

IGUALDAD, LIBERTAD, INTIMIDAD

Ideas clave para un humanismo cristiano y liberal del siglo XXI.

Por Gabriel J. Zanotti

INTRODUCCIÓN

El presente libro es una colección de tres artículos donde esperamos haber aportado algo a tres debates internos dentro de la tradición libertaria y/o liberal clásica y, al mismo tiempo, reencaminar ciertas posiciones humanistas cristianas hacia el s. XXI. En ese sentido estos artículos podrían ser considerados como una continuación de mis ideas filosófico-políticas expresadas en *El humanismo del futuro*.

En el primer ensayo exponemos dos posiciones extremas respecto de la re-distribución de ingresos (Nozick y Rawls), ampliamente conocidas, por otra parte, para destacar la posición de Hayek como una superación de dicho debate. Es este tercer caso sintetizamos la visión evolutiva del derecho de propiedad en Hayek con la visión de Santo Tomás de la propiedad como precepto secundario de la ley natural, superando con ello los debates entre iustnaturalismo absoluto y utilitarismo clásico, al mismo tiempo que mostramos, tanto a libertarios como a partidarios de la Enseñanza Social de la Iglesia, que el debate entre intervención o no del gobierno en materia de re-distribución de ingresos ya no tiene razón de ser.

El segundo ensayo trata de incorporar, a la tradición liberal clásica, las críticas de la Escuela de Frankfurt a la razón instrumental, mostrando que las críticas de Feyerabend a la unión entre estado y ciencia, y las críticas de Hayek al constructivismo, son muy similares a las críticas a la razón instrumental, pero *sin* la visión marxista de la alienación. Creo que la tradición liberal clásica ha dialogado muy poco con la Escuela de Frankfurt, lo cual deja en extrema debilidad a los argumentos que prueben la eficiencia de la economía de mercado, cuando es esa misma noción “instrumental” de eficiencia lo que está precisamente en discusión. Al mismo tiempo les muestra a los pensadores cristianos que el mercado no está necesariamente relacionado con esa razón instrumental y que la noción de madurez de la hablaba Kant puede cristianizarse a través de una visión cristiana, a su vez, del pensamiento de Feyerabend. Esto es fundamental para una futura des-articulación de la tremenda máquina estatal en la cual se han convertido los bloques mundiales actuales, con sus organismos internacionales, que se han convertido en una verdadera dictadura de la tecnocracia más totalitaria,

quitando todo espacio al orden espontáneo y al desarrollo de los espacios interpersonales e íntimos de libertad.

El tercer artículo trata de superar una dialéctica interna al liberalismo clásico y al pensamiento libertario y, como consecuencia, deja abierta otra vía de conciliación de dicha tradición con el humanismo cristiano y la Enseñanza Social Católica, donde la noción del “otro” es fundamental. Por un lado se explica la tradición más bien neokantiana presente en las argumentaciones políticas de Mill y Hayek, a lo cual se podrían agregar autores como Popper, Mises y por qué no Rawls. Todos ellos son escépticos sobre el derecho natural y generan una filosofía política donde el núcleo central es la no violación de derechos de terceros, dejando la esfera personal en una especie de indiferentismo moral. A eso se contraponen la visión Rothbard y libertaria de un derecho natural concebido como el derecho absoluto sobre la propia persona, de donde emerge el principio de no agresión (no invasión a la propia persona) como núcleo central de la ética y el pensamiento político. A pesar de sus profundas diferencias, ambos enfoques tienden a considerar toda preocupación “por el otro” como algo que conduce al estatismo, desconfiando en ese sentido de las preocupaciones cristianas por el prójimo y de los filósofos del diálogo donde “el otro” es lo fundamental.

Entonces propongo una fórmula que, por un lado, pueda fundamentar en un derecho natural escolástico el respeto típicamente liberal a los derechos individuales y a la típica no invasión de derechos de terceros, y, por el otro, tenga a la preocupación “por el otro” como una de las principales máximas éticas, no jurídicas, de la tradición iusnaturalista. Esa fórmula es el derecho de la intimidad, explicado como un principio cristiano de no agresión: dado que Dios es nuestro dueño, ningún ser humano es dueño de ningún otro ser humano, y por ello, debe respetarlo, no invadirlo, sin que ello signifique indiferencia ante el destino de su existencia. Esto es crucial para superar muchos *issues* actuales donde el debate pasa por si los gobiernos deben adoptar tal o cual legislación, pero a nadie se le ocurre que el problema consiste precisamente en suponer que los gobiernos deben legislar –en el sentido hayekiano del término- allí donde sencillamente se debe dejar espacio a la intimidad personal.

En última instancia, los tres ensayos apuntan a una desarticulación cristiana y liberal del abrumador estatismo mundial, que viola la dignidad natural de la persona amén de toda la indignante miseria que produce. Un futuro muy lejano, por cierto, o tal vez imposible no por sí mismo, sino por la peculiar tendencia humana hacia la autodestrucción. Una

posibilidad ante la cual queda la oración, pero, por parte del filósofo, la palabra, las ideas, como única opción.

Gabriel J. Zanotti

Junio de 2010.

I. IGUALDAD Y DESIGUALDAD SEGÚN DESIGUALES PARADIGMAS.*

Este artículo es un intento de comunicación entre dos paradigmas. Por un lado, explicamos la visión liberal clásica sobre la justicia y la distribución de la riqueza. Por otro, resumimos la teoría socialdemócrata sobre la misma cuestión. Se toman dos autores como modelos: Nozick y Rawls; Hayek y Buchanan, por su parte, se consideran como una especie de solución al problema. Santo Tomás de Aquino, por último, es la base de ley natural que podría ser el fundamento último de la solución propuesta.

Palabras clave: *Teoría de la justicia, Derechos de propiedad, Principio de diferencia, Equidad.*

This article is an attempt of communication between two paradigms. On the one hand, we explain the liberal-classical approach about justice and distribution of wealth. On the other, we sum up the social democratic theory about the same issue. Two authors are explained as models: Nozick and Rawls, taking Hayek and Buchanan as a kind of solution of the discussion. Saint Thomas Aquinas is taken as the natural law's view that could be the ultimate foundation of the solution proposed.

Keywords: *Theory of justice, Property rights, Difference principle, Fairness.*

Este artículo¹ intenta hacer ciertas aclaraciones conceptuales sobre un tema cubierto de apasionamientos políticos que a veces dificultan el necesario discernimiento. No pretende, sin embargo, hacer una propuesta de “solución” (término tal vez demasiado audaz), sino una que permita “encaminar la conversación” sin encerrarla en posiciones irreconciliables.

El tema que se va a desarrollar, la igualdad y la desigualdad, se ha tratado en innumerables ocasiones y está prácticamente anclado en paradigmas ideológicos. En este sentido, nuestro ensayo no intentará ser un eslabón más en esa Babel de paradigmas

* “Igualdad y desigualdad según desiguales paradigmas”, en Empresa y Humanismo (2004), Vol. VII Nro. 2, pp. 259-254

¹ Este artículo es una versión corregida de una ponencia escrita para la Universidad Católica de Murcia, durante el segundo semestre de 2003.

inconmensurables. Para ello haremos algo muy simple: trataremos tres términos - libertad, igualdad y justicia- a partir de dos paradigmas enfrentados. Uno, el socialdemócrata, en el que utilizaremos como autor modelo a J. Rawls. Otro, el liberal clásico, en el que tomaremos como autores modelo a R. Nozick y F.A. Hayek.

La expresión “autor modelo” es un recurso hermenéutico a través del que analizaremos una “forma de pensar” o “esquema conceptual” (lo que en última instancia termina siendo un paradigma en Kuhn), sin borrar con ello la riqueza o sutileza del pensamiento de cada autor ni tampoco explicarlo en detalle. Simplemente, lo tomaremos como fuente de inspiración de una determinada visión del mundo.

Este texto se divide en cuatro partes. Tras una breve introducción, expondremos los dos paradigmas básicos. Por último, propondremos un programa de investigación que trate de salvar las aporías que han quedado en el camino.

I. Los iguales desiguales

Las “intuiciones valorativas” son puntos de partida admisibles para el análisis moral. Cuando vemos a millones de personas sumidas en la miseria casi al lado de otras nadando en la abundancia, nos damos cuenta de que algo anda “mal”, en primer lugar desde un punto de vista ético. Cuando decimos “miseria y abundancia” no nos referimos a cuestiones cuantitativas; aludimos a lo que Pablo VI, al tratar sobre el desarrollo de los pueblos, llamó condiciones “más humanas” o “menos humanas” de vida². Esta intuición valorativa adquiere sentido teórico si se relaciona con cierta noción de dignidad humana. Cuando un niño, o millones de ellos, caminan descalzos y desnutridos en medio de hacinamientos malolientes, ya no se trata sólo de algo lamentable pero moralmente neutro. Es algo contrario a la dignidad humana, dignidad que tiene su origen, sin embargo, en algo ontológicamente invisible al tema del desarrollo. Se trata de la inteligencia y de la voluntad libre que todo individuo, por su sola condición de persona, tiene. Inteligencia y voluntad libre que emanan de la esencia humana y que, por ende, se refieren a capacidades, a potencias en acto primero que no dejan de estar aunque haya habido algún impedimento en su desarrollo o ejercicio³.

² Pablo VI (1967), punto 20.

³ Sobre el tema de las potencias como facultades operativas véase Santo Tomás de Aquino (1963), I, Q. 75, 76, 77.

Pero esa inteligencia y esa voluntad, lejos de convertirnos en hormiguitas, sólo diferentes por su rol, nos conducen a una profundización de la individualidad (que toda cosa, por ser tal, ya tiene⁴). La inteligencia y la voluntad libre conducen al descubrimiento de nuestra vocación, de un proyecto de vida totalmente personal que identifica nuestra existencia. Por eso los seres humanos son todos diferentes. Pero lo son, precisamente, por lo que tienen de iguales. En ese sentido, hay una desigualdad natural de los seres humanos que, sin contradicción, deriva de su igualdad natural.

Por este motivo, nuestras “intuiciones valorativas” parecen oscilar, frente a la desigualdad humana, entre cierto socialismo y cierto conservadurismo en la posesión de los bienes naturales. La igual dignidad del hombre es lo que nos hace “reaccionar” cuando vemos condiciones materiales de vida que ponen en peligro el desarrollo personal. Al mismo tiempo, aceptamos con naturalidad que las personas posean diferentes cosas, dada su natural desigualdad en vocaciones y proyectos de vida. Pero entonces, ¿en qué quedamos? ¿Asumimos las desigualdades más impresionantes como moralmente buenas, en función de lo anterior, o derivamos hacia cierto socialismo cuando nos enfrentamos con lo que consideramos “indigno”?

II. La igualdad socialdemócrata

El planteamiento de la socialdemocracia inspirada en Rawls parece haber respondido con éxito a este interrogante. Ya no se trata del socialismo utópico, que parecía ignorar el problema económico, y menos aún del socialismo comunista, que proclamaba una rígida igualación en el nivel de los ingresos.

En primer lugar, Rawls⁵ incorpora a su esquema cierto liberalismo clásico heredado de Locke. En una sociedad democrática, no sólo se respetan los derechos de los ciudadanos a la participación política, sino también todas las libertades “clásicas” excepto, claro está, la propiedad entendida como originaria del contrato. En este marco, el ciudadano tiene obviamente libertad de expresión, religiosa, de emigración...; esto es lo que se considera “libertad negativa”, o sea, aquella que se cumple *ipso facto* con un solo acto de no interferencia por parte de un tercero.

Decimos “del contrato” porque recordemos que, en Rawls, esto proviene de una posición original en la que las personas realizan un contrato. No se trata de una tesis

⁴ Santo Tomas de Aquino (1951), III, p. 75.

histórica, sino de una hipótesis de trabajo de la que emanan los principios de justicia que las personas, en situación de igualdad, pactarían entre sí. Ésta no es una igualdad iusnaturalista, sino kantiana: todas las personas reconocen mutuamente su racionalidad en común, su autonomía moral; a partir de ahí, derivan (de forma procedimental) dos principios. Uno, de igual libertad, que responde a la “libertad negativa” referida anteriormente. Otro -y esto es clave-, de diferencia. Las diferencias en las capacidades naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral, a no ser que quienes estén más beneficiados por la lotería natural de capacidades desiguales compensen a quienes lo están menos. ¿Y esto por qué? Porque en la posición original hay un *velo de ignorancia*: las personas pactan “como si” ignoraran otra cosa que no fuera su común condición de personas. Y dado que, como observa Rawls, a las personas no les es indiferente la distribución del producto social, cada una “se adelanta” a una eventual situación en la que sus menores habilidades naturales le pondrían en desventaja respecto a esa distribución. Podría ser que, después del pacto, alguien ganase millones jugando al fútbol, siempre que -mediante mecanismos redistributivos bien conocidos- compensase a quien hubiera sido menos dotado por la lotería natural de habilidades. Con ello se mantendría la situación de igualdad natural, sin ignorar la también natural desigualdad de ingresos que resulta de la existencia de habilidades y talentos diferentes. Simplemente se compensaría.

Observemos que nadie puede alegar en contra que tiene “derecho” al fruto de sus habilidades, porque esa forma de concebir el derecho natural, previa a cualquier tipo de pacto social, no cabe en este esquema. Aquí no hay derechos naturales, ni previos ni posteriores al pacto. Por otra parte, un esquema de derecho natural entendido como ley natural primaria no resuelve *ipso facto* la cuestión. Puesto que en Santo Tomás la propiedad como hoy la concebimos no aparece en los preceptos primarios de la ley natural⁶, un socialdemócrata “tomista” podría alegar que este planteamiento es compatible con un derecho “natural” de propiedad limitado, muy limitado, sobre todo en lo que se refiere a la distribución⁷.

Pero dejemos ese tema para después. Por ahora, veamos que, en este esquema de pensamiento, los términos y significados de libertad, igualdad y justicia se manejan en

⁵ Rawls, J. (1971); (1986), pp. 58-101 y (1993).

⁶ Santo Tomás de Aquino (1963), I-II, Q. 94, a. 2, 4 y 5.

⁷ Tal vez podría ubicarse en esa posición (muy moderada) el libro de G.J. Bidart Campos (1982).

un sentido muy específico y, a la vez, muy generalizado como creencia cultural. Libertad es libertad de opinión, libertad religiosa, libertad política..., pero también es “libertad de necesidades materiales”. Por eso, desde este punto de vista, se maneja también la diferencia entre libertades formales y reales, con un matiz despectivo respecto a las primeras. Las “libertades negativas” clásicas, los *bill of rights* establecidos en las constituciones liberales, serían sólo libertades “formales” que no tienen peso salvo que se cumpla el principio de diferencia y, por ende, que el “estar libre de necesidades” convierta en *reales* las libertades incluidas en las “libertades negativas”. Según este esquema, no tiene mucho sentido exigir, por ejemplo, libertad de expresión, o de emigración, si la persona carece de los medios materiales para el ejercicio de esos derechos. La igualdad de oportunidades así referida es algo obvio. El derecho constitucional actual recoge ampliamente este planteamiento, para el que el constitucionalismo liberal clásico es ya una lección de historia antigua. En la actualidad, obviamente, nos encontramos en una etapa de constitucionalismo social, en la que los derechos se dividen en directamente operativos (las “libertades negativas” clásicas) y programáticos (aquellos que señalan programas a cumplir para que las personas se vean libres de necesidades materiales). En este marco, el sujeto pasivo de obligación es, evidentemente, el Estado. El no cumplimiento de esas obligaciones puede implicar incluso la declaración de una inconstitucionalidad por omisión⁸.

La igualdad ya no es la “mera” igualdad ante la ley, sino la igualdad de oportunidades que se lleva a cabo mediante la “ejecución fiscal” del principio de diferencia. En este sentido, cabe decir que el esquema conceptual socialdemócrata ha logrado una propuesta en cierto modo realista si se compara con el socialismo utópico antiguo. La igualdad está en el corazón del sistema y se transmite transitivamente desde la posición original al resto del entramado social. El socialdemócrata no reclama igualdad de ingresos. Simplemente afirma que la igualdad neokantiana de la dignidad humana, establecida en la posición original⁹, se expande a la vida social mediante la igualdad de oportunidades que genera la redistribución de ingresos. Ésta es, a su vez, una exigencia del principio de diferencia, deducido (atención a ese punto) de la posición original según las exigencias actuales de la *rational choice theory*. Éste es obviamente un

⁸ Véase al respecto Bidart Campos, G. (1987).

⁹ Habermas reclama a Rawls que ese punto es demasiado metafísico para sus propios postulados. Sobre este punto véase Habermas, J. y Rawls, J. (1998).

adelanto teórico considerable en comparación con las solas propuestas utópicas y/o revolucionarias del socialismo antiguo.

Evidentemente, la justicia es la justicia de la distribución. Una sociedad justa y equitativa es aquella en la que los más favorecidos compensan a los que lo son menos o, por el contrario, la desigualdad de ingresos se vuelve *ipso facto* arbitraria. Asumida como obvia la justicia de respetar ciertas libertades individuales clásicas (entre las cuales *no* se encuentra la propiedad), el problema de la justicia se *concentra* en cómo evitar mayores desigualdades a través de una fuerte redistribución de ingresos. Los derechos se centran en los derechos sociales. Cuando se habla de derechos, se habla de derecho a la alimentación, a la salud, etc. El derecho es aquí derecho a recibir determinada cuota del producto social. Esto no puede refutarse diciendo al socialdemócrata que es injusto porque presupone quitar a unos para dar a otros lo que “no les pertenece”. Eso sería una obvia inconmensurabilidad de paradigmas. Claro que ello supone quitar a unos para dar a otros, diría el socialdemócrata. Y es así -seguiría la respuesta- porque éste es uno de los dos principios de justicia (precisamente) a partir de la situación original. Por ende, quienes “sufren” la exacción impositiva no tienen ninguna propiedad originaria que reclamar. Nada les pertenece por naturaleza. El choque de paradigmas con los liberales clásicos no podría ser mayor.

III. La igualdad liberal clásica

Ahora pasemos a otro mundo. Nunca mejor dicho otro mundo, pero no uno unívoco, sino muy diverso. Por eso, al igual que en el caso anterior, seguiremos la pauta de unos autores-modelo.

Lo que vamos a exponer a continuación no intenta ser una copia fiel del pensamiento de Nozick¹⁰, sino una aproximación a cierta forma de pensar, habitual sobre todo en algunos ambientes “libertarios”¹¹.

