿guardan alguna relación con la dimensión social de la vida humana? ¿en qué consiste esa relación? ¿es la sociedad base y sostén del individuo o, por el contrario, es el individuo la base y fundamento de la sociedad?

La teoría sociopolítica denominada individualismo sostiene que todo grupo, colectivo o agrupación está integrado por seres humanos individuales; en consecuencia, la sociedad no es otra cosa que un conjunto de individuos. En opinión de Ludwig von Mises: “sociedad” es un nombre, una palabra, que empleamos para referirnos a individuos concretos en relación de cooperación. Esta postura sumamente antigua que hunde sus raíces en la filosofía escolástica medieval y conocida como nominalismo (los universales son “*flatus vocis*”) no implica que no haya una relación individuo-sociedad y sociedad-individuo.

Desde el momento mismo en que no se trata de un individualismo atomístico (imposible de defender) se reconoce que cada hombre necesita del concurso de otros para su conservación, realización y perfeccionamiento. En ese sentido la sociedad es el medio más eficaz y económico descubierto por los seres humanos para alcanzar el reto ineludible de hacerse y construir su propia existencia. Esta tarea descomunal (hacernos a nosotros mismos) no puede efectuarse en soledad ni aislamiento; si así fuera la vida en sociedad no existiría, habría desaparecido hace muchísimo tiempo o, lo que es peor, jamás hubiera surgido.

La clave para responder a la pregunta qué relación existe entre la vida en sociedad y el individuo es la cooperación pacífica y voluntaria. Esto a despecho de que haya habido corrientes filosóficas y de teoría política que afirmaran todo lo contrario: que lo esencial es un estado de lucha y mutua destrucción. Entre aquellas corrientes tenemos que aludir al hobbesianismo, al darwinismo social y al fósil más famoso del cementerio de la historia: el marxismo. En esta línea de ideas para Hobbes, para Richard Dawkins, Stephen Jay Gould y Adolf Hitler, como para Karl Marx, todo debe terminar con la desaparición de uno de los elementos en contienda.

La corriente del individualismo sostiene lo opuesto: Hacia el interior de la vida en sociedad no se produce una batalla perenne sino una armonía fundada en la cooperación no sólo porque la tarea de hacerse cada quien así mismo no la imposibilita sino que, por el contrario, la requiere y exige. En otros términos: Labrar nuestra vida y forjar nuestro destino implica descansar en los conocimientos y destrezas que otros poseen.

Entonces resulta abultadamente evidente que: La base y el fundamento de la vida en sociedad es el individuo humano lo cual no conduce a que lo fundado resulte luego más importante que lo fundante. El ser humano individual constituye, en todo momento, el punto de partida para entender las complejidades y los fenómenos de la vida en sociedad.

En el presente tratado el término individualismo se entiende como un movimiento intelectual, una doctrina moral, socio-política y económica que reconoce al individuo humano un estatus que se encuentra en la base (y muy por encima de) los grupos, asociaciones o sociedades a los que el individuo pertenece. En este sentido el principio básico es: Socialmente hablando el individuo debe ser considerado como de mayor importancia que cualquier tipo de asociación o agrupación.

Ese valor concedido al individuo en el contexto de la vida en sociedad se sostiene gracias a una serie de argumentos que serán desarrollados en las páginas por venir. Baste por ahora decir que este individualismo ha venido a ser parte integrante del liberalismo (en sentido clásico, por supuesto) en cuanto teoría sobre los límites del gobierno y sobre la vida en sociedad en general. En palabras de uno de los grandes representantes del liberalismo, Friedrich A. von Hayek:

...constituye una teoría de la sociedad, un intento de comprender las fuerzas que determinan la vida social del hombre.⁸

Orientándonos hacia algo más concreto, podemos afirmar que el individualismo es también una teoría acerca de la naturaleza del estado y de sus funciones que parte del principio de que el estado existe para el individuo y no el individuo para el estado. Esto deriva en una teoría política sumamente crítica del totalitarismo y de la tiranía, dos peligros que acechan la vida humana en sociedad. Si bien hay que reconocer que no se invoca en los tiempos actuales una autoridad de orden divino como ocurrió con las teocracias, suele justificarse el total ejercicio del poder con otros argumentos. No importa cuáles sean. En todos los casos el autoritarismo y la tiranía exigen un incondicionado sometimiento del individuo al estado.