En este planteamiento, el concepto de la libertad se refiere a las libertades clásicas, que son “libertades negativas” porque su cumplimiento tiene como sujeto pasivo de obligación a un tercero, cuya sola abstención u omisión implica el cumplimiento del derecho en cuestión. Las libertades de expresión, religiosa, de enseñanza, etc. implican

¹⁰ Nos referimos a su obra clásica: Nozick, R. (1974).

¹¹ Nos referimos más bien al anarcocapitalismo; esto es, a la afirmación del mercado libre sobre la base de la inexistencia de un gobierno mínimo.

que nadie tiene derecho a coaccionar a otro en sus decisiones al respecto y que, por ende, toda persona tiene derecho a reclamar a otra la abstención de cualquier acto coercitivo en este sentido. Obviamente, en ese esquema se incluye la propiedad privada de los medios de producción, aunque ubicada en un contexto más amplio. Ese contexto es la posesión que toda persona tiene sobre sí misma, como “axioma” de sistema de derechos. No se trata de un axioma en la línea del positivismo jurídico, esto es, como ápice del sistema legal, sino como punto de partida de todos sus derechos “en el individuo mismo”. En esta forma de pensar hay cierto “derecho natural” que es obviamente previo a cualquier tipo de contrato, aunque sus fundamentaciones filosóficas puedan variar. Esto es, la persona se posee a sí misma; ése es su derecho básico: es persona, autónoma, dueña de sí misma y, por ende, ninguna otra tiene derecho a interferir por medio de la coerción en las decisiones que emergen de ese radical poseerse a sí misma. La noción de propiedad se extiende radicalmente a toda la persona. Por eso Nozick, para contestar a Rawls, contrapone directamente este axioma al principio de diferencia¹². La persona es dueña de sí y, por tanto, tiene pleno derecho al uso y goce de todos sus *natural assets*, de todas sus capacidades naturales que, lejos de ser arbitrarias desde un punto de vista moral, son consecuencia directa del principio moral básico: toda persona es dueña de sí misma. A partir de aquí, los resultados del libre intercambio de esas capacidades naturales son, de modo transitivo, justos (radicalmente justos). Y, por ello, cualquier intervención de un tercero, ya sea un particular o el gobierno, que intente transferir nuevamente los recursos más allá del resultado del libre mercado (redistribución) será radicalmente injusta: será un robo, liso y llano, que quitará a otro lo que le pertenece por naturaleza. En caso de que (e introducimos aquí una hipótesis de trabajo que iremos utilizando paulatinamente) una persona totalmente carente de habilidades naturales quede desvalida en ese proceso, este “esquema conceptual” no sostiene de ningún modo que esté mal tratar de ayudarla; al contrario, ello será perfectamente correcto siempre que se trate de algo voluntario, no fruto de un robo. Si usted considera que X necesita ayuda y lo hace con sus propios recursos o con donaciones, es un acto muy meritorio; si lo hace con recursos ajenos, obtenidos coactivamente, es un ladrón. *Y tertium non datur.*

¹² Véase Nozick, R. (1974), parte II, sección II.

Hay que tener en cuenta que quienes así razonan habitualmente han sido formados en la Escuela Austríaca de Economía (Mises, Hayek) y, por ende, están convencidos (yo me adhiero a ello) de que el libre mercado, contrariamente a las profecías de Marx, aumenta globalmente los ingresos por medio del incremento sostenido del salario real, fruto a su vez de una mayor capitalización. Por tanto, no hacen esta afirmación suponiendo que habrá una mayoría de personas en la miseria, a las que sólo quedará ayudar voluntariamente. Consideran, por el contrario, que el libre mercado aumentará el nivel de vida de la gran mayoría de la población. Pero éste no es el fundamento último de la propiedad privada y el libre mercado. Esa argumentación es fuertemente deontologista, *no* utilitarista. La propiedad de la persona sobre sí misma es un mandato moral originario, una especie de renovado imperativo categórico. Si sus resultados son “útiles”, mejor, pero el punto principal es que sean *justos* aunque no sean útiles (que no es el caso). Esta escisión conceptual entre justicia y utilidad no es tan fácil de encontrar, en cambio, en los trabajos de Mises y Hayek¹³, a pesar de que, curiosamente, esos autores son la base que este esquema conceptual utiliza para afirmar que la propiedad, además de justa, es útil (el caso de Rothbard es emblemático al respecto)¹⁴.

A partir de aquí podemos ver el fácil encadenamiento conceptual que este paradigma (totalmente incomunicado con el anterior) genera entre libertad, igualdad y justicia. La libertad se concentra en la “libertad de estar siendo coaccionado por”, como resultado del ejercicio de los derechos individuales clásicamente entendidos que surgen, a su vez, del principio moral fundamental: la persona es dueña de sí. Ésa es la *justicia* radical. Es justo que la persona sea dueña de sí y, por tanto, dueña de todo aquello que resulte de esa radical posesión. El libre mercado es justo porque la propiedad sobre sí misma es justa, y no al revés (esto es, la propiedad de los bienes de producción no es lo que fundamenta la justicia). Por eso la noción de derecho se concentra en los derechos negativos. Los llamados derechos “sociales” son una corrupción de la justicia porque implican un acto redistributivo radicalmente injusto y, obviamente, no deben estar en el texto constitucional (Hayek coincide en este punto). Este esquema conceptual no sostiene que no sea deseable que haya mayores (aunque no iguales) oportunidades para todos respecto a la salud, a la vivienda o a la alimentación. Simplemente, y colocándose enfrente del paradigma dominante actual en materia de constitucionalismo, no considera

¹³ Véase al respecto Mises, L. von (1977) y Hayek, F.A. (1978).

¹⁴ Rothbard, M.N. (1970).

que todo ello sea un conjunto de *derechos* que la persona pueda reclamar sin atentar necesariamente contra la propiedad de otra. Para este esquema conceptual es obvio que el mercado libre es el único sistema que produce un mayor nivel de vida para todos, pero eso no es un derecho que se pueda reclamar y, menos aún, en el sistema jurídico-positivo.

La igualdad, obviamente, es la igualdad *ante* la ley, y no la igualdad “compensatoria” de ingresos diferentes que se daba por medio del principio de diferencia. Este planteamiento conceptual es muy coherente a la hora de reclamar iguales derechos para todo tipo de personas (y por ello rechaza con energía conceptual toda forma de racismo, sexismo o nacionalismo que divida a las personas según su raza, nacionalidad, etc.). Al mismo tiempo, y precisamente por ello, se mantiene muy distante de las típicas propuestas socialdemócratas que *obligan coactivamente a los propietarios* a no cometer actos discriminatorios dentro de su propiedad.

La postura de Hayek se parece mucho al esquema anterior, tanto por algunas posiciones teóricas (que han hecho mucho ruido) como por ciertas posiciones prácticas. Entre las primeras, las principales son su radical oposición al concepto de “justicia social” y su postura de que no cabe hablar de distribución en el mercado¹⁵. Entre las segundas, son destacables sus críticas al *Welfare State*, su oposición a la redistribución de ingresos vía impuestos progresivos y su negativa a la incorporación de derechos sociales en los textos constitucionales¹⁶. Todo ello ha implicado que, en el debate público, a veces no haya diferencias entre un libertario en el sentido anterior y un partidario de Hayek. Sin embargo, en nuestra opinión, las divergencias son importantes.

En primer lugar, ningún derecho es, para Hayek, el resultado de un axioma planteado *a priori*. Todos los derechos individuales son consecuencia de un proceso histórico que concluye en ellos de modo evolutivo, como en un orden espontáneo. Los derechos individuales son normas generales de conducta justa que han ido evolucionando desde elementos de la antigua Grecia, de la antigua Roma y de fuentes medievales, hasta llegar al *common law* británico y exportado a las trece colonias norteamericanas¹⁷. El liberalismo clásico también es fruto de una evolución de las normas de limitación al poder público. Por ende, en Hayek no hay una noción de derecho “absoluto” sin

¹⁵ Hayek, F.A. (1979a), vol. II, cap. IX.

¹⁶ Hayek, F.A. (1979a), apéndice.

historia. Todos los derechos se concentran evolutivamente en una determinada concreción histórica. La propiedad es eso: no se refiere a ninguna categoría ontológica de la posesión de la persona sobre sí misma, sino a una evolución del contrato como alternativa al conflicto. Por ello -en segundo lugar- en Hayek no hay una manera racionalista de proceder: este autor no deduce los derechos de un axioma originario *a priori* de la evolución del orden espontáneo. La teoría no es en él *a priori* de la historia, sino que implica una conjetura sobre órdenes espontáneos¹⁸ que se dan en lo concreto de la evolución histórica. Éste es un modo de plantear las cosas muy diferente al libertarianismo, y me pregunto si todos los que se adhieren a las críticas *hayekianas* al racionalismo constructivista¹⁹, por lo que toca al socialismo y al totalitarismo, son coherentes a la hora de obviar lo que afecta al modo libertario de plantear el tema de la propiedad, tan *a priori* de la historia concreta.

Por ello -en tercer lugar- es inútil tratar de encontrar en Hayek un claro planteamiento deontologista o utilitarista. Es evidente que utilitarista clásico no es, ya que un orden espontáneo no puede, por definición, planearse como una serie de normas útiles calculadas como la mayor felicidad para el mayor número de personas. La utilidad es, a lo sumo, al estilo de Hume (que Hayek asocia con Tomás de Aquino²⁰): un conocimiento tácito de la conveniencia de ciertas instituciones sociales sobre otras. Deontologista absoluto tampoco puede ser (en el sentido de lo moral como independiente de las consecuencias sociales) porque los derechos individuales evolucionan en un orden espontáneo que, precisamente, da prioridad a aquellas instituciones que permiten una mayor paz, una mayor estabilidad y un mayor aumento de los niveles de vida de grandes grupos de población. A lo sumo puede buscarse una especie de imperativo categórico implícito que considere la libertad individual como valor fundante de todo su pensamiento, tal y como opinaba J. Gray²¹.

Por estos motivos se comprende que -en cuarto lugar-, al lado de todas sus críticas a la “justicia social”, que apuntaban contra el *Welfare State* de los gobiernos centrales, Hayek fue asombrosamente generoso, a ojos libertarios, en lo que se refiere a las facultades distributivas de los bienes públicos por parte de los gobiernos locales (en

¹⁷ Hayek, F.A. (1978), cap. XI.

¹⁸ Véase al respecto “Scientism and the Study of Society”, en (1979b).

¹⁹ Críticas, como por ejemplo las efectuadas en Hayek, F.A. (1981a).

²⁰ Véase Hayek, F.A. (1979a), libro II, cap. VII, p. 28.

²¹ Gray, J. (1984).

cualquier área, salud, educación y seguridad social inclusive). Hayek no mostraba preocupación no por una noción abstracta de propiedad, sino por el crecimiento del estado central. Frente a él, los gobiernos locales podían redistribuir lo que quisieran, “siempre que” no lo hicieran de modo monopolístico y financiaran el gasto con impuestos locales²². Esto, desde luego, le alejó totalmente de los “estados providencia” vigentes en EE.UU. y Europa, *pero también, por el mismo motivo, del imperativo libertario de gobierno mínimo o no gobierno como imperativo moral inexorable*. Buchanan es un caso parecido²³, y no estamos hablando precisamente de dos ejemplos marginales en el liberalismo clásico actual.

El resultado externo del planteamiento de Hayek respecto a las nociones de libertad, igualdad y justicia es parecido al de Nozick, aunque con bases muy diferentes que también tienen resultados concretos. La libertad es ausencia de coacción, entendiendo por coacción el uso arbitrario de la fuerza; y la arbitrariedad, a su vez, corresponde al gobierno de los hombres y no de la ley. Esta libertad también es negativa: se refiere a los derechos individuales clásicos. La igualdad es así mismo libertad ante la ley. Hayek enfatiza la igualdad como ausencia de privilegios legales y prebendas especiales de cualquier persona o grupo de personas más allá de sus derechos individuales. La igualdad ante la ley implica ausencia de privilegios legales y, por ende, los grupos de presión son, en el sistema de Hayek, la mayor amenaza interna al proyecto democrático²⁴. Si no fuera por la “división de aguas” que produce ideológicamente el tema de la economía de mercado, se podría decir que el liberalismo clásico confluye en Hayek con las mejores tradiciones jurídicas de Occidente, presentes incluso en documentos como la *Pacem in Terris*²⁵.

Puesto que la justicia es, por tanto, conmutativa, aquella que corresponde a los derechos individuales, es inútil esperarla de los procesos de mercado²⁶. Sin embargo, a pesar de esta ruidosa oposición conceptual y práctica a la “distribución”, el sistema de Hayek alienta la subsidiariedad del gobierno -en esos términos-²⁷ en el caso de las administraciones locales, con lo cual el resultado práctico de su propuesta es una

²² La explicación detallada de este tema se encuentra en Hayek, F.A. (1979a), tomo III. Para una explicación resumida, véase Hayek, F.A. (1981b).

²³ Buchanan, J. (1975), (1980) y (1999), vol. I.

²⁴ Véase su introducción al libro III de Hayek, F.A. (1979a).

²⁵ Especialmente su segunda parte.

²⁶ Véase Hayek, F.A. (1979a), libro II.

²⁷ Hayek, F.A. (1979a), cap. VII.

especie de punto intermedio entre el *Welfare State* de la socialdemocracia y el gobierno mínimo. Hayek se muestra más inclinado a este último, aunque con una respuesta “práctica” a la asistencia de situaciones sociales que el mercado, por las razones que fuere (y de ningún modo nos estamos refiriendo aquí al *market failure*), no quiera atender.

En Hayek, este tema -que algunos han visto como un grave fallo²⁸ o como una cierta inconsistencia²⁹- lleva a plantearse nuevamente la cuestión de la propiedad, que está siempre detrás de los aspectos que se refieren a la igualdad. ¿Hay aquí un punto ético que se nos escapa? ¿Es coherente adherirse a un mercado libre, como el que Hayek plantea, sin por ello apoyar *in totum* una concepción de la propiedad como la que concibe el “sistema” libertario? ¿Qué resultados tiene esto respecto a la redistribución de ingresos y a la igualdad?

IV. La propiedad privada, otra vez

Santo Tomás de Aquino describe una noción muy amplia, muy elástica, de la ley natural. Esta noción, matizada por las circunstancias históricas³⁰, aparece sobre todo en su famosa distinción entre los preceptos primarios y secundarios y se relaciona, aunque no es lo mismo, con una mayor elasticidad de la ley humana positiva y con la tolerancia³¹. Tomás de Aquino hace sus clásicas distinciones cuando se pregunta si la ley natural es una para todos los hombres³² o si puede cambiarse³³. Una de estas distinciones es la diferencia que hay entre lo universal y lo más particular en el intelecto práctico; otra, en íntima conexión con la anterior, es la que se establece entre los principios primarios de la ley natural (ceranos a lo inmutable de la naturaleza humana) y los preceptos secundarios. Estos últimos se relacionan en parte con algunos “añadidos” según su *utilidad*, cosa que aparece en el cuerpo del artículo cinco y en la respuesta a la tercera objeción, cuando Tomás de Aquino aclara que el intelecto humano puede llegar, a modo de *ad-invenio*, a ciertas cuestiones que tienen utilidad respecto a los preceptos primarios, de manera no contradictoria con éstos, aunque tampoco desprendida de ellos necesariamente. En la respuesta a la tercera objeción aparece

²⁸ Véase De Jasay, A. (1997), parte I, p. 6.

²⁹ Krause, M. (2003), pp. 18-19.

³⁰ Santo Tomás de Aquino (1963), Q. 95, ad 3.

³¹ Santo Tomás de Aquino (1963), I-II, Q. 96, c.

³² Santo Tomás de Aquino (1963), Q. 94, a. 4.

³³ Santo Tomás de Aquino (1963), a. 5.

también la propiedad tal y como la interpretaba Tomás de Aquino en plena época feudal; para él, la posesión común de todas las cosas era de ley natural.

La distinción entre los preceptos primarios y los secundarios no se advierte, ya que a la hora de tomar decisiones las circunstancias los hacen aparecer juntos. Si una persona se encuentra en un edificio de tres pisos, se abalanza sobre otra y la arroja por la ventana, eso es sencillamente un asesinato. Obvio: un precepto primario de la ley natural es no asesinar. Ahora bien, es evidente que en ese caso hay una cuestión más contingente, menos universal, en el sentido de no necesariamente deducida del aludido precepto primario: la presencia de la gravedad. Si un individuo está en el nivel tres de una estación espacial, sin gravedad, y arroja a un amigo por una ventana a otro lugar donde también hay oxígeno, eso será, a lo sumo, una falta de educación o una mala broma, pero no un asesinato. El precepto primario es no asesinar; el secundario, “no arrojarás a alguien por la ventana cuando hay gravedad”, cosa que es tan obvia en la Tierra que ni siquiera hay necesidad de enunciarla. Pero la cuestión es que “arrojar a alguien por la ventana” no es en sí un asesinato, a menos que medie la presencia de algo menos universal, en el sentido de “no necesariamente deducido a partir de” el precepto primario...

Hemos dado este ejemplo porque, en el mundo social, la escasez representa el papel de la gravedad, aunque su conciencia esté muy silenciada ideológicamente. Hay escasez y, por ello, hay problema económico. En Mises y Hayek esta cuestión está intrínsecamente relacionada con el conocimiento disperso e incompleto de oferentes y demandantes. Por esa razón hay propiedad privada y precios, entendidos como interacciones e instituciones del mundo social que emergen espontáneamente para hacer frente al problema de la escasez con ahorro, inversión y formación de capital. Estos aspectos deben dirigirse hacia las necesidades prioritarias de los consumidores, señaladas por los precios. Por más extraño que parezca a quien no esté familiarizado con estos autores, la intervención del gobierno para fijar precios o eliminar la propiedad no hace más que herir de muerte la interacción social que compensa el conocimiento disperso: los precios. Es decir, cuanto más intenta un gobierno planificar, más desordena. La propiedad y el sistema de precios aparecen como instrumentos para hacer frente al problema de la escasez, como instituciones sociales *útiles* en ese sentido.

Por supuesto, con lo anterior no intentamos ni siquiera resumir el eje central de la Escuela Austríaca de Economía³⁴ para “convencer” al lector, pero sí para que al menos “comprenda” (en el sentido gadameriano de *Verstehen*³⁵) el papel que la propiedad representa en esos autores (Mises y Hayek, así como algunos de sus discípulos importantes como I. Kirzner, M. Rizzo, R. Garrison o R. Ebeling, entre otros). Si hay escasez, la propiedad es “necesaria” como medio³⁶ para minimizar sus efectos ya que, junto con los precios, se presenta como una institución social necesaria para combinar el conocimiento disperso, o impedir que el natural desajuste de expectativas entre oferentes y demandantes sea aún peor. En Mises, directamente, la propiedad privada de los medios de producción se presenta como necesaria para la realización del cálculo económico³⁷. Es una necesidad no circunstancial. No es que la propiedad pueda ser hoy necesaria y mañana no, o necesaria aquí y no necesaria allá. Es más universal que el ejemplo de la gravedad porque puede haber interacciones sociales sin fuerza de gravedad, pero allí donde hay escasez, la propiedad es necesaria para minimizar sus efectos, en potencia (allí donde no hay mercado, como en ciertas civilizaciones antiguas y autárquicas) o en acto (allí donde hay mercado y precios monetarios)³⁸. Pero, recordemos, la escasez no es un fenómeno físico. Los recursos naturales en una isla desierta no son ni escasos ni no escasos. La escasez es un fenómeno esencialmente humano (mundo social, aspecto específicamente filosófico) o al menos lo es “esencialmente” después del pecado original (aspecto específicamente teológico).

Pero, obsérvese con cuidado, a pesar de esta universalidad y necesidad de medio que la propiedad tiene en la Escuela Austríaca, no forma parte de los primeros principios de la ley natural; no puede formar parte de la *sindéresis* por la que conocemos con cierta evidencia los primeros principios del intelecto práctico. Para conocer esa necesidad de medio se requiere una ciencia social desarrollada históricamente -la Economía política- y, además, desde un punto de vista austríaco. *En ese sentido*, la presencia de la escasez, análogamente a la gravedad, tiene un margen de contingencia que coloca su implicación (la propiedad) como un precepto “secundario” en el orden moral, si se quiere considerar en ese nivel. Santo Tomás lo intuyó en su época cuando consideró, como hemos visto,

³⁴ Hemos intentado hacer ese resumen en Zanotti, G.J. (2002).

³⁵ Véase Gadamer, H.G. (1995), p. 61.

³⁶ Santo Tomás de Aquino (1963), I, Q. 82, a. 1.

³⁷ Véase al respecto su libro Mises, L. von (1968b). Sobre este tema, véase Gianella de Vázquez Ger, C. (1993).

la propiedad (la poca que él conocía en el sistema feudal) como una *ad-invenio* no contradictoria con la ley natural³⁹. En este aspecto, cabe recordar una rica y densa expresión que encontramos en la *Contra Gentiles*: “(...) aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre”⁴⁰. Muchas de esas cuestiones, que son “naturalmente” convenientes al hombre (y en ese sentido cercanas a un planteamiento ontológico), necesitan la mediación (en ese sentido *gnoseológica*) de las ciencias sociales, que nos dirán qué instituciones son aquellas sin las que la sociedad humana no podría conservarse (ese es el carácter “utilitario” de tipo cualitativo presente en Santo Tomás, que implica gran parte de sus preceptos de tipo secundario). Por todo ello, las investigaciones de la Escuela Austríaca sobre la interacción de escasez, propiedad y precios nos dan material más que suficiente para calificar a la propiedad privada de los medios de producción como derecho natural secundario, no directamente deducible, sin embargo, de los primeros principios del derecho natural primario. Por esta razón, la tradición cristiana, la patrística sobre todo, y el Magisterio Pontificio han recordado siempre el “destino universal de los bienes” como algo implicado directamente en la Revelación y en la armonía razón-fe del Catolicismo. Ello no presenta ninguna contradicción, como vemos, con la concepción de la propiedad como derecho natural secundario, a partir del conocimiento *no* revelado (y en ese sentido opinable en relación con la fe) de la propiedad, como algo necesario para minimizar el problema de la escasez y, por el mismo motivo, como algo que “cumple” de manera ordinaria con el destino universal de los bienes.

Todo esto justifica que, en caso de necesidad extrema, la propiedad, como derecho natural secundario, ceda ante el derecho a la vida, que es precepto primario de la ley natural⁴¹. Cuando desde allí se deducen políticas estatistas y expropiatorias es porque se desconoce la interacción que los austríacos señalan entre propiedad y escasez. Que la propiedad sea precepto secundario, y no primario, de la ley natural, explica una intuición moral básica que se da en el presente caso. Si un coche se está incendiando con personas adentro y, ex hipótesis, nadie me presta un extintor, pero yo tomo uno

³⁸ Mises, L. von (1968a), parte III.

³⁹ La expresión latina de la *Suma* (I-II, Q. 94, a. 5, ad. 3) dice “(...) possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, *ad utilitatem humanae vitae*” (las itálicas son nuestras); esto es, las posesiones y las servidumbres (obsérvese el contexto histórico feudal) no fueron inducidas por la naturaleza, sino por la razón humana en función de lo que es útil a la vida humana.

⁴⁰ Libro III, cap. 129.

⁴¹ Sobre la relación entre ley natural y derecho natural véase Derisi, O.N. (1980).

cualquiera que no es mío y apago el fuego, ¿es ello un robo? Los libertarios deberían contestar que sí. Pero, ¿es así? ¿Es eso “robar o hurtar”?

Lo interesante es que esto es lo que da fundamento teórico a una re-distribución mínima de recursos como la que Hayek propone a nivel local. Si un niño aparece solo en medio de una plaza pública a las ocho de la mañana, el administrador de los bienes públicos que llamamos gobierno no comete ningún robo si, discrecionalmente, utiliza parte de esos bienes públicos para la atención al niño⁴². Desde luego, esto no implica negar que sea plausible un programa de investigación en el que se investigue la posibilidad de la privatización de todos los bienes públicos, gobierno central incluido⁴³, aunque no como la única alternativa ética posible, sino como una de las tantas posibilidades del dinamismo de la historia.

En relación con lo anterior, el término “distribución” puede incorporarse sin incurrir en las aporías anteriormente referidas. En primer lugar, no hay por qué temer un uso analógico del término distribución aplicado al proceso de mercado. Obviamente, en el mercado, las relaciones de justicia son conmutativas, pero si el punto de partida es justo (la propiedad como derecho natural secundario), el *resultado del proceso* también lo será. Ese resultado es lo que llamamos distribución de los recursos según la productividad (marginal, en el caso de la Escuela Austríaca), y quiere decir que si alguien gana mucho dinero como deportista o como cantante, no por ello deberá nada a quien no gane lo mismo, de igual modo que los obreros de EE.UU., que tienen un salario real (merced a la mayor productividad marginal) mayor que los hindúes, no deben a estos últimos nada desde el punto de vista de la justicia. Porque -y esto es importantísimo- la mayor riqueza de los primeros no se debe a la mayor pobreza de los segundos. Suponer lo contrario es asumir el presupuesto marxista de la plusvalía, refutado hace más de un siglo por E. Von Böhm-Bawerk⁴⁴.

Esto último es importante porque, a veces, desde un esquema neoclásico de competencia perfecta, no austríaco, se deducen consecuencias diferentes, mezcladas además con una versión muy refinada de la plusvalía de Marx. Rawls nos ofrece, y no de casualidad, un buen ejemplo al respecto: “(...) For example -dice en *A Theory of*

⁴² Hemos desarrollado este ejemplo más *in extenso* en Zanotti, G.J. (1989), cap. 3.

⁴³ Véase al respecto Benegas Lynch, A. (1993).

⁴⁴ Véase el cap. 8 de su tratado Von Böhm-Bawerk, E. (1976).

*Justice*⁴⁵-, the precept to each according to his contribution covers many cases of distribution in a perfectly competitive economy”. Pero, continua, “(...) It is easy to see that this is not the case”⁴⁶. ¿Por qué? Con toda claridad, como siempre, Rawls responde: “(...) Factors of production never in fact receive their marginal products, and under modern conditions anyway industries soon came to be dominated by a few large firms. Competition is at best imperfect and persons receive less than the value of their contribution, and in this sense they are exploited”⁴⁷. Esto es importante porque un poco más arriba afirmábamos que la distribución del ingreso resultante del mercado, que implica un mercado de trabajo y la productividad marginal consecuente, era justa. Pero si asumimos el modelo de competencia perfecta, nuestra afirmación era cierta sólo en esa hipotética situación, y la distancia entre el mercado perfecto, hipotético, y el mercado imperfecto, real, debería cubrirse con una redistribución adicional que compensase la diferencia (que marca, para Rawls, una “explotación”). Pero, otra vez, la Escuela Austríaca de Economía basa su análisis en la teoría de proceso de mercado, precisamente contrapuesta, desde el inicio, al presupuesto de conocimiento perfecto⁴⁸. Esto es clave. La Escuela Austríaca *parte* de que el mercado es imperfecto, dado el conocimiento disperso de oferentes y demandantes. Los precios sirven como sintetizadores de conocimiento disperso y son, junto con la propiedad y la capacidad de aprendizaje, factores que compensan la dispersión de conocimiento y producen una tendencia asintótica al acercamiento de la oferta con la demanda, sin alcanzar nunca, jamás, el estado final de reposo⁴⁹. Toda interferencia del gobierno en los precios y en la propiedad, por ende, tiende a alejar y descoordinar oferta y demanda. Por ello, cuanto más libre sea el mercado, más tenderá el salario a *acercarse* al valor de la productividad marginal del trabajo. Cuanto menos libre lo sea, más se alejará. Por esto, la distribución del ingreso conforme a la productividad marginal, suponiendo un mercado libre, es justa, como habíamos dicho. Pero, obviamente, no suponemos que la productividad marginal sea muy baja en un mercado libre. Al contrario, al ser este último el principal incentivo para la inversión, suponemos que la demanda de trabajo tenderá a aumentar y los salarios reales también lo harán consiguientemente. Esto producirá una tendencia a

⁴⁵ Rawls, J. (1971), p. 308.

⁴⁶ Rawls, J. (1971), p. 308.

⁴⁷ Rawls, J. (1971), p. 309.

⁴⁸ Véase al respecto el texto seminal de Hayek “The Meaning of Competition”, en Hayek, F.A. (1980). Sobre esta cuestión véase también Kirzner, I. (1982).

⁴⁹ Mises, L. von, op.cit., cap. XIV.

la igualación al alza de los ingresos, ya que hablamos de salario real “en general”. Por eso, contrariamente a las predicciones de Marx, los sectores con ingresos medios tenderán a crecer en un mercado libre, y no al revés.

Obviamente nada de esto *se deduce* del destino universal de los bienes como precepto primario de la ley natural, pero, a su vez, nada de ello *se contradice* con ese destino universal. Cuando agregamos a este último, como premisa mayor, los conocimientos del mercado sobre la base de la Escuela Austríaca, calificamos la propiedad privada como derecho natural secundario, al igual que en el caso de la norma “no arrojarás personas por la ventana en presencia de gravedad”. Si la visión del mercado es otra (como vimos en el caso del esquema neoclásico), es posible que la conclusión sea diferente (como en el caso de Rawls). Si usted supone que el mercado libre *aleja* los salarios de su productividad marginal, entonces es coherente que pida una mayor acción redistributiva por parte del gobierno. Por supuesto, en Rawls no hay preceptos primarios ni secundarios de la ley natural, pero si usted parte del precepto primario de destino universal de los bienes y de la suposición anteriormente aludida (esto es, que el mercado libre no coordina los recursos escasos, sino al revés), es posible que termine desarrollando un principio de diferencia al estilo Rawls, pero aplicado a un esquema conceptual iusnaturalista.

En cambio, las explicaciones austríacas sobre la propiedad, como necesaria para el cálculo económico (Mises), el papel de los precios como coordinadores de conocimiento disperso (Mises, Hayek) y el rol empresarial como tendencia equilibrante del mercado (Kirzner) implican una concepción de mercado libre, en la que éste es el modo ordinario de concreción social del destino universal de los bienes.

Sin embargo, al incluir la expresión “de modo ordinario” damos también un fundamento iusnaturalista a ese papel subsidiario que Hayek otorga a los gobiernos locales sobre los bienes públicos. Éste sería un modo “extraordinario” de distribución del ingreso, más allá de la productividad marginal del mercado o de las donaciones, ya que es lícito utilizar discrecionalmente bienes públicos en casos de emergencia. Por supuesto, para poner un “límite” a esto se encuentra, precisamente, toda la obra constitucional de Hayek, que hoy, junto con la de Buchanan, constituye una *Constitutional Political Economy*⁵⁰ cuyo núcleo -que no podemos desarrollar ahora- consiste en acotar las

⁵⁰ Véase Vanberg, V.J. (1998), pp. 69-75.

facultades fiscales de los gobiernos centrales para evitar que la propiedad y el mercado degeneren en un juego de suma cero de intereses encontrados de grupos de presión⁵¹. Y otra vez el mismo modo de razonar: los conocimientos de las ciencias sociales “no se deducen de” los preceptos primarios de la ley natural aunque, al mismo tiempo, “no se contradicen con” ellos. Por eso pueden ser un motivo (al igual que la relación entre escasez, precios, conocimiento disperso y mercado) para limitar constitucionalmente el avance del gobierno central y su papel redistributivo y para dejarlo en manos de gobiernos locales, fijando pautas constitucionales al respecto.

Con esto cumplimos la promesa establecida al inicio de este texto, esto es, “reencaminar una conversación” estancada entre paradigmas inconmensurables (socialdemócrata y liberal clásico tipo Nozick) respecto al tema de la igualdad. La conversación estaba estancada por dos concepciones radicalmente diferentes de la propiedad. Lo que para Nozick es lisa y llanamente un robo, para Rawls es la justicia, que se realiza mediante el principio de diferencia. Hayek mantiene una postura muy parecida a la de Nozick, en su oposición al *Welfare State*, aunque a su vez se muestra muy generoso respecto a la subsidiariedad de los gobiernos locales. Éste es un punto intermedio, criticado como contradictorio desde ambos paradigmas rivales.

Pero lo que no aparece en ninguno de los tres (Rawls, Nozick y Hayek) es la concepción clásica de Santo Tomás sobre la ley natural y la distinción entre preceptos primarios y secundarios. Al combinar esta postura con elementos de la Escuela Austríaca, por un lado (Mises, Hayek y Kirzner sobre propiedad y precios), y de la Economía constitucional, por otro (Hayek, Buchanan), todo se va ordenando conceptualmente. La macro-redistribución de ingresos, al estilo Rawls, queda descartada, pero la posibilidad de una micro-redistribución, a nivel local, se admite (Hayek) sobre la base de la propiedad privada, entendida como derecho natural secundario (Santo Tomás).

¿Cómo afecta todo esto a los problemas actuales sobre la igualdad y la desigualdad? Creemos que la respuesta a esta pregunta radica en hacer una interpretación muy diferente a la que se hace a nivel mundial. Un modo habitual de ver las cosas es que, después de la caída del Muro, se produjo un gran optimismo respecto a las posibilidades del mercado en la asignación de ingresos y en la solución global de la pobreza. Las crisis financieras internacionales y el aumento de ciertas desigualdades en regiones

⁵¹ Buchanan, J. (1999).

como América Latina han demostrado, sin embargo, que ese optimismo era desmesurado. La década de los años noventa parece haber sido un “ensayo y error” respecto a las posibilidades del mercado para la solución de la pobreza y el subdesarrollo. Desde un punto de vista austríaco, ni EE.UU., ni la Unión Europea, y menos aún América Latina, fueron precisamente ensayos de las propuestas concretas de Hayek y Mises (a las que habría que agregar las de Buchanan) sobre la eliminación del *Welfare State*, las tarifas arancelarias, los acuerdos entre bloques, los privilegios legales de los grupos de presión y las políticas monetarias estatistas promovidas por los bancos centrales locales y los organismos financieros internacionales. Esas cuestiones no son un detalle para Mises y Hayek. Forman parte del intervencionismo, tal y como una y otra vez lo denunciaron a lo largo de su vida y obra⁵². Las desigualdades pueden haber aumentado, pero la pregunta es, ¿debido al mercado libre o por falta de él? Ésta no es una pregunta sólo académica; la sufren los miles de inmigrantes que mueren diariamente y que, si sobreviven, son repatriados de forma inmediata porque todo su delito consistió en haber intentado escapar del infierno. Claro, el “estado providencia” y los salarios mínimos de las naciones “capitalistas” no los pueden absorber... ¿Es eso un mercado libre?

V. Conclusiones

1. La igualdad y la desigualdad sociales se enfocan, en la mayor parte de las ocasiones, desde dos paradigmas irreconciliables.
2. A nivel práctico, el paradigma dominante es el *Welfare State*, según el que el gobierno central debe realizar una fuerte redistribución de ingresos, sin que ello implique negar el papel que el mercado representa en el área de la producción.
3. A nivel teórico, Rawls ha hecho una de las elaboraciones más refinadas para la justificación de la redistribución del ingreso. Los partidarios del derecho natural, aunque no coinciden con su base neokantiana, podrían fácilmente llegar a la misma conclusión teórica con una noción muy limitada de la propiedad.
4. El liberalismo clásico, que concibe sólo un gobierno mínimo, se presenta hoy como un paradigma alternativo, cuyo autor modelo es R. Nozick. Hemos visto que la noción

⁵² Es muy significativo al respecto que la parte sexta del tratado de economía de L. von Mises (1968a) esté destinada *in totum* al análisis del intervencionismo, práctica que casi coincide con la organización de las naciones que supuestamente ejercen el libre mercado.

de propiedad abarca aquí la posesión absoluta de la persona sobre sí misma y llega, por ende, a conclusiones diametralmente opuestas sobre la justicia de la redistribución, convertida *ipso facto* en una injusticia.

5. Hayek es otro autor modelo para el liberalismo clásico, pero con bases teóricas diferentes y conclusiones prácticas también distintas. Para este autor no hay un derecho absoluto, entendido como “axioma” de un sistema racional *a priori*, sino que los derechos individuales evolucionan en circunstancias históricas concretas. A su vez, aunque Hayek se opone firmemente al *Welfare State* y a la justicia social, admite sin ningún problema las facultades redistributivas y subsidiarias de los gobiernos locales.

6. Nosotros proponemos “re-encaminar” esta conversación del siguiente modo:

a) Considerar nuevamente la propiedad privada de los medios de producción desde la clasificación de Santo Tomás, distinguiendo entre preceptos primarios y secundarios de la ley natural.

b) En ese caso, necesitamos una serie de premisas adicionales para concluir que la propiedad privada de los medios de producción es un precepto secundario.

c) En su época, el sistema social de Santo Tomás era el feudal, y las bases teóricas para la propiedad, los argumentos aristotélicos.

d) En nuestra época, el mundo social ha cambiado y, además, podemos recurrir a bases teóricas diferentes para concluir que la propiedad es un precepto secundario. Encontramos esas bases en la Escuela Austríaca de Economía, dadas sus consideraciones sobre la escasez, el conocimiento disperso, los precios y la propiedad.

e) Sobre esas bases, concluimos que la propiedad privada de los medios de producción es un derecho natural secundario, a partir de lo que inferimos como justos los procesos distributivos causados por el mercado.

f) En ese caso, tomamos la palabra distribución analógicamente, como el resultado del ingreso proveniente del salario real que, a su vez, depende de la productividad marginal.

g) Hemos visto que no se puede objetar que ello presuponga competencia perfecta. La Escuela Austríaca parte precisamente de lo contrario.

- h) Que el derecho de propiedad sea un precepto secundario justifica la redistribución de bienes públicos en casos de emergencia.
- i) Que esa redistribución “deba” realizarse a nivel local se infiere a su vez de los estudios de la *Constitutional Political Economy*.
- j) A nivel global, las desigualdades respecto al ingreso pueden haberse agravado, pero ello no se debe a que un mercado libre, tal como los austríacos lo entienden, exista. Al contrario, tanto EE.UU., como la Unión Europea, como, sobre todo, América Latina, están muy lejos de haber considerado siquiera la posibilidad de llevar adelante las reformas concretas que Mises, Hayek y Buchanan proponen para la eliminación del *Welfare State*, las tarifas arancelarias, los bancos centrales y el proteccionismo corporativo en todo tipo de sectores.

Bibliografía

- Benegas Lynch, Alberto (1993), *Hacia el autogobierno. Una crítica al poder político*, Emecé, Buenos Aires.
- Bidart Campos, Germán J. (1982), *La recreación de liberalismo*, Ediar, Buenos Aires.
- Bidart Campos, Germán J. (1987), *Las obligaciones en el derecho constitucional*, Ediar, Buenos Aires.
- Böhm-Bawerk, Eugen von (1976), *La teoría de la explotación*, Unión Editorial, Madrid.
- Buchanan, James (1975), *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago.
- Buchanan, James (1980), *El cálculo del consenso*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Buchanan, James (1999), *The Logical Foundations of Constitutional Liberty*, Liberty Fund, Indianapolis.
- De Jasay, Anthony (1977), *Against Politics. On Government, Anarchy, and Order*, Routledge, Londres.
- Derisi, Octavio N. (1980), *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Educa, Buenos Aires.
- Gadamer, Hans-Georg (1995), *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid.
- Gianella de Vázquez Ger, Cecilia (1993), “El cálculo económico en el socialismo: una visión contemporánea”, *Libertas*, nº 18, p. 23.

- Gray, John N. (1984), “F. Hayek y el renacimiento del liberalismo clásico”, *Libertas*, n° 1, pp. 5-115.
- Habermas, Jürgen y Rawls, John (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- Hayek, Friedrich A. von (1978), *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid.
- Hayek, Friedrich A. von (1979a), *Derecho, Legislación y Libertad*, Unión Editorial, Madrid.
- Hayek, Friedrich A. von (1979b), *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Liberty Press, Indianapolis.
- Hayek, Friedrich A. von (1980), *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hayek, Friedrich A. (1981a), “Los errores del constructivismo”, en *Nuevos estudios en Filosofía, Política, Economía e Historia*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 3-20.
- Hayek, Friedrich A. (1981b), “Libertad económica y gobierno representativo”, en *Nuevos estudios en Filosofía, Política, Economía e Historia*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 93-103.
- Kirzner, Israel (1982), *The Meaning of Market Process. Essays in the Development of Modern Austrian Economics*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Krause, Martín (2003), “Cole y la justicia social”, *Laissez-Faire*, n° 18-19, pp. 23-36.
- Mises, Ludwig von (1968a), *La acción humana*, Sopec, Madrid.
- Mises Ludwig von (1968b), *Socialismo*, Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires.
- Mises, Ludwig von (1977), *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York.
- Pablo VI (1967), *Populorum Progressio*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rawls, John (1986), *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid.

Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.

Rothbard, Murray N. (1970), *Man, Economy, and State*, Nash Publishing, Los Ángeles.

Santo Tomás de Aquino (1951), *Suma Contra Gentiles*, Club de Lectores, Buenos Aires.

Santo Tomás de Aquino (1963), *Suma Teológica*, Marietti, Turín.

Santo Tomás de Aquino (1975), *Tratado de la Ley. Tratado de la Justicia. Tratado sobre el gobierno de los príncipes*, Porrúa, México.

Vanberg, V.J. (1998), “Constitutional Political Economy”, en Davis, J.B.; Hands, D.W. y Mäki, U. (eds.), *The Handbook of Economic Methodology*, Edward Elgar, Cheltenham, pp. 69-75.

Zanotti, G. (1989), *El humanismo del futuro*, Belgrano, Buenos Aires.

Zanotti, G. (2002), *Nueva Introducción a la Escuela Austriaca de Economía*, Libronauta edición on line, en www.libronauta.com.ar.

II. FEYERABEND Y LA DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO*

1. Introducción.

El debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend, sobre filosofía de las ciencias, es al mismo tiempo un debate filosófico político. Ya en otras oportunidades⁵³ nos hemos referido a ello, llegando a la conclusión de que una progresiva ampliación del criterio de racionalidad conduce a una concomitante “emancipación” del poder político de la ciencia. Incluso hemos apoyado claramente la propuesta de separación entre estado y ciencia hecha por Feyerabend⁵⁴, y la hemos considerado casi la clave de su pensamiento⁵⁵. Pero hay un paso que no hemos dado: la analogía profunda que hay entre dicho planteo y la escuela de Frankfurt. En este artículo es nuestra intención desarrollar en detalle dicha analogía.

Como es bien sabido, Horkheimer y Adorno explican en profundidad en qué consiste la dialéctica del iluminismo, en su libro casi homónimo⁵⁶. Vale la pena escucharlos una vez más a ellos mismos: “...La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en las que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena...”⁵⁷. Esto es, la Ilustración, llamando a la emancipación de las cadenas del Antiguo Régimen, a la desmitificación del mundo y a liberar a la humanidad de las

* “Feyerabend y la dialéctica del Iluminismo”, en Studium (2005), Tomo VIII, Fasc. XVI, pp. 215-238. El autor agradece los comentarios de Juan José García, Mario Silar, Ignacio de Marinis y Ricardo Crespo. Todos los errores, desde luego, son sólo míos.

⁵³ “La epistemología y sus consecuencias filosófico-políticas”, en Libertad (29), 1998

⁵⁴ “Los orígenes epistemológicos del estado contemporáneo”, en Laissez-Faire (2002), Nro. 16-17, pp. 73-90

⁵⁵ “Feyerabend en serio”, en Studium (2002), tomo V, fasc. X, pp. 185-198

⁵⁶ Ver Dialéctica de la Ilustración (1944, 1947) Trotta, Madrid, 1994 1ra edición.

⁵⁷ Op. cit., p. 53.

cadena de la ignorancia, la pobreza y la tiranía, tiene un resultado..... Opresivo. La Ilustración, queriendo liberar, oprime, porque cae en las garras de una racionalidad instrumental, esto es, una razón de dominio: dominio de la naturaleza, por la tecnología, dominio de unos sobre los otros, a través de la plus valía y las consiguientes estructuras alientantes y opresoras del capitalismo. A diferencia del marxismo leninista, esta filosofía no es optimista. Es un neo-marxismo apocalíptico: denuncia que ya estamos en las garras de la razón instrumental; ya nada se puede hacer, la modernidad, identificada con la Ilustración, fracasó. La “denuncia” está firmada en 1944. Pero no es un pensamiento postmoderno: es una razón ilustrada que denuncia su propio fracaso, con toda la nostalgia de la emancipación malograda. Menos aún, como ya se sabe, es post-moderno Habermas, quien puede salir del pesimismo total de sus maestros rescatando a la modernidad en la razón comunicativa⁵⁸.

El pesimismo de Horkheimer y Adorno se ve muy bien reflejado en la analogía tomada de la Odisea sobre el canto de las sirenas. “...Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia delante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos. La otra posibilidad es la que elige el mismo Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. El oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la seducción más fuertemente se hace atar, lo mismo que más tarde también los burgueses se negarán la felicidad con tanta mayor tenacidad cuanto más se les acerca al incrementarse su poder. Lo que ha oído no tiene consecuencias para él, sólo puede hacer señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil para salvarlo y salvarse con él.. Reproducen con su propia vida la vida del opresor, que ya no puede salir de su papel social. Los lazos con los que se ha

⁵⁸ Ver Habermas, J.: Teoría de la acción comunicativa [1981], I y II, Taurus, Madrid, 1992 Seg. Edición, y Elizalde, Luciano: Comunicación de masas y espacio público en Habermas, Universidad Austral, Buenos Aires, 2003.

ligado irrevocablemente a la praxis mantienen, a la vez, a las sirenas lejos de la praxis: su seducción es convertida y neutralizada en mero objeto de contemplación, de arte”⁵⁹. Hemos citado este párrafo in extenso porque su esquema se adapta a todo pensamiento emancipatorio, y también, por ende, a Feyerabend. Por supuesto, para este neomarxismo, la praxis opresora, la “Matrix” de la que no se puede salir, es el capitalismo, culmen de la racionalidad instrumental, capitalismo donde explotador y explotado están encerrados en la misma dialéctica. Por supuesto, nosotros no adherimos a esta dialéctica marxista⁶⁰, pero sí adherimos a la profundidad de la analogía cuando se la aplica en general a todo pensamiento que pretenda, de algún modo⁶¹, un cambio de sistema. Las sirenas representan el anuncio de cambio de sistema, pero ese cambio nunca llega porque el sistema, de modo inteligentísimo, absorbe al canto revolucionario en una apacible estética que nada modifica. Son bellos libros que forman parte del entretenimiento, son los locos que anuncian la revolución en un bar, a la noche, con sus amigos, son los profesores que “enseñan” la teoría revolucionaria y luego exigen la repetición del paradigma y ponen un 10 como premio, son las películas con “mensaje” que luego son sólo entretenimiento para días aburridos. Veremos que Feyerabend es una sirena cuyo canto tiene un contenido importantísimo, pero el modo de interpretarlo lo ha convertido en el entretenimiento de lujo de la filosofía de la ciencia.

2. Feyerabend: de la filosofía de la ciencia a la filosofía política.

La imagen pública de Feyerabend es la de un post-moderno de la ciencia que desafía la sola posibilidad de un método científico. Esa es su imagen más difundida luego de la publicación, en 1975, de su libro “Tratado contra el método”⁶² (*Against Method*).

Se podría decir que toda la obra posterior de Feyerabend es un intento de aclarar su posición. Muy resumidamente, Feyerabend explicó que el iconoclasta principio “todo

⁵⁹ Op.cit., p. 87.

⁶⁰ Ver la clásica crítica de E. Von Bohm-Bawerk a la teoría marxista de la explotación en Capital and Interest (1884-1889-1909), Libertarian Press, 1959.

⁶¹ Decimos “de algún modo” porque el cambio de sistema puede ser revolucionario o evolutivo. Veremos eso más adelante.

⁶² Ver Tratado contra el método; Tecnos, Madrid, 1981. De Feyerabend, ver: Adiós a la razón; [versión inglesa]; Tecnos, Madrid, 1992; Killing Time; University of Chicago Press, 1995; Diálogos sobre el conocimiento; Cátedra, Madrid, 1991; Diálogo sobre el método; Cátedra, Madrid, 1989; La ciencia en una sociedad libre; Siglo XXI, 1982; Philosophical Papers, vol 1 y 2; Cambridge University Press, 1981; Ambigüedad y armonía; Piados, 1999; La conquista de la abundancia; Piados, Barcelona, 2001; ¿Por qué no Platón?, Tecnos, Madrid, 1985.

vale” (*everything goes*) de su libro del 75 no era más que una reiteración de su principio de proliferación de teorías que había establecido 10 años atrás⁶³. Muy popperianamente (a pesar que él intentaba distanciarse de Popper) la proliferación de teorías y de métodos no implica decir que no hay método, sino que ante la vastedad de un universo desconocido, hay casos en los que “inventar” (yo lo llamo “crear”) nuevas teorías y métodos que permitan seguir avanzando. Desde luego, no es esta la única aclaración que hace, pero hay una que es de especial interés para nuestro ensayo. En un diálogo imaginario, él se pregunta a sí mismo si es relativista. La respuesta es clave a nuestro juicio: “...Bueno, en *Contra el método* y más tarde en *Ciencia en una sociedad libre* sostuve que la ciencia era una forma de conocimiento entre muchas. Esto puede significar por lo menos dos cosas. Primera: existe una realidad que permite enfoques distintos, entre ellos el científico. Segunda: el conocimiento (verdad) es una noción relativa. En *Ciencia en una sociedad libre* combiné de vez en cuando ambas versiones, en *Adiós a la razón* utilicé la primera y rechacé la segunda”.⁶⁴ ¿Cómo interpretamos este denso párrafo? Del siguiente modo. Primero, observemos que no dice que la ciencia no es conocimiento, sino que es “una forma” de conocimiento. Segundo, agrega, coherentemente, “entre muchas”, dejando abierta la puerta, por ende, a que hay “otras” formas de conocimiento⁶⁵, lo cual puede ser obvio o no dependiendo del horizonte de precomprensión del lector. “Otras formas de conocimiento” abre la puerta a *formas analógicas de racionalidad*, lo cual es clave en el debate epistemológico que va de Popper a Feyerabend.

Tercero, obsérvese el correlato ontológico: una de las dos significaciones, a las que él termina adhiriendo finalmente⁶⁶, es que “existe una realidad que permite diversos enfoques”. Sin exigirle a Feyerabend claridad y distinción metafísica en estos temas, el contexto de sus obras nos da la pauta de que él estaba pensando desde el principio al fin de su pensamiento en una realidad “abundante” cuyo cierto univocismo “abstracto” occidental dejó de lado. O sea, analogía versus univocidad de lo real. El resultado es claro: una realidad análoga implica métodos diversos, métodos diversos que no pueden reclamar el “monopolio” de interpretación de lo real, y menos aun monopolios que

⁶³ Ver *Philosophical Papers*, op. cit., p. 105

⁶⁴ Ver *Diálogos sobre el conocimiento*, op.cit., Segundo diálogo, p. 121

⁶⁵ Al respecto es clave su último libro, *La conquista de la abundancia*, op.cit.

⁶⁶ *Ciencia en una sociedad libre* es de 1978 y *Adiós a la razón* es de 1981. Sobre el significado del título “Adiós a la razón” no explayaremos más adelante.

pretendan imponerse por la fuerza de la coacción legal. Eso es clave, porque allí se ve su filosofía política de fondo, ya anunciada en el cap. 18 de su libro del 75. Para Feyerabend el problema no es la ciencia, como una forma de conocimiento entre muchas, sino el monopolio legal que la ciencia ha obtenido como fruto de la unión entre estado y ciencia⁶⁷. O sea, la preocupación de Feyerabend es el triunfo que culturalmente ha tenido el proyecto de Comte, donde la ciencia “gobierna”. Aunque fuera de contexto, la introducción del referido cap. 18 pueda tal vez ilustrar esta preocupación (advertimos al autor que el estilo de Feyerabend en este libro es, a propósito, iconoclasta y desafiante): “...Así pues, la ciencia es mucho más semejante al mito de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer. La ciencia constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, pero no necesariamente la mejor. Es una forma de pensamiento conspicua, estrepitosa e insolente, pero sólo intrínsecamente superior a las demás para aquellos que ya han decidido a favor de cierta ideología, o que la han aceptado sin haber examinado sus ventajas y sus límites. Y puesto que la aceptación y rechazo de ideologías debería dejarse en manos del individuo, resulta que la separación entre *iglesia* y estado debe complementarse con la separación de estado y *ciencia*: la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática. Semejante separación quizá sea nuestra única oportunidad de conseguir una humanidad que somos capaces de realizar, pero que nunca hemos realizado plenamente”⁶⁸.

3. De la filosofía política a la nueva ilustración.

Coherentemente con todo esto, Feyerabend, al hablar de la ciencia como una forma de conocimiento entre muchas, da un paso conceptual esencial para nuestro ensayo, que es la noción de “nueva” ilustración.

El capítulo 4 de la primera parte de Adiós a la razón (título cuyo sentido, como dijimos, develaremos después) dice “Ciencia: una tradición entre muchas”. Que diga “tradición” agrega un matiz no precisamente desechable para todo lo que estamos diciendo, pero veamos cómo desarrolla él las consecuencias culturales de su afirmación. El lector disculpará si intercalamos nuestra interpretación entre corchetes: “...Los más recientes intentos [o sea, *sus* intentos] de revitalizar viejas tradiciones, [arte, religión, mito] o de

⁶⁷ Ver Tratado contra el método, op.cit, cap 18.

⁶⁸ Op.cit., p. 289.

separar la ciencia y las instituciones relacionadas con ella de las instituciones del Estado [se refiere a su propuesta en el referido capítulo 18] no son por esta razón simples síntomas de irracionalidad [obsérvese el esfuerzo permanente por aclarar que lo suyo *no* es “irracionalidad”]; son los primeros pasos [él sabe que está abriendo un camino no recorrido hasta ahora, él sabe que es punta de flecha] de tanteo [tanteo, esto es, no una revolución planeada al estilo racionalista] hacia una nueva ilustración [o sea, está anunciando un nuevo elemento emancipatorio de la ilustración que se concentró en el s. XVIII; sin el cual dicha ilustración queda inconclusa e incoherente]: los ciudadanos no aceptan por más tiempo los juicios de sus expertos [está hablando en tiempo presente de lo que sería un futuro; los expertos son los técnicos-científicos, que “dictan” coactivamente, a través de instituciones estatales, lo que hay que ensañar, aprender, curar, cómo curarlo, cómo prevenirlo, lo que hay que consumir, cuándo, cómo, de qué modo, etc.]; no siguen dando por seguro que los problemas difíciles son mejor gestionados por los especialistas; hacen lo que se supone que hace la gente madura [sobre la “madurez” Feyerabend cita a Kant, ahora iremos a esa cita]: configuran sus propias mentes y actúan según las conclusiones que han logrado ellos mismos”⁶⁹. Sería bueno leer de corrido todo el párrafo: “...Los más recientes intentos de revitalizar viejas tradiciones, o de separar la ciencia y las instituciones relacionadas con ella de las instituciones del Estado no son por esta razón simples síntomas de irracionalidad; son los primeros pasos de tanteo hacia una nueva ilustración: los ciudadanos no aceptan por más tiempo los juicios de sus expertos; no siguen dando por seguro que los problemas difíciles son mejor gestionados por los especialistas; hacen lo que se supone que hace la gente madura: configuran sus propias mentes y actúan según las conclusiones que han logrado ellos mismos”.

La clave entonces es desentrañar qué significa “antigua” ilustración versus “nueva” ilustración, y qué puede llegar a significar “madurez”. Para ello debemos ir a la cita (nro. 36) que a pie de página hace Feyerabend, donde cita a Kant: “...Según Kant, la ilustración se realiza cuando la gente supera una inmadurez que ellos mismos se cencuran. La Ilustración del siglo XVIII hizo a la gente más madura ante las iglesias. Un instrumento esencial para conseguir esta madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo. Pero las instituciones que crearon y expandieron los conocimientos necesarios muy pronto condujeron a una nueva especie de inmadurez”.

⁶⁹ Ver pp. 59-60.

Otra vez, analicemos el párrafo. Primero: se dice a veces que Feyerabend es postmoderno, pero ¿qué postmoderno cita a Kant a su favor? Segundo, Feyerabend se está refiriendo obviamente al pequeño pero importantísimo “libelo” kantiano sobre qué es la ilustración de 1784⁷⁰. Una interpretación detenida de tan importante escrito está fuera de los límites de este ensayo, pero creo que hay cuatro elementos que allí se destacan: a) la madurez es pensar por sí mismo, y no, en cambio, que otros piensen y decidan por nosotros; b) Kant se refiere en principio a todos los ámbitos de la vida humana pero pone su acento en el tema religioso; c) parece estar claro que “lo” religioso, en este escrito como en otros, parece ser visto sobre todo como una imposición “por la fuerza” del dogma; d) Kant plantea la ilustración como algo evolutivo más que revolucionario. Trataremos más adelante de dar nuestra propia interpretación de los puntos a y c. Pondremos luego un especial énfasis en el d. Por ahora enfoquemos nuestra atención en el b.

Feyerabend acepta una noción de madurez como “tomar las propias decisiones” y elogia el movimiento ilustrado del s. XVIII en el plano religioso: “...La Ilustración del siglo XVIII hizo a la gente más madura ante las iglesias...”⁷¹. Es interesante que incluso elogie el progreso de las ciencias durante ese período: “...Un instrumento esencial para conseguir esta madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo...”. Reiteramos, ningún postmoderno, ningún auténtico relativista y-o crítico post-heideggeriano de las ciencias se expresa de ese modo. Pero (y este “pero” de Feyerabend es fundamental) se queja de que esa ilustración condujo a una “nueva” inmadurez: la inmadurez ante la ciencia, concomitante a la dictadura de la ciencia. La ciencia toma el poder, dictamina legalmente, por medio de la coacción, lo que se enseña y lo que no, la medicina que es legal de la que no (la educación pública y la salud pública). Hay libertad “de cultos”, si, pero no libertad ante la física occidental, llegando así a principios del s. XXI donde el estado cuidará incluso qué hamburguesas y cuánto colesterol ingiere el ciudadano de este mundo feliz orweliano y comtiano en el cual ya estamos definitivamente instalados. Esto le resulta a Feyerabend, diríamos, coherentemente.... Incoherente. Si “debe” haber madurez (propias decisiones) frente a lo religioso, ¿por qué no frente a la científico? Consiguientemente, la “nueva” madurez

⁷⁰ Ver "What is Enlightenment?", en Polanco, M.: 100 Books of Philosophy, CD, Guatemala, 2001.

que Feyerabend propone *afecta a nuestras creencias culturales más firmes*. El está reclamando la libertad del ciudadano ante la ciencia, a eso lo llama “nueva” madurez, y por eso propone separación entre estado y ciencia. Si el sacro imperio romano-germánico consideraba que, dado que la Fe era lo más importante y verdadero, debía ser custodiada por el “brazo secular” y consiguientemente ni se concebía la libertad política ante lo religioso dentro de un reino cristiano (lo mismo en un reino musulmán), ahora el sacro imperio científico considera que, dado que la ciencia es (sería) lo más importante y verdadero, entonces debe ser impuesta coactivamente y “ni se concibe” que pueda ser de otro modo. Y de igual modo que la antigua ilustración del s. XVIII trató de lograr la libertad política ante lo religioso y por ello se llamó a la “separación”⁷² entre Iglesia y estado (muy diferente, sin embargo, fue la separación norteamericana de la europea⁷³), la “nueva” ilustración reclama libertad ante la ciencia y propone separación entre estado y ciencia. Y si ante la pregunta de por qué libertad en lo religioso si y en lo científico no, se contesta “porque la ciencia es probada y verdadera” Feyerabend le hará ver que usted no dio un solo paso conceptual adelante desde el s. XIII, donde no había libertad religiosa, como hoy la entendemos, precisamente *porque* se consideraba que la religión era probada (por otros métodos) y verdadera. No hay distinción cultural entre el inquisidor de antaño y el experto y funcionario estatal contemporáneo. Ambos se manejan con el mismo criterio: “la verdad debe ser impuesta, sobre todo a los ignorantes que no logren protegerse de su propia ignorancia”. De los colonialismos e imperialismos religiosos de antaño a los colonialismos e imperialismos laicos del s. XIX (y sus derivaciones) sólo hay un cambio de contenido, no de concepción ni de método. Del imperio romano al imperio científico no mucho ha cambiado; sólo, a quién dar culto.

4. De la nueva ilustración a la dialéctica del iluminismo.

Por lo tanto para Feyerabend, igual que para la escuela de Frankfurt, también el iluminismo ha sufrido una peculiar aporía. La aporía consiste en que el iluminismo racionalista, queriendo liberar, emancipar a la humanidad de sus cadenas, la oprime. Y

⁷¹ Sobre la compatibilidad o no de esto con el cristianismo, nos explayaremos más adelante.

⁷² Después nos explayaremos más sobre el sentido de esta “separación”.

⁷³ Ver carta Longinquæ oceani, de León XIII, del 6-1-1895, en Doctrina Pontificia, Libro III, BAC, Madrid, 1964.

la oprime en un sentido jurídico del término, esto es, oprime con todo el sistema jurídico emanado en parte del espíritu de la Revolución Francesa (porque el *common law* inglés es diferente)⁷⁴. Pero esta dialéctica no apunta a las clásicas críticas liberales contra los totalitarismos y los autoritarismos. El punto de Feyerabend es otro: esta dialéctica tiene su punto de inflexión en el autoritarismo explícito, pero culturalmente no percibido, de los estados laicos y científicos de Occidente a partir del s. XVIII. La medicina se hace legal o ilegal, y el punto de distinción radica en “el” método científico. La educación se hace generalmente obligatoria⁷⁵, pero no en ninguna fe religiosa, sino en las ciencias “y en las letras” (distinción errónea según el espíritu de Feyerabend, desde luego) según la enciclopedia francesa. Estados laicos de fines del s. XIX, como el italiano, el mexicano, el argentino, “unifican” culturalmente según sistemas educativos coactivos regidos por las normas del positivismo pedagógico⁷⁶. Los colonialismos laicos siguen el mismo patrón de conducta, y el estado laicista, como reacción contra el clericalismo, comienza a asumir todo el orden familiar, y surge el casamiento civil obligatorio. A eso se suma, ya en el s. XX, una adaptación no soviética de la plus valía, llamada redistribución de ingresos, y sobre todo después de la segunda guerra surgen con toda su fuerza los *welfare states* y los estados providencia europeos (estado “providencia” es toda una definición cultural de por dónde pasa ahora la “providencia”). A la salud pública obligatoria, la educación obligatoria, se suma con toda coherencia la seguridad social obligatoria, y con toda coherencia, también, después de la segunda guerra las naciones occidentales más desarrolladas de cierran al movimiento libre de capitales y personas: se extienden los controles migratorios, las visas, etc. “*Conservativs*” y “*liberals*” discuten los *moral issues* pero dando por supuesto todo este sistema de *estado-nación científico*. ¿Tienen los homosexuales derecho al matrimonio? Pero lo que nadie o casi nadie pregunta es por qué el estado tiene que casar, porqué debe haber ese seguro social obligatorio que ambos grupos, claro, reclaman del estado “protector”. La situación, en el 2005, ha empeorado totalmente: después del famoso 11 de Septiembre del 2001 las razones de seguridad nacional han eliminado todas las barreras frente al avance del

⁷⁴ Ver Hayek, F. A. Von: “Liberalismo” (1973) en Nuevos Estudios, Buenos Aires, Eudeba, 1981.

⁷⁵ Ver Zanotti, Luis J.: Etapas históricas de la política educativa, Eudeba, Buenos Aires, 1972.

⁷⁶ Al respecto es paradigmático el capítulo “Un muchacho calabrés”, del clásico Corazón, de E. De Amicis, citado por Zanotti, Luis J., op.cit.

estado “protector” que antes al menos se declamaban aunque no se cumplían. Estamos en un mundo hobbesiano donde las novelas orwellianas tipo 1984 han sido plenamente cumplidas pero...Casi no se advierte: casi nadie desde el mundo académico y casi nadie desde su lugar de ciudadano concreto, donde la demanda es cada vez más de mayor protección. Feyerabend en cambio ha puesto el dedo en la llaga del problema. Autores como Popper⁷⁷, Mises⁷⁸ y Hayek⁷⁹ se acercaron pero nadie como él lo dijo tan claramente. Habermas siempre denunció la racionalización del mundo de la vida⁸⁰; la relación de ello con lo anterior lo veremos más adelante.

Observemos que no es una dialéctica marxista clásica basada en la plus valía (cuya aceptación es uno de los talones de Aquiles básicos de toda la escuela de Frankfurt) y menos aún en una dialéctica hegeliana de la historia. Es una sencilla incoherencia conceptual llevada a la praxis, no irreversible en su dinámica práctica, aunque sí difícilmente reversible por ahora. La incoherencia conceptual radica en que la “madurez” proclamada por Kant no termina de germinar en sus implicaciones más profundas, quizás por la raíz esencialmente antirreligiosa del iluminismo racionalista (por racionalista entendemos “positivista”). En ese sentido tiene cierta coherencia, porque el racionalismo positivista nunca cambia esta ecuación cultural: importante + verdadero = impuesto. Esta dialéctica es incoherencia conceptual si vamos hasta el fondo (tema pendiente aún) del significado de “madurez”; no incoherente si se la observa desde la ecuación referida, donde entonces la incoherencia es cultural-terminológica: el Occidente ilustrado racionalista “se cree” libre y se dice libre; Feyerabend, como filósofo, denuncia: no lo es.

Pero, ¿por qué Feyerabend pasa inadvertido en este punto? Porque se cumple también aquí la analogía de Odiseo, y por eso la hemos citado anteriormente. Los “oprimidos”, los ciudadanos del Occidente científicista, no pueden “escuchar” que no son libres. Ni siquiera lo conciben. Sus demandas de libertad pasan porque el estado protector cumpla o no sus demandas sectoriales diversas (el escritor que no es “libre” porque la secretaría de cultura no lo apoya; el que no es “libre” porque el estado no lo casa; el que no es

⁷⁷ Ver The Open Society and Its Enemies [1943], Princeton University Press, 1962. Sobre el supuesto “relativismo” de esta obra ver Artigas, M.: Lógica y ética en Karl Popper, Eunsa, Pamplona, 1998.

⁷⁸ Ver Liberalismo [1927]. Unión Editorial, Madrid, 1977.

⁷⁹ Ver Los fundamentos de la libertad [1960], Unión Editorial, Madrid, 1975.

⁸⁰ Ver Op.cit.

“libre” porque el estado no lo “deja” entrar y no le “da” el seguro social, etc). Ellos siguen remando y proveyendo los recursos económicos de la máquina del *Welfare State* protector, educador, sanador, etc., y *reclamando* su protección. Mientras tanto, la elite de “expertos” (volveremos a ese tema después) de la burocracia estatal se atan al sistema mediante una peculiar forma. Ellos pueden llegar a saber que existe un Feyerabend, pero su horizonte de precomprensión positivista sólo lo puede llegar a interpretar como objeto de consumo, de entretenimiento. Un libro interesante que se compra, un autor cuya cita, incluso, puede llegar a “quedar bien”, o alguien que puede ser objeto de una lujosa “refutación” (porque tomarse el tiempo para leer y criticar a Feyerabend, en el mundo de hoy, es lujo de pocos). O sea, Feyerabend es tomado estéticamente, como objeto de decoración, como el amigo judío del nazi incommovible. Por eso él es una sirena cuyo canto es transformado de denuncia en entretenimiento. Así su canto se desvanece. O sea, como dijimos en otra oportunidad, no es tomado en serio⁸¹. Su propio estilo de escribir, sobre todo del libro del 75 (que él mismo explica⁸²) no ayudó en ese sentido. El se burló de la ciencia positivista, pero esta reina lo tomó como el bufón del rey. Ese papel cultural es *ipso facto* la derrota del mensaje “revolucionario”. El bufón no molesta. Ese es el punto: que no moleste. Si algo como lo que dice Feyerabend es tomado en serio, meditado en todas sus consecuencias, ¿cuál sería el resultado? Feyerabend destruye uno de nuestros pisos culturales más profundos. ¿Se puede, culturalmente, soportar algo así? Experimento imaginario: si un papa del s. XIII hubiera escrito, firmado y proclamado, en perfecto latín, la declaración de libertad religiosa del Concilio Vaticano II, la cultura de su tiempo, ¿lo hubiera “soportado”? ¿Lo habrían “entendido” con toda la significación del término “entender” desde la hermenéutica de Gadamer?

Pero el filósofo, si es verdaderamente, tal, es, como dijo alguien menos burlón, funcionario de la humanidad⁸³, y como tal debe decir cosas a veces no del todo agradables, o a veces incompatibles con la opinión pública dominante. El filósofo es pacífico, no conoce de victorias o derrotas, porque él no vence ni es vencido, sus palabras no son bélicas, él sencillamente esparce la simiente. Pero la semilla es

⁸¹ “Feyerabend en serio”, op.cit.

⁸² Ver *Tratado contra el método*, op.cit., nota dedicatoria a I. Lakatos.

⁸³ Ver Husserl, E.: *The Crisis of European Sciences*, Northwestern University Press, Evanston, 1970. Introducción.

verdadera, el mensaje es en serio, y si alguien se da cuenta, molesta. Por eso el filósofo es esencialmente molesto, y por eso la mejor manera de defenderse de él es convertirlo en objeto decorativo.

Quedan algunas cosas importantes pendientes. ¿Cuál es el sentido de esa “madurez” proclamada por Feyerabend? ¿Es este planteo compatible con la fe religiosa, y particularmente, con el cristianismo? ¿Tiene esto algo que ver con un sentido específico de libertad religiosa? Y en lo anterior, ¿no hemos dejado pendiente la distinción entre modernidad e iluminismo? Ese iluminismo, ¿no había sido denunciado ya por Hayek como constructivismo? Pero si hay una relación con Hayek, esta “dialéctica del iluminismo” ¿no es más bien evolutiva que revolucionaria?

Vemos si podemos ir respondiendo limitadamente a esos interrogantes.

4.1. Madurez y libertad religiosa.

Lo más cercano a una caracterización de “madurez” lo encontramos en el párrafo arriba citado: “...hacen lo que se supone que hace la gente madura: configuran sus propias mentes y actúan según las conclusiones que han logrado ellos mismos”⁸⁴. Si a su vez recordamos que Feyerabend cita aquí a Kant en Qué es la ilustración, nos introducimos en problemas bastante irresolubles desde un punto de vista de la *intentio auctoris*. Feyerabend parece responder, tal vez, al paradigma iluminista según el cual un nuevo tipo ideal (en el sentido weberiano) de “ciudadano” tomará sus propias decisiones frente a una imposición cultural forzada de la religión, tema que él traslada a la ciencia. Pero entonces toda la filosofía política de Feyerabend parece depender del hilo delgado de suponer que las personas “saben” lo que deben y que “por lo tanto” no debe haber imposición coactiva de la verdad sobre ellas. Pero si analizamos todo el contexto de la obra de Feyerabend, veremos que su argumentación oscila en dos carriles diferentes. Por un lado es verdad que rescata la sabiduría del hombre común y de lo aparentemente pequeño e insignificante ante la prepotencia del racionalismo occidental. Su último y póstumo libro es característico al respecto⁸⁵. Pero, por el otro, sus críticas a Comte y su proyecto político, sus elogios a J.S.Mill, su insistencia en la separación entre estado y ciencia y sus analogías entre el inquisidor y el científico experto, que se expanden en toda su

⁸⁴ Ver Adición a la razón, op.cit., pp. 59-60.

⁸⁵ La conquista de la abundancia, op.cit.

obra, nos muestran que estaba manejando además una noción jurídica de libertad, no necesariamente dependiente en la sabiduría o no del sujeto de libertad. Feyerabend señala claramente que, así como se pasó a la libertad religiosa en la antigua ilustración, debe pasarse a la libertad ante la ciencia en la nueva ilustración. Ahora bien, independientemente de cuáles sean los fundamentos de este tipo de libertades, ellas pasan por una cuestión jurídica que no presupone la sabiduría del que tiene derecho a esas “libertades de”: las convicciones no deben ser impuestas *por la fuerza*, lo cual implica que, así como es hoy delito imponer una fe por la fuerza, Feyerabend reclama una sociedad libre en la cual sería delito imponer la ciencia por la fuerza.

Ahora bien, debate eterno es si el fundamento “iluminista” de la libertad religiosa es el escepticismo frente a la verdad, o la imposibilidad de llegar a la certeza. J.S. Mill ha sido muchas veces interpretado en este último sentido⁸⁶, y también Karl Popper⁸⁷, aunque Mariano Artigas⁸⁸ (y yo coincido con él⁸⁹) ha demostrado que no es así. La influencia de Mill y Popper en Feyerabend es evidente, si eso sirve para la *intentio auctoris*. Pero hemos visto sin embargo que Feyerabend aclara, él mismo, que sus argumentaciones (lo vimos en el punto 2) oscilaban entre el relativismo, por un lado, y la afirmación, por el otro, que “...existe una realidad que permite enfoques distintos, entre ellos el científico”, quedándose el último Feyerabend claramente con este último enfoque. De esa noción analógica de realidad, del rechazo al relativismo y del reconocimiento de que la ciencia puede estar (aunque no ella sola) en la verdad, podemos inferir que lo que Feyerabend quiere decir es que *la verdad no debe ser impuesta por la fuerza*.

Una consecuencia no intentada de este planteo de Feyerabend es que la madurez de la que habla, como característica de la nueva ilustración, no debe verse como una virtud personal, sino como una madurez “política” por la cual se hayan extraído coherentemente (para evitar la dialéctica de la ilustración) las consecuencias de que una fe religiosa no deba ser impuesta por la fuerza. La consecuencia es que eso no

⁸⁶ Evidentemente hay párrafos en On Liberty donde la incertidumbre es casi directamente proporcional a la libertad de expresión.

⁸⁷ Sobre estos debates, ver Flew, A.: “Deconstructing Popper”, en Critical Review (1990), vo. 4, 1-2.

⁸⁸ Op.cit.

es más que un caso particular de una proposición general, a saber, que ninguna verdad debe ser impuesta por la fuerza⁹⁰. Lo cual pone a Feyerabend en armonía – aunque él no lo haya pretendido- con la declaración de libertad religiosa del Concilio Vaticano II, según la cual el derecho a la libertad religiosa consiste en estar inmune de coacción en materia religiosa⁹¹, y no, de ningún modo, en la duda o incertidumbre sobre la verdad, o en el indiferentismo religioso⁹². Esto es muy importante para entender al mismo Feyerabend, aunque resulte extraño. Su analogía entre el inquisidor y el experto contemporáneo comprende perfectamente que el inquisidor (al cual considera más honesto⁹³) pretendía proteger al creyente de la pérdida de su salvación, de igual modo que el experto científico actual pretende “proteger” contra la ignorancia y-o la pérdida de la salud *física*. Para ambos, el mensaje de Feyerabend es el mismo: no la duda sobre la verdad, sino el deber de no imponer la verdad por la fuerza; proteger, si, pero mediante el diálogo y no la coacción. Este paso, por otra parte, de la razón coercitiva a la razón dialógica es típico de la evolución posterior de la escuela de Frankfurt (Habermas), el último Popper, llamado el “socratic Popper”⁹⁴, y toda la filosofía del diálogo, con autores tan diversos como Gadamer⁹⁵, por un lado, y Buber⁹⁶ y Levinas⁹⁷, por el otro. En todos ellos, sin embargo, el tema de la verdad como “realidad” parece ser una sombra escolástica que molesta (muy comprensible, por otra parte, por haberse

⁸⁹ “Karl Popper: antes y después de Kyoto”, en Arbor CLXII, 642 (Junio 1999), pp. 229-243.

⁹⁰ La fuerza legítima utilizada en la legítima defensa no presupone de ningún modo el intento de convencer al otro de la verdad....

⁹¹ Ver declaración Dignitatis humanae del Concilio Vaticano II (ediciones diversas).

⁹² Por eso, desde nuestra humilde epistemología preguntamos cuál es el problema de una declaración como la Dominus Iesus (Ver en L' Osservatore Romano, edición en lengua española, 8-9-2000), como si el diálogo con religiones no cristianas y-o la libertad religiosa tuvieran que basarse en algún tipo de duda sobre la propia identidad religiosa.

⁹³ Ver Adiós a la razón, op.cit., p. 89.

⁹⁴ Ver al respecto Boland, L.: “Scientific thinking without scientific method: two views of Popper”, en New Directions in Economic Methodology, Routledge, 1994.

⁹⁵ Ver su artículo “La incapacidad para el diálogo”, en Verdad y método II, Sígueme, Salamanca, 1992.

⁹⁶ Ver Yo y tú, Nueva visión, Buenos Aires, 1994.

⁹⁷ Ver La huella del otro, Taurus, México, 2000, y Ética e infinito, Visor, Madrid, 1991.

“depositado” la noción clásica de verdad en la dicotomía sujeto-objeto). En Feyerabend creemos que ese problema es sencillamente menor⁹⁸.

De este modo queda también solucionada una eventual objeción. Si Feyerabend se entiende mejor desde el espíritu de la declaración de libertad religiosa del Vaticano II, y es esa declaración la que se objeta, desde documentos tales como *Mirari vos*, *Quanta cura*, *Syllabus* o *Libertas*⁹⁹, entonces la conclusión sería que “ambos” (Feyerabend y declaración de libertad religiosa) están equivocados. Según esta objeción la ciencia debería estar unida al estado de igual modo que la religión al estado. Pero nosotros ya hemos opinado que entre esos documentos del siglo XIX y la declaración del Vaticano II no hay contradicción, sino evolución¹⁰⁰. El Vaticano II afirma conforme a toda la tradición anterior que la fe no puede ser impuesta por la fuerza, y por ende toda persona debe estar inmune de coacción en materia religiosa en privado “y en público”. Ese agregado del Vaticano II (“y en público”) no hace más que concluir explícitamente algo que estaba implícito, a saber, la dimensión pública de la fe que se transmite transitivamente a la libertad religiosa. Y de igual modo que el Vaticano II afirma, coherentemente con lo anterior, que entre Iglesia y estado debe haber “independencia y cooperación”¹⁰¹, la misma fórmula puede usarse para estado y ciencia. Independencia, esto es, no imposición de un paradigma científico por la fuerza, y cooperación allí donde haya “materia mixta”. Si un

⁹⁸ Por supuesto, la verdad no debe ser impuesta por la fuerza, no sólo física, sino tampoco lingüística, tema que en la obra de Feyerabend no queda suficientemente distinguido, pero sí es un punto común de unión, poco explorado, entre autores como Popper, Habermas y Nozick, y que nosotros hemos conciliado con nuestra visión cristiana del mundo en “Hacia una filosofía cristiana del diálogo” (*Sapientia* (2001), Vol. LVI, Fasc. 209, pp. 328-334). Esto es, el deber moral de no imponer la verdad por la fuerza conlleva la obligación de no engañar ni violentar al otro por medio del lenguaje, pero el detalle importante aquí es que este aspecto no puede ser “judiciable”, esto es, queda ya fuera de lo que la ley humana positiva puede penar. Tiene razón Julio Cole, (conversación oral en Marzo de 2005) entonces, en que la propuesta de Feyerabend deja libertad a grupos que internamente lejos están de coincidir con su propuesta de diálogo, pero eso es parte del derecho a la intimidad que protege, no el contenido de lo que se dice o se piensa, sino la no coacción “física” de la conciencia del otro. Queda por supuesto el delicado tema de los menores, tanto en temas de salud y educación, pero esa cuestión tendrá un mínimo de abordaje cuanto toquemos la diferencia revolución y evolución en Feyerabend.

⁹⁹ Ver *Doctrina Pontificia*, libro II, BAC, Madrid, 1958.

¹⁰⁰ Ver “Reflexiones sobre la encíclica “Libertas” de Leon XIII”, en *El Derecho*, 11 de octubre de 1988.

¹⁰¹ Ver Constitución pastoral *Gaudium et Spes*.

gobierno constitucional, limitado, en la tradición de una nación occidental que tenga tradición científica, decidiera usar ciertas cuestiones científicas para custodiar los derechos de los ciudadanos, entonces ellos implicaría una “cooperación” que no violaría la independencia aludida (la “separación” a la que alude Feyerabend). Esto tiene mucho que ver, por otra parte, con el carácter no revolucionario de la propuesta de Feyerabend, tema que veremos después.

4.2. La relación con las críticas de Hayek al “constructivismo”.

Para terminar de comprender lo que puede ser una “dialéctica del iluminismo” no neomarxista es importante relacionar lo dicho hasta el momento con la crítica de F. A. von Hayek al “constructivismo”. En otra oportunidad nos hemos explayado sobre esta cuestión más en detalle¹⁰², ahora sólo queremos mostrar la relación.

La clave de la cuestión es la diferencia, básica en el pensamiento de Hayek, entre órdenes deliberados y órdenes espontáneos, diferencia que, sobre todo a partir del 36, atraviesa toda su obra¹⁰³. Siguiendo la tradición de los escoceses por un lado (Hume, Smith, Ferguson¹⁰⁴) y Menger por el otro¹⁰⁵, Hayek afirma que las instituciones sociales más complejas como el mercado, el derecho consuetudinario,

¹⁰² En nuestro libro Introducción filosófica a Hayek, Universidad Francisco Marroquín, Unión Editorial, Guatemala/Madrid, 2003.

¹⁰³ De Hayek, ver: Derecho, Legislación y Libertad (1973,76,76), Unión Editorial, Madrid, Libros I, II, III, 1978, 79, 82; Los fundamentos de la Libertad, Unión Editorial, Madrid, 1975; Hayek on Hayek, Routledge, 1994; The Counter-Revolution of Science, Liberty Press, 1979; Individualism and Economic Order, University of Chicago Press, 1948, Midway Reprint 1980; Desnacionalización de la moneda, Fundación Bolsa de Comercio de Buenos Aires, Buenos Aires, 1980; Camino de Servidumbre, Alianza, 1976; The Sensory Order, University of Chicago Press, 1976; La Fatal Arrogancia, Unión Editorial, Madrid, 1990; Nuevos Estudios, Eudeba, Buenos Aires, 1981; Studies in Philosophy, Politics, and Economics, University of Chicago Press, 1967. Sobre Hayek, ver: Gray, J.: “Hayek y el renacimiento del liberalismo clásico”, en Libertas (1984), 1; Shearmur, J.: Hayek and After, Routledge, 1996; Cubeddu, R.: The Philosophy of the Austrian School, Routledge, 1993; Ebenstein, A.: Friedrich Hayek, A Biography, Palgrave, New York, 2001; Ebenstein, A.: Hayek’s Journey, Palgrave, New York, 2003; Caldwell, B.: Hayek’s Challenge, University of Chicago Press, 2004.

¹⁰⁴ Sobre estos autores, ver Gallo, E.: “La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith”, en Libertas (1987), Nro. 6, y, del mismo autor, “La ilustración escocesa”, en Estudios Públicos (1988), 30.

¹⁰⁵ De Menger, ver Principios de economía política (Unión Editorial, Madrid, 1983) y Investigations Into The Method of The Social Sciences, Libertarian Press, 1996.

la limitación al poder y hasta el mismo lenguaje no son fruto del “diseño” humano (palabras de Ferguson) sino de las consecuencias no intentadas de la interacción humana en condiciones de conocimiento disperso. No podemos ponernos ahora a comentar los importantes interrogantes que todo esto plantea (Hayek es hoy en día todo un programa de investigación¹⁰⁶) pero sí destacar lo importante para nuestra tesis. Hay en esto dos consecuencias importantes, una política y otra epistemológica, aunque obviamente relacionadas. La política es que Hayek rechaza, coherentemente, toda la corriente que él llama (tal vez con un término muy discutible) “liberalismo francés” unido irremisiblemente al iluminismo racionalista de la enciclopedia y a la Revolución Francesa, como el intento de que la sociedad humana sea fruto de una “construcción” planificada. De allí sus críticas al “constructivismo”¹⁰⁷. La coincidencia con lo que la escuela de Frankfurt llama razón instrumental parece relativamente evidente, con gran diferencia (a favor de Hayek, en mi opinión) de que los neomarxistas no advierten que su fuente teórica (Marx) es tan dependiente de la razón instrumental como todo aquello que bajo esa noción critican.

La consecuencia epistemológica (a la que Hayek dedica todo su proyecto de análisis del “abuso de la razón”¹⁰⁸) es la crítica hayekiana a las ciencias sociales concebidas como “políticas” que deben racionalmente planificar resultados¹⁰⁹. En Hayek, las ciencias sociales son hipótesis sobre órdenes espontáneos, con capacidad predictiva muy limitada, cosa que no encaja en la mentalidad del planificador, ya sea Castro o el Banco Mundial, que más que contemplar, tiene que transformar, construir, planear, evaluar, medir.

¿Qué es lo “tan” interesante de esto para nosotros? La coincidencia, poco advertida, con la evolución posterior de la escuela de Frankfurt, sobre todo en el ya citado Habermas, a quien preocupa enormemente la “racionalización del mundo de vida”¹¹⁰. Las burocracias occidentales capitalistas, por el efecto de la razón instrumental de este último, habrían invadido todos los espacios del “mundo de la

¹⁰⁶ Ver al respecto Shearmur y Caldwell, op.cit.

¹⁰⁷ Ver “Los errores del constructivismo”, en Nuevos Estudios, op.cit.

¹⁰⁸ Ver al respecto Caldwell, op.cit.

¹⁰⁹ Ver al respecto Martínez, David: “F. A. Hayek, su visión de la ciencia política: derrumbar a la política de su pedestal”, en Laissez Faire (2002), 16-17.

¹¹⁰ Ver Elizalde, L., op.cit.

vida” donde la intimidad (hay aquí una evidente influencia de H. Arendt¹¹¹) se habría perdido, sumergida bajo el “control” del “sistema”, férreamente controlado por “expertos”¹¹² que se alejan cada vez más del ciudadano común.

Bajo la mirada de Hayek-Feyerabend, hay un resultado parecido (no igual) y con un análisis de las causas muy diferente. Es verdad que las naciones occidentales más desarrolladas, los organismos internacionales y diversos intentos de imitación, han caído en una planificación de cada detalle de la vida humana que, volvemos a decir, constituyen ya el cumplimiento de las profecías orwelianas. Salud, educación, seguridad social, matrimonio, con todos los espacios de vida íntima que ello implica, ya perdidos, han sido absorbidos por planes, por políticas, por las decisiones de un gobierno central donde los “expertos” deciden y gobiernan. Diversos sectores debaten sobre el contenido de lo que debe ser planificado, pero no sobre la planificación en sí. Pero esta situación, donde la política ha sido puesta en el pedestal de lo humano¹¹³ (una vuelta, tal vez, a una polis griega donde la política era la actividad más alta) lejos está de ser el fruto, como supone Habermas, del capitalismo entendido desde categorías marxistas. Es el fruto, en cambio, de la mentalidad planificadora que abarca a algunos teóricos de la revolución francesa, a los socialismos no soviéticos, a la democracia ilimitada, al crecimiento de las atribuciones de los gobiernos centrales occidentales, al New Deal norteamericano, a la Unión Europea, al Banco Mundial, Naciones Unidas, Fondo Monetario, etc., etc., etc. La Unión Soviética, el Nazismo y el Fascismo mussoliniano fueron parte de todo ello, pero también es parte de todo ello la teoría marxista de la plus-valía, que siempre implica, para sus partidarios, la paradoja de tener que recurrir a la fuerza y la coacción para rechazar la coacción de la racionalidad instrumental. La concentración del poder en una burocracia central fue la denuncia permanente de Hayek en toda su filosofía política¹¹⁴, y su tan mal entendida defensa de los derechos individuales implica, para mí, la defensa de la vida íntima, de relaciones entre personas que no pasen por el ala de la política y las decisiones de los burócratas, burócratas que en Feyerabend se convierten en esa pléyade de expertos que constituyen los modernos inquisidores de la antigua ilustración. Se ha dado, sí,

¹¹¹ Ver su libro La condición humana, Paidós, Barcelona, 1993.

¹¹² Ver Elizalde, L., op.cit., caps. IV y V.

¹¹³ Ver Martínez, David, op.cit.

una racionalización del mundo de la vida, una pérdida de la intimidad en manos de la burocracia estatal, pero esa racionalización no es la “lógica capitalista”, sino el constructivismo de suponer que la sociedad es un orden deliberado. La superación de esa racionalización no pasa por paradójicas planificaciones neomarxistas que intenten contrarrestarla (cosa que se podría llamar “la dialéctica de la dialéctica frankfurtiana del iluminismo”) sino por la recuperación de las libertades individuales entendidas como la recuperación de la intimidad personal, recuperación que conlleva un riesgo que nuestros contemporáneos no quieren correr: equivocarse, sin que la diosa ciencia venga a protegernos, por medio de los nuevos reyes filósofos contemporáneos.

4.3. Modernidad e iluminismo, otra vez.

Hasta ahora hemos hablado del “iluminismo”, y nada más, pero no quisiéramos dar la impresión de que lo asociamos como tal con la modernidad, de modo que la dialéctica del iluminismo de Feyerabend quede como un ataque más al tan maltrecho concepto de modernidad. La distinción entre modernidad e iluminismo, como dos procesos culturales distintos, es clara en la obra de M. F. Sciacca, quien distingue claramente un renacimiento y humanismos “cristianos” en oposición a elementos “pre” iluministas que se daban ya en los siglos XIV, XV y XVI¹¹⁵. Pero el autor que clara y distintamente distingue ambos procesos es F. Leocata, en todos sus libros y ensayos¹¹⁶. La

¹¹⁴ Sobre todo en Derecho, Legislación y Libertad, op.cit.

¹¹⁵ Ver su Historia de la filosofía, Luis Miracle Ed., Barcelona, 1954, y “Galileo, filósofo”, en Estudios sobre filosofía moderna, Luis Miracle ed., Barcelona, 1966.

¹¹⁶ De Leocata, ver: Del iluminismo a nuestros días, Ediciones Don Bosco, Buenos Aires, 1979; Las ideas filosóficas en Argentina, II, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, 1993; La vida humana como experiencia del valor, un diálogo con Louis Lavelle, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, 1991; Persona, Lenguaje, Realidad, Educa, Buenos Aires, 2003; El problema moral en el siglo de las Luces, El itinerario filosófico de G.S.Gerdil, Educa, Buenos Aires, 1995; Los caminos de la filosofía en la Argentina, Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004; “Sciacca, pensador de un tiempo indigente”, Estrato de Michele Federico Sciacca e la filosofía Oggi, Atti del Congreso Internazionale, Roma, 5-8 aprile 1995; “Idealismo y personalismo en Husserl”, Sapientia, (2000) Vol LV, fasc. 207; “El hombre en Husserl”, Sapientia (1987), Vol. XLII; “Pasión e instinto en B. Pascal”, Sapientia (1984), Vol. XXXIX; “Modernidad e Ilustración en Jurgen Habermas”, en Sapientia (2002), Vol. LVII. Para Leocata, lo que caracteriza al iluminismo es su “voluntad de inmanencia” y un positivismo cerrado al horizonte metafísico. Por eso nosotros siempre hemos pensado que la modernidad, pensada “in abstracto” fue un intento de maduración

importancia de todo esto para nuestro ensayo es que, incluso en nuestros términos, la modernidad es algo culturalmente positivo, incluida la ciencia “moderna”¹¹⁷. Esto es, debemos distinguir al *contenido* de la ciencia moderna (y su evolución contemporánea) de la *actitud* positivista y constructivista denunciadas en este ensayo. Como vimos, la crítica de Feyerabend no es un rechazo a los contenidos de la ciencia occidental (...”Un instrumento esencial para conseguir esta madurez fue un mayor conocimiento del hombre y del mundo”...) sino el monopolio cultural de esos contenidos traducido a una imposición forzada de los mismos. Por eso el título de su ensayo (y habíamos prometido esta reinterpretación): “Adiós a la razón”: no es adiós a la razón como tal, sino a una razón *impuesta por la fuerza*.

Ser partidario de las críticas de Feyerabend a una ilustración que no advirtió en su seno esa “nueva especie de inmadurez” no es por eso ser “antimoderno”; *no* es poner en un mismo plano (como hacen algunos) al *contenido* de la ciencia que va de Copérnico a Einstein *junto con* la razón instrumental, el iluminismo, el positivismo, la voluntad de dominio, el olvido del ser, etc. Es pasar, sencillamente, de la razón positivista a la razón dialógica, que incorpora en su seno la comprensión, la comunicación y la convivencia pacífica con todo aquello que no es esa ciencia. Por supuesto, históricamente, modernidad e iluminismo, en todos los planos, se mezclaron, e incluso no habría que preguntarse si la modernidad “conceptual” que nosotros distinguimos del iluminismo no ha quedado culturalmente fagocitada por este último, incluso y tal vez sobre todo en sus aspectos políticos. Por eso dice F. Leocata: “...Podría así decirse que el humanismo moderno es un ideal que nuestra cultura no ha todavía alcanzado debido a una pseudoasimilación iluminista”¹¹⁸. Esto es importante, porque encaja en la noción de nueva ilustración. La “nueva” ilustración es ya modernidad más que ilustración, en la medida que incorpora una razón dialógica que se aleja del ideal positivista de una ciencia “gobernante”. De ese modo podría decirse que sí, que efectivamente la

de tres elementos que ya se encontraban implícitas en el medioevo: distinción entre autoridad civil e Iglesia; noción de derechos personales, y una mayor distinción de campos entre la fe, la filosofía y las ciencias positivas (lo hemos sistematizado en nuestro ensayo “Modernidad e iluminismo”, *Libertad* (1989), 11). La ciencia que emerge con Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, no tiene nada que ver con el positivismo, con la razón instrumental, ni con la ciencia impuesta por la fuerza denunciada en este ensayo.

¹¹⁷ Nos referimos a la ciencia desde Copérnico para adelante.

modernidad, en la ciencia, es un ideal no alcanzado, y que tal vez pudiera darse en un futuro cuando la razón occidental, en todo los ámbitos, pero sobre todo en el científico, incorpore el diálogo, la distinción de estado y ciencia y la consiguiente convivencia pacífica con otras formas de concebir la racionalidad, o (que no es lo mismo) con formas de vida que juzguemos equivocadas pero que tienen su derecho a no ser coaccionadas por el derecho a la intimidad personal.

4.4. ¿Feyerabend el revolucionario?

Una última duda que debemos despejar es la siguiente. La nueva ilustración, que se concreta en la separación entre estado y ciencia.... ¿Es un plan de gobierno? ¿Es una nueva revolución social?

Por un lado, como todo proyecto emancipatorio, lo es. Su propuesta supone una crítica a nuestras creencias culturales más profundas y un cambio de 180 grados en nuestro modo de concebir a Occidente. Feyerabend “revolucionaria”, pone “para abajo” lo que nuestra cultura considera en el pináculo de la verdad y el poder (la ciencia). Desde ese punto de vista, sí.

Pero no hay en los escritos de Feyerabend nada que indique una propuesta social revolucionaria, con o sin violencia, planificada, contradiciendo así esa razón “evolutiva” que propone Hayek. Ello es coherente: la razón dialógica nunca es violenta, no sólo físicamente, sino tampoco lingüísticamente o socialmente. En palabras de Feyerabend: “...La separación del Estado y de la ciencia (racionalismo) –parte esencial de esta separación genérica entre el estado y las tradiciones- no puede ni debe introducirse por medio de un único acto político: son muchos los que aún no han alcanzado la madurez necesaria para vivir en una sociedad libre (esto se aplica sobre todo a los científicos y otros racionalistas). Los miembros de una sociedad libre deben tomar decisiones sobre cuestiones de carácter básico, deben saber cómo reunir la información necesaria, deben comprender los objetivos de tradiciones distintas de la suya y el papel que desempeñan en la vida de sus miembros. La madurez a la que me estoy refiriendo no es una virtud intelectual, sino una sensibilidad que únicamente puede adquirirse por medio de asiduos contactos con puntos de vista diferentes. No puede ser enseñada en las escuelas y es inútil esperar que los “estudios sociales” creen la sabiduría que necesitamos. Pero puede adquirirse a través de la participación en las iniciativas ciudadanas. Por esa razón, el

¹¹⁸ En Del iluminismo a nuestros días, op.cit, p. 434.

lento progreso y la *lenta* erosión de la autoridad de la ciencia y de otras instituciones igualmente pujantes que se producen como resultado de estas iniciativas son preferibles a medidas más radicales: las iniciativas ciudadanas son la mejor y la única escuela que por ahora tienen los ciudadanos libres”¹¹⁹. No leemos este párrafo como el de un soberbio que dice “ustedes no están maduros para lo que yo propongo”: debe tenerse en cuenta que este párrafo es tres años posterior a su libro del 75 y conserva gran parte de las ironías de esa época; en este caso, se está dirigiendo a los científicos. Sin embargo hay una sana concepción de lo que el contexto de interpretación de una sociedad (contexto pragmático) puede decodificar lo que nuestras propuestas puedan “significar” a nivel sintáctico y semántico. Es ese tipo de comprensión la que debe “madurar”, lentamente y sin enseñanzas racionalistas, como está claro en el final del párrafo. Esta actitud permite, a su vez, buscar sin ansiedades la solución de problemas complejos, como qué hacemos con los menores o los límites de la convivencia inter-cultural, que dependen de cada circunstancias histórica concreta¹²⁰. Se puede proponer un *set* de instituciones más liberales¹²¹ pero ninguna de ellas implicará el final de la historia ni la aplicación “definitiva” de las ideas liberales de Feyerabend. En ese sentido, propuestas que permitan una mayor libertad de enseñanza, o respeten la objeción de conciencia en ámbitos cada vez más extensos, van en la línea de lo que Feyerabend piensa sin necesidad de “planificar” una revolución que incurriría en las aporías y en las dialécticas de toda razón instrumental¹²².

5. Conclusión.

¹¹⁹ En La ciencia en una sociedad libre, op.cit., p. 124

¹²⁰ “...A la tercera, que no todos los principios comunes de la ley natural pueden aplicarse de igual manera a todos los hombres, por la gran variedad de circunstancias. Y de ahí provienen las diversas leyes positivas según los diversos pueblos”: Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, I-II, Q. 95, a. 2 ad 3 (Porrúa, México, 1975).

¹²¹ Lo hace Hayek en el libro III de Derecho, Legislación y Libertad, op.cit.

¹²² En este sentido, y dentro de esta perspectiva evolucionista, pueden ser incorporadas las preocupaciones de aquellos que vean en este planteo una perspectiva demasiado anarquista que rozara ese espíritu revolucionario que estamos rechazando. Ricardo Crespo me ha comentado que es necesario un *ethos* común para que una convivencia funcione, que pondría un límite a una convivencia de culturas tan amplia como la que aquí propongo. No lo niego en absoluto, simplemente, *en esta situación histórica me preocupa el énfasis que debemos hacer en el deber del diálogo entre diferentes*, presuponiendo acuerdos institucionales mínimos, desde luego, como condición necesaria, aunque no suficiente, para que puedan entenderse.

Nadie sabe el curso de la historia. Hemos sido expulsados del paraíso y “...*Dios creó al hombre en un principio y lo dejó al albedrío de su propio consejo. Y nuevamente: ante el hombre, la vida y la muerte, el bien y el mal, lo que a él le agradare, eso se le dará*”, cita Santo Tomás de Aquino, y no de casualidad, cuando está tratando del tema del libre albedrío y la Providencia¹²³. Tal vez *nunca* se logre nada de lo que Feyerabend sueña; tal vez la ciudad del hombre, después del pecado original, sea siempre una selva hobbesiana... O tal vez no. No sabemos, sencillamente nadie lo sabe. Lo que sí sabemos es que no disfrazaremos el canto de las sirenas emancipatorias: que la palabra del filósofo no sea nunca un entretenimiento estético, sino agudo aguijón de nuestras creencias culturales: “...Si el discurso de hoy debe dirigirse a alguien, no es a las denominadas masas ni al individuo, que es impotente, sino más bien a un testigo imaginario, a quien se lo dejamos en herencia para que no perezca enteramente con nosotros”¹²⁴.

¹²³ En su Suma Contra Gentiles, libro III, cap. 73 (BAC, Madrid, 1967).

¹²⁴ Horkheimer y Adorno, La dialéctica de la Ilustración, op.cit., p. 301.

III. HACIA UN LIBERALISMO CLÁSICO COMO LA DEFENSA DE LA INTIMIDAD PERSONAL[⊗].

1. Introducción y planteo del problema.

El presente artículo intenta presentar una tesis superadora de dos modos distintos de plantear la libertad individual, dentro de un paradigma que, de modo muy discutible, se podría llamar “la tradición liberal-clásica/libertaria”.

La clasificación que haremos ahora no pretende ser una más dentro de las ya tradicionales clasificaciones de corrientes de filosofía del derecho o de filosofía política. Nuestra intención es más bien describir modos de justificación de las libertades individuales que constituyen el núcleo central de la tradición liberal aludida. Para ello recurriremos al método del “autor-modelo”, método que ya hemos utilizado en otra oportunidad¹²⁵. Este método consiste en efectuar una descripción simplificadora de la posición de un autor, con el riesgo de borrar parte de la riqueza y sutileza de su pensamiento pero con la ventaja de convertir esta posición en un modelo abstracto donde, con matices, puedan entrar otros autores y corrientes de pensamiento.

La primera posición corresponde a lo que podríamos llamar “el modelo Mill-Hayek”. En esta tradición, la libertad individual, concebida globalmente como el derecho a no ser coaccionado por terceros en los propios proyectos de vida, depende fundamentalmente de cierto nivel de incertidumbre en nuestro conocimiento. La pretensión de conocer con toda certeza la verdad llevaría a la coacción sobre el otro, mientras que el reconocimiento de nuestros límites de conocimiento nos abre a la

[⊗] “Hacia un liberalismo clásico como la defensa de la intimidad personal”, en Doxa Comunicación (2006), 4, pp. 233-253. Este ensayo fue escrito en el primer semestre de 2005. Agradezco los comentarios de recibidos antes y durante la reunión del Departamento de Investigaciones de Eseade, el 10 de Agosto del presente año, donde aportaron sus críticas y comentarios Martín Krause, Eduardo Stourder, Eliana Santanatoglia, Cecilia G. de Vazquez Ger., Constanza Mazzina, Adrián Ravier, Ricardo Lopez Gottig y Santiago Legarre. Comentarios adicionales me ha hecho Juan Francisco Ramos Mejía, Mario Silar, y Roberto Bosca. Como es de rigor, los errores son sólo míos.

¹²⁵ En “Igualdad y desigualdad según desiguales paradigmas”, en Empresa y Humanismo (2004), Vol. VII Nro. 2, pp. 259-254.

tolerancia y al diálogo. Mill es un clásico al respecto¹²⁶, pero autores como Popper¹²⁷, Mises¹²⁸ y Hayek¹²⁹ han sido interpretados de este modo¹³⁰, con toda la influencia que han tenido en la tradición liberal clásica en el siglo XX. El último Rawls, con su desarrollo de los elementos de un pacto político, no metafísico¹³¹, participa también en la misma tradición, si bien netamente separada de la misma por el tema del derecho de propiedad y redistribución de ingresos, donde había puesto su insistencia el primer Rawls¹³².

A su vez, en esta tradición, la libertad individual es vista fundamentalmente como negativa, como derecho a la ausencia de coacción, incorporando además el “*harm principle*” de Mill: uno es libre de hacer todo aquello que no afecte derechos de terceros. Siguiendo la línea de Hume, la moral es concebida sobre todo como una cuestión social, dejando las concepciones éticas “individuales” (precisamente, toda decisión que no afecte derechos de terceros) como creencias metafísicas privadas (“metafísica” como esta tradición, siguiendo a Kant, lo entiende) que no son socialmente relevantes.

La segunda concepción de libertad individual podría ser denominada “libertaria-Rothbard”¹³³. En esta posición, la cuestión no pasa tanto por la limitación del conocimiento humano y menos aún por la no relevancia social de una moral individual. Al contrario, el axioma fundamental de sistema (es un modo de pensar deductivo, a priori, no histórico) es la posesión que la persona tiene de sí misma, esto es, una propiedad privada absoluta que la persona tiene de sí misma y por ende de todos los frutos de su acción libre y voluntaria. La moral objetiva pasa por respetar este axioma y sus consecuencias, una de las cuales sería el principio de no agresión, esto es, nadie

¹²⁶ Nos referimos al clásico On Liberty, en Polanco, Moris: 100 Books Of Philosophy, CD, Guatemala, 2001.

¹²⁷ Ver sobre todo Open Society and its Enemies, Princeton University Press, 1971.

¹²⁸ Ver sobre todo Liberalismo (Unión Editorial, Madrid, 1977) y Teoría e Historia (Unión Editorial, Madrid, 2003).

¹²⁹ Ver sobre todo Los Fundamentos de la Libertad (Unión Editorial, Madrid, 1975).

¹³⁰ Decimos “han sido interpretados” porque en el caso de Popper tenemos nuestras razones para pensar que no es así; al respecto, ver nuestro ensayo “Karl Popper: antes y después de Kyoto”, en Arbor (1999), Nro. 642. pp. 229-243.

¹³¹ Me refiero a los libros Political Liberalism (1993), Columbia University Press, y The Law of Peoples (1999) Harvard University Press.

¹³² Nos referimos al clásico A Theory of Justice; (1971) Harvard University Press.

¹³³ De Rothbard, ver For a New Liberty (1985), Fox & Wilkes; y The Ethics of Liberty (1998), New York University Press.

tiene el derecho de iniciar la violencia contra un tercero, y tiene consiguientemente el derecho de legítima defensa contra una agresión tal. Por eso Rothbard reconoce a Locke como un antecedente evolutivo de su propia posición, le perdona relativamente su “confusión” respecto a ciertas cuestiones del derecho de propiedad, pero se distancia claramente de Nozick en la aceptación que este último tiene del estado mínimo: en este esquema, un gobierno liberal clásico al estilo mínimo, que cobrara impuestos compulsivamente, es indebido precisamente porque viola el principio de no agresión, y las argumentaciones de Nozick tipo mano invisible para justificar un gobierno así no convencen a Rothbard de ningún modo. No es objetivo de este artículo introducirnos ahora en el debate.

A su vez, entran en este esquema las argumentaciones de derecho natural, pero concebidas fundamentalmente como el derecho natural absoluto de propiedad como lo hemos descrito, con un esquema axiomático donde ese derecho es el axioma del sistema, sin ninguna necesidad de argumentación adicional en la teología o en la historia. Colocar a Santo Tomás de Aquino en esta tradición, como hace Rothbard, es en nuestra opinión erróneo, pero tampoco corresponde ahora introducirnos en este tema¹³⁴. Ambas posiciones, a pesar de sus profundas diferencias, tienen un punto teórico (no me refiero a un resultado práctico) en común, que ha influido mucho el modo habitual de argumentar en lo que podríamos denominar los “ambientes” liberales y libertarios. La libertad personal es concebida moralmente como el derecho a hacer todo aquello que no perjudique derechos de terceros. O sea que, por un lado, la libertad personal no tendría límites morales mientras no afecte a terceros; a su vez, el único deber moral para con otras personas es no iniciar coacción sobre ellas. Esto es, el famoso principio de que la libertad personal termina donde comienzan los derechos de terceros, o que todo lo que no está prohibido (prohibición que se justifica tanto en el principio de no agresión rothbariano como del *harm principle* milliano) está permitido tiene a verse no sólo como un principio jurídico-positivo sino como un principio moral. Un resultado

¹³⁴ En otras oportunidades hemos expresado nuestras propias opiniones respecto del fundamento de los derechos individuales; ver al respecto El humanismo del futuro (1989) Editorial de Belgrano, Buenos Aires. También, en otras oportunidades, hemos hecho una *intentio lectoris* de la primer posición (en cuanto a Hayek y la escuela escocesa) donde ésta no es incompatible con la noción de ley natural en Santo Tomás; ver al respecto “La ley natural, la cooperación social y el orden espontáneo”, en Revista de la Facultad de Derecho, Universidad Francisco Marroquín (2001), nro. 19, pp. 117-122.

adicional de esto es que sería vista como peligrosa para la libertad individual y para el paradigma liberal/libertario cualquier posición filosófico-moral que establezca estas tres cuestiones: a) hay deberes morales personales que van más allá del sólo no agredir al otro; b) puede conocerse con certeza la verdad, sobre el punto a y sobre diversos temas metafísicos; c) para con el otro no sólo hay un deber moral de no agresión, sino sobre todo de cuidado, de preocupación, de diálogo, de ayuda, de amistad (*amor benevolentiae*), en última instancia, definido como querer el bien del otro.

La tradición liberal/libertaria, en última instancia, en su lucha contra diversos y terribles autoritarismos y totalitarismos del s. XX, ha establecido para con el famoso “otro”, tan caro a contemporáneas filosofías del diálogo¹³⁵, una relación de *indiferencia* más que de cuidado. Mientras que el otro no moleste, no hay problema. “Es su vida”. No decimos que esta tradición ignore o niegue la importancia de las relaciones familiares o amistosas intersubjetivas en pequeños grupos, y menos aún negamos que si las relaciones sociales humanas, tan laceradas por la violencia política, fueran al menos así, el mundo sería ya muy diferente al actual infierno en el que lo ha convertido la violencia antiliberal. Tampoco negamos, es más, hemos adherido¹³⁶ a la tesis Hayek cuando afirma que el eje central del problema social es el paso de pequeñas sociedades (“tribales”) a la convivencia de millones y millones de personas bajo un marco de conocimiento disperso, convivencia que no puede basarse jurídicamente en los sentimientos de amistad que se dan en los pequeños grupos. Tampoco negamos, es más, hemos afirmado, que el eje central del problema político concreto consiste en la convivencia de los diferentes¹³⁷, para lo cual la tolerancia mutua de los que Rawls llama doctrinas “comprensivas”¹³⁸ es esencial. Lo que decimos es que es teóricamente erróneo que *la base* del sistema liberal/libertario sea esa indiferencia hacia el otro, independientemente de que, además, esa “base” (núcleo central) sea una de las causas por las cuales el “discurso” liberal clásico penetra poco en una opinión pública sanamente inclinada, a nuestro juicio, a la relación solidaria con el otro, al menos en el discurso. Pero si consideramos errónea a dicha posición, no por ello se desprende (y aquí está la clave de nuestro ensayo) que la tradición liberal/libertaria, desde un punto

¹³⁵ Nos referimos a Buber y Lévinas.