En las actuales concepciones tiránicas se exige que el individuo obedezca, se someta y se sacrifique en aras de **la grandeza nacional**, de **la justicia social**, o por **el bien de las mayorías**. Así se mantiene un proceder totalmente maquiavélico al creer que el fin justifica los medios o que los medios empleados no son tan reprobables dado que los fines son moralmente loables.

Estas consideraciones no son marginales dado que pueden surgir en el ámbito de la vida en sociedad condiciones no favorables para la autorrealización de la persona. Por vía de ejemplo: una legislación que amordace y frustre las aspiraciones humanas proveyendo privilegios y permisos. O podría tratarse de que el gobierno intente erigirse como el gran organizador de la vida personal de los ciudadanos, lo cual lo convertiría en un auténtico impedimento para que el individuo organice su vida. De este modo se

⁸ von Hayek, Friedrich, *Individualismo verdadero y falso*, Buenos Aires, Centro de Estudios sobre la libertad, (s.f.), p.

llega al extremo de que quienes gobiernan, con sus arbitrariedades impiden la función más esencial del ser humano: construir su vida.

Por aparte, debe hacerse notar que desde el individualismo se cultiva una teoría política que establece que al asegurar condiciones óptimas para el desarrollo individual, se garantiza, a largo plazo, beneficios y mejoras para la sociedad en su conjunto. Nada de lo que se deba uno extrañar pues allí donde existe respeto por cada individuo se aviva el ingenio y la iniciativa personales. El resultado global será siempre mejor que allí donde se da la opresión.

El surgimiento del individualismo

El individualismo es resultado directo del Renacimiento pero abonado saludablemente por la Reforma Protestante. Ciertamente Renacimiento y Reforma fueron movimientos surgidos al amparo de disímiles motivaciones y circunstancias bien puede afirmarse que se fortalecieron mutuamente y que juntos marcaron toda una época. Esa época fue marcada por un interés particular:

La restauración de la inmediatez de la vida en la relación del hombre con Dios o en la relación del hombre con el mundo⁹.

Lograr esa inmediatez de la vida era fundamental y urgente en ese tiempo en que la Iglesia Católica Romana y la filosofía escolástica se habían convertido en autoridades inapelables que no permitían esa relación directa, inmediata, sin intermediarios, del hombre con su Creador y del hombre con su mundo.

La rebelión contra el autoritarismo y la intermediación eclesial se canalizó por la vía del retorno a las fuentes antiguas, originales, tanto de la filosofía como de la doctrina cristiana. Volver a abreviar en las fuentes filosóficas antiguas dio nacimiento al pensamiento humanista; en tanto que, en lo que concierne a la doctrina cristiana, la reforma enfatizó, particularmente con Lutero, la importancia de la autonomía de la conciencia individual y la capacidad de éste de dirigirse a Dios de manera personal y directa.

La insistencia en el retorno a lo clásico –y la desconfianza en la onnisapiente autoridad del magisterio eclesiástico- condujo a desarrollar una actitud de sospecha hacia el racionalismo en aras de la demostración empírica. Esto, trasladado al ámbito social, significó un reconocimiento de la superioridad de la tradición y una confianza en los productos del lento pero seguro desarrollo evolutivo de la cultura.

⁹ Schilling, Kurt. Historia de la filosofía, Tomo V, Desde el Renacimiento hasta Kant, p. 17.

Esto no fue fácil. Europa vivía inmersa en un espíritu acostumbrado a los rígidos esquemas medievales que mantenían privilegios y protegían intereses elitistas. No fue nada cómodo para las ideas individualistas instalarse en las mentes, en las costumbres y en las instituciones.