¹³⁶ Ver nuestra Introducción filosófica a Hayek (2003), Universidad Francisco Marroquín/Unión Editorial, Guatemala/Madrid.

¹³⁷ En nuestra introducción a Mises, L. von, Teoría e Historia, op.cit.

¹³⁸ Ver Political Liberalism, op.cit.

de vista político y jurídico-positivo, sera errònea. Pero no sòlo intentaremos demostrar que una ètica de “cuidado por el otro” es “no contradictoria” con el liberalismo clàstico, sino que es su mejor fundamento moral. Hecha esta audaz afirmación, pasemos a demostrarla.

2. Derecho natural, propiedad de sù mismo y Dios.

Desde una perspectiva tomista del derecho natural¹³⁹, el tema de la propiedad de sù mismo debe plantearse con sumo cuidado. Es verdad que es posible en Santo Tomàs un tratamiento de la ley natural haciendo una especie de “epojè”, desde un punto de vista metodològico, de Dios como causa primera. Esto es, desde Santo Tomàs podrìa decirse que “la naturaleza humana” (èl nunca lo dijo de ese modo) es el fundamento de tal o cual precepto moral, pero serìa incompleto. Las causas “segundas” tienen autonomìa porque son causas eficientes principales en su propio àmbito¹⁴⁰, pero ello no implica dejar de lado a Dios desde un punto de vista de la argumentación racional, porque el creador y sostenedor en el ser de esas causas segundas eficientes es Dios, Dios que èl considera posible de un tratamiento racional, tesis que yo he seguido defendiendo “a pesar de” las importantes advertencias kantianas¹⁴¹. Por ello no debemos tener ninguna sorpresa cuando su nociòn de ley natural aparece como “participación de la criatura racional en la ley eterna”¹⁴², haciendo referencia, con ley eterna, a Dios mismo. O sea que en Santo Tomàs, el fundamento ùltimo de que haya ley natural es que Dios es la causa primera de todas las causas segundas.

Por consiguiente, desde una perspectiva tomista del derecho natural, no podrìa afirmarse que todo ser humano sea dueño absoluto de sù mismo, sencillamente porque no es creador de sù mismo. Dios da el ser a todo lo creado, y Dios lo quita. O sea que no podemos reclamar propiedad de aquello que radicalmente no viene de nosotros mismos, y, por el mismo motivo, Dios es nuestro dueño. Todo esto, que Santo Tomàs puede demostrar en una razòn en diàlogo con la fe¹⁴³, muestra la coherencia racional de las diversas religiones que llaman a Dios “el Señor”: èl tiene el dominio. Esta conclusión,

¹³⁹ Por “tomista” entendemos “filosofía de Santo Tomàs” y no tal o cual escuela tomista.

¹⁴⁰ ST, I, Q. 2, a. 3 ad 1.

¹⁴¹ En nuestra Filosofía para filòsofos (2003) Unìon Editorial, Madrid, cap. 9.

¹⁴² I-II, Q. 91, a. 2c.

que rasgarà las vestiduras de algunos esquemas libertarios, la decimos precisamente porque es esencial para la tesis anunciada en el punto uno.

3. Inteligencia, voluntad, verdad.

A su vez, esta ética y esta filosofía del derecho tiene una antropología filosófica implicada en la definición “participación de la creatura racional en la ley eterna”. Después de Kant hay que explicar nuevamente qué significa en Santo Tomás “racional”.

Inteligencia significa una capacidad de contemplar limitadamente la naturaleza de la realidad¹⁴⁴, que incluye, desde luego, la conciencia de sí mismo¹⁴⁵, pero no como primer principio ni punto de partida de la filosofía. Una función de la inteligencia, concebida así como “intelligere” es la “ratio”, como capacidad de razonamiento¹⁴⁶. O sea que la inteligencia no es ante todo el razonamiento sino la capacidad de contemplación teórica de lo real, que incluye el razonamiento pero que no se reduce a él. Esta noción de inteligencia como contemplación fue rescatada luego por E. Husserl¹⁴⁷ y constituye uno de los puntos básicos de encuentro entre la fenomenología y la tradición clásica¹⁴⁸.

De la capacidad de contemplación de lo real, aunque limitada, surge el libre albedrío como libre juicio de la razón¹⁴⁹, o como elección de bienes limitados¹⁵⁰. Este no es un tema menor, si luego se afirma que “el individuo” es sujeto de libertades

¹⁴³ Sobre el tema diálogo razón/fe, ver Sciacca, M.F.: Historia de la filosofía (1954), Luis Miracle, Barcelona, y la enc. Fides et ratio de Juan Pablo II.

¹⁴⁴ Ver al respecto Ferro, L.S., o.p., La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás, primera parte (2004) UNSTA, Tucumán, Tema II. Esta capacidad contemplativa tiene para nosotros un aspecto, que llamamos “intuición conjetural” muy importante para el diálogo con el contexto de descubrimiento en las ciencias naturales; hemos expuesto este tema en Popper, búsqueda con esperanza, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1993.

¹⁴⁵ ST, I, Q, 87 a 1c.

¹⁴⁶ ST, I, Q, 59, a. 1 ad 1.

¹⁴⁷ Toda la obra de Husserl està atravesada por una noción de inteligencia como teoría, contemplación, “ver” intelectual. Pero un lugar muy destacado ocupa la crítica al positivismo, que desde dicha noción de teoría, realiza en The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Northwestern University Press, 1970.

¹⁴⁸ Ver al respecto Stein, E.: “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino”, en La pasión por la verdad, Bonum, Buenos Aires, 1994, Introducción, traducción y notas del Dr. Andrés Bejas.

¹⁴⁹ ST, I, Q, 83, a. 1c.

individuales. Tampoco es un tema menor cuando se quiere hacer una epistemología de las ciencias sociales no positivista, basada en una noción intencional de acción humana¹⁵¹. En gran parte de los autores anteriormente citados (no por supuesto en neorristotéticos como Rothbard) la libertad individuales es afirmada por elementos que nosotros no sólo no hemos negado sino enfáticamente afirmado (como es el caso de la cooperación social y el orden espontáneo¹⁵²), pero por un obvio y comprensible efecto filosófico de cierto neokantismo, la noción de persona como sujeto de derechos queda envuelta en un manto de sombras o descartado como un tema “metafísico”. La perspectiva de este ensayo implica todo lo contrario: si vamos a concebir al liberalismo clásico como la defensa política de la intimidad *personal*, es obvio que deberemos concentrar en la noción de persona todo el peso de nuestra argumentación. Por eso estamos recordando la inteligencia y el libre albedrío como las características antropológicas básicas de todo aquello que llamemos *persona*.

Si toda persona es inteligente y libre, toda persona vive bajo un orden moral, porque la adecuación de sus actos hacia su fin último pasa por la mediación de su libertad. No es esta última, como libre albedrío, la que determina su naturaleza y su fin último, pero sí aquello por lo cual puede la persona orientar “por sí misma” sus actos hacia su propio fin¹⁵³.

Desde este último punto de vista, la verdad es primariamente una vivencia moral (a partir de ahora utilizaremos, de modo adicional, el método y cierto contenido fenomenológico). Dado el libre albedrío, la persona puede optar entre la sinceridad, como virtud moral, o por la mentira, como voluntad de engaño. Esto presupone, desde luego, y a la vez manifiesta, un intelecto que en su vida concreta y cotidiana puede distinguir la verdad del error, limitadamente, desde luego. La verdad puede ser, como reza la afirmación clásica, una adecuación de la inteligencia con la realidad, pero, salvando las dificultades del término “adecuación” ello presupone que la persona puede entender que “está” en un mundo real, y al estar en el mundo,

¹⁵⁰ ST, I-II, Q. 10 a. 2c.

¹⁵¹ Toda la praxeología de Mises presupone la acción libre e intencional. Un talón de Aquiles en el fundamento filosófico del libre albedrío puede implicar una crítica interna a Mises, como de hecho ha sucedido. Ver Crespo, R.: La crisis de las teorías económicas liberales (1998), Fundación Banco de Boston, Buenos Aires, cap. VII.

¹⁵² Sobre todo en Introducción filosófica a Hayek y en la “Introducción” a Teoría e historia, op.cit.

¹⁵³ ST, I, Q. 18 a. 3c.

puede manifestarlo, y de allí emana lingüísticamente una proposición verdadera. Por ejemplo, “estoy escribiendo un artículo” en un determinado contexto de pregunta y respuesta.

4. Los deberes de la persona ante la verdad.

Dijimos que la verdad es ante todo una vivencia moral. La sinceridad presupone, ante todo, que se ha cumplido con el deber de buscar la verdad, y con el consiguiente deber de manifestar sin engaños la realidad vivida. Pero la verdad tiene otro esencial deber concomitante, esencial a nuestra argumentación: la no imposición de la verdad por la fuerza.

La verdad, como dijimos, surge de un “ver” intelectual, una captación del “estar en el mundo” que la persona, sólo por ser persona, es. La verdad se capta reflexivamente¹⁵⁴, no es “otra” cosa al lado de la realidad que se vive, sino que es la misma realidad en cuando “vista y manifestada” por la persona. En este momento estoy escribiendo un artículo, y si alguien me pregunta qué estoy haciendo, digo “estoy escribiendo un artículo” y no necesito agregar “en verdad, en verdad os digo que” estoy escribiendo, excepto precisamente que el contexto me obligue a aclararlo.

Pero si por algún motivo la persona, a través de su inteligencia, no “ve” la verdad, (ni las verdades sencillas de su mundo cotidiano, ni otras que no sean tan inmediatas), entonces la verdad, por su misma naturaleza, no puede imponerse por la fuerza (física o lingüística, como aclararemos después). La naturaleza misma de la verdad implica una relación entre inteligencia y realidad, una relación entre persona y mundo que nada tiene que ver con la coerción. Amenazas o premios externos a la misma naturaleza de las cosas pueden implicar que la persona “ceda” a la amenaza o premio, y “repita” bajo coacción, pero eso no es ver la verdad. Si algún lector considera que todo esto es obvio, la pregunta es si acepta los supuestos antropológicos que están detrás, o por qué, por ejemplo, casi todos los sistemas formales de enseñanza están basados bajo esas coerciones y repeticiones.

¹⁵⁴ Ver Llano, A.: Metafísica y lenguaje, (1984), EUNSA, Pamplona, Cap. II, punto 4.

Dado que la naturaleza de la verdad se basa entonces en estas dos fuentes, esto es, mundo y persona, y dado que el deber ser se basa en el ser de las cosas¹⁵⁵, entonces la verdad no debe imponerse por la fuerza. Tampoco, por ende, por medio de la fuerza “lingüística”, esto es, por medio de actos del habla específicamente planeados para el engaño y el dominio del otro, pero ese tema lo debemos dejar para después por una cuestión de orden expositivo.

De lo cual se desprende un deber de justicia. El deber de no imponer la verdad por la fuerza, visto desde el “otro”, es su derecho. Todo deber implica, por parte del “otro” el derecho a reclamar el cumplimiento del deber. Por ende, toda persona tiene derecho a que la verdad no le sea impuesta por la fuerza. Dicho de otro modo, toda persona tiene derecho a la ausencia de coacción sobre su propia conciencia, conciencia cuyo juicio singular y subjetivo juzga, precisamente, que tal o cual afirmación concreta es o no es una aplicación singular de la norma de sinceridad y no engaño. La conciencia puede ser errada, sí, y si una conciencia es errònea de modo culpable, el juicio corresponde sòlo a Dios creador¹⁵⁶. La conciencia errònea obliga “per accidens”¹⁵⁷, esto es, hasta que el error se corrige. Pero la persona no puede ser coaccionada a ver lo que no ve, precisamente porque, como dijimos, ello es contradictorio con su naturaleza intelectual. El derecho a la ausencia de coacción sobre la propia conciencia no es, por ende, un derecho al contenido específico de lo que la inteligencia ve como verdadero y la conciencia juzga que debe decir, sino un derecho a la ausencia de coacción, aunque el contenido sea materialmente falso y la conciencia, subjetivamente, sincera. Si el error es inculpable, o negligente, o si el error hubiera podido evitarse mediante una búsqueda sincera de la verdad, todo ello queda fuera de lo que una *potestas* humana pueda juzgar. En cualquier caso, se mantiene siempre el derecho a no ser coaccionado en la propia conciencia, y no es propio del ser humano juzgar con total certeza sobre la negligencia o no de la conciencia del otro.

¹⁵⁵ En Santo Tomás el deber ser es el mismo ser puesto en perspectiva de la causa final. Eso contradice obviamente la visión de Hume sobre esta cuestión. Es simplemente una incomunicabilidad de paradigmas: Hume niega la metafísica que Santo Tomás afirma.

¹⁵⁶ Ver Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 28.

¹⁵⁷ Santo Tomás, *De Veritate*, Q, 17, a. 4; ST, I-II, Q. 19 a 4, citado por Jesús García López en *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1979.

5. La dimensió dialogal y co-personal del ser humano.

A partir del punto 4 hemos supuesto la inter-subjetividad del mundo de vida de Husserl¹⁵⁸ como constitutiva de “lo” humano a nivel ontológico. Esto es, que el ser humano está constitutivamente en el “mundo” no como cosa física sino como conjunto de relaciones con los otros que constituyen la realidad a partir de la cual las cosas físicas son entendidas y por ende interpretadas¹⁵⁹. Schutz, discípulo a la vez de Mises y Husserl, desarrolló este tema como fundamento de las ciencias sociales, pero en Husserl la inter-subjetividad es ontológica: si hay ser humano, hay mundo en el sentido referido.

Pero hay una dimensión de la intersubjetividad, que es constitutiva de la esencia humana en tanto sólo puede darse entre personas, pero no siempre éstas la llevan de la potencia al acto. El ser humano, porque es persona, puede abrirse a una relación de dominio estratégico del otro, o, al contrario, de comunicación o entendimiento que no quiera el dominio del otro sino el bien del otro. Esta diferencia entre dominio y comunicación constituye el eje central de la teoría dialógica de Habermas¹⁶⁰, pero nosotros la estamos colocando en el contexto tomista anteriormente referido¹⁶¹. Un ser humano, precisamente porque tiene inteligencia y voluntad, puede conocer cuál es el bien del otro y desearlo, esto es, querer el bien del otro en tanto bien, sin que ello constituya parte de un plan que coloca al otro en una mera relación de medio para el sí mismo. Esto, que clásicamente se llama amistad, implica de por sí una dimensión comunicativa y dialogal para con el otro, porque en ese caso el lenguaje adquiere características de diálogo, de búsqueda del entendimiento con el otro. En la acción estratégica y en su correlato, esto es, en sus actos del habla estratégicos, el otro es visto como un mero medio para mis propios fines. Esta estrategia es obviamente oculta al otro para que tenga “éxito”, y constituye por ende, casi siempre, un engaño. Si la estrategia es abierta, anunciada, se convierte en un juego

¹⁵⁸ De Husserl y la intersubjetividad, ver sobre todo The Crisis.... (op.cit); Ideas II, Kluwer Academia Publishers, 1989; Meditaciones cartesianas, Tecnos, Madrid, 1986; y Problemas fundamentales de la fenomenología, Alianza, Madrid, 1994.

¹⁵⁹ El mundo de vida de Husserl, como base para la interpretación, es utilizado por Gadamer para su propia hermenéutica. De ello, hemos hecho una interpretación conforme al realismo de Santo Tomás en “Hacia una hermenéutica realista”, en prensa.

¹⁶⁰ Sobre todo en Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Madrid, 1987.

¹⁶¹ En “Intersubjetividad y comunicación”, en Studium (2000) Tomo IV, Fasc. VI, pp. 221-261.

compartido y pierde su carácter de dominio. Lo que Habermas no vio es que las relaciones comerciales son estrategias abiertas y en ese sentido dialógicas¹⁶².

En la comunicación con el otro, en cambio, se quiere el bien del otro como fin, no como mero medio para los propios fines. Esto es adecuado también al segundo imperativo categórico kantiano¹⁶³ (nunca considerar al otro como medio sino siempre como fin) que el filósofo Karol Wojtyła considera parcialmente coincidente con la ética cristiana¹⁶⁴. Una persona no puede estar constitutivamente cerrada a su dimensión dialógica, aunque no actualice en su acción moral esta dimensión. En un experimento imaginario, en el cual una araña fuera dotada de inteligencia y voluntad, ella sería capaz, obviamente, de tomar conciencia de sí y de razonar instrumentalmente sus planes de dominio del otro, con la tela, de otro que es siempre su víctima, pero su inteligencia la haría concebir también la posibilidad de ayuda: podría concebir, aunque no lo llevara a la acción, la diferencia entre dominar con la tela o ayudar, perdonar; distinguir en el otro la relación ya de víctima, ya de amigo. En ese sentido, la persona, por su inteligencia y voluntad, no puede carecer de esa dimensión dialogal. Sólo por ser persona, una persona puede querer libremente el bien del otro. Una araña inteligente y libre destinada necesariamente al dominio de su víctima es una contradicción en términos.

Ahora bien, en la ley natural de Santo Tomás, el deber ser es el mismo ser “puesto en ejemplar”¹⁶⁵, es la misma naturaleza de la persona destinada a su plenitud ontológica. Por ende, la dimensión dialogal de la persona, constitutiva de su esencia, aunque no sea llevada al acto, tiene el carácter de exigencia moral. La persona humana es constitutivamente dialogal y por ende debe serlo. La conclusión es que la persona humana se plenifica sólo en la amistad. Puede optar por no entrar jamás en relación de amistad con el otro, puede optar siempre por tener con los otros relaciones sólo instrumentales de dominio, pero en ese caso se está negado a sí

¹⁶² En ese sentido cabe relacionar el papel comunicativo del mercado (Hayek) con actos del habla perlocutivos con estrategia abierto y, por ende, comunicativos en sentido habermasiano.

¹⁶³ En su Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Espasa-Calpe, Madrid, 1983).

¹⁶⁴ En su libro Cruzando el umbral de la esperanza (Plaza y Janés, Barcelona, 1994), cap. 30.

¹⁶⁵ Debo esta expresión a la Dra. María Celestina Donadio Maggù de Gandolfi.

misma su propia plenitud. En