Algunos factores, sin embargo, comenzaron a forjar un ambiente intelectual propicio al individualismo: Los límites geográficos conocidos hasta entonces se rebasaron con el descubrimiento de nuevas tierras; la concepción del mundo se renovó; las conquistas científicas hicieron al hombre sentirse como el amo de la naturaleza lo cual trajo un sentimiento de seguridad a la vez que un particular entusiasmo ante la idea del progreso. Finalmente, por si fuera poco, el sistema de producción de bienes se transformó merced al maquinismo y a una mayor división del trabajo y a la aplicación de nuevas fuentes energéticas.

Lo más significativo para nuestros propósitos en este trabajo, no obstante, son las ideas surgidas del humanismo y de la Reforma protestante, por el impacto que en la teoría social y política aquellos conceptos tuvieron.

Harold Laski se ha ocupado de señalar las características de aquella transformación del pensamiento experimentada en el siglo XVI. Afirma:

Es, en parte, una evolución de la doctrina política: se forma una teoría del Estado como entidad capaz de bastarse a sí misma. En parte, otra vez, es una teología nueva y en su formación se emprenden investigaciones que minan la influencia de la fe sobre la mente humana. Finalmente, se construye una cosmología nueva que da lugar a una concepción científica nueva, por una parte, y a una nueva metafísica, por la otra. Vamos de Copérnico a Keplero, de Cardan y Vesalio, a Galileo y Harvey, a Bacon y Descartes. Cuando llegamos al hombre del siglo XVII, el individuo posee un sentido de dominio sobre el universo, nuevo a la vez en profundidad y aspiración. Está preparado, por decirlo así, para disputar a Dios el derecho de supremacía sobre su destino.¹⁰

No es difícil ver que el individualismo echó los cimientos de para una nueva concepción de la vida social en pleno: ni la economía, ni la política, ni la religión, ni la moral, ni la ley volvieron a ser consideradas como antes. Y en dicha transformación cultural-axiológica fue determinante el pensamiento de los reformadores, aunque sus intenciones fueran más limitadas y concretas. Es ya un clásico el texto más conocido y que trata sobre esta cuestión: La obra de Max Weber, **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**.

¹⁰ Laski, Harold, El liberalismo europeo, p. 25.

Por el momento, y para finalizar este primer capítulo, debe quedar claro el concepto de individuo que estamos utilizando: Es alguien dueño de sí mismo,¹¹ cuya mayor y más importante tarea es la de construir su propia vida, su propio destino e historia personal. Además, deberá quedar en claro la idea de que el individualismo constituye una doctrina que antepone al individuo humano a cualquier grupo u organización. Los colectivos, carentes de existencia en sí y por sí, no son otra cosa que conjunto de individuos. Y precisamente por esto, el individualismo constituye una teoría sobre la sociedad, el papel del gobierno, la economía, etc., que parte de la realidad individual y pone de relieve el respeto al individuo humano en cuanto sujeto de derechos inalienables.

También es parte de esa visión de la sociedad el rechazo a todo autoritarismo gubernamental y a toda tiranía por el desprecio que tales formas de gobierno tienen hacia la autonomía y la conciencia del individuo. Atributos humanos plenamente defendidas desde los días del Renacimiento y de la reforma, en los albores de la modernidad.

Continuará en el número de Verano.

*El doctor Julio César De León Barbero es titular de la cátedra de Filosofía Social en la Universidad Francisco Marroquín y director del Seminario de Filosofía del Centro Henry Hazlitt de esa casa de estudios.

¹¹ Ya lo había anticipado John Locke al afirmar que incluso suponiendo que el Creador nos hubiera colocado en un mundo donde todo era de todos, por lo menos (como si fuera poco) tenemos que reconocer que cada quien era dueño de sí mismo, de sus fuerzas físicas, de su ingenio y de sus habilidades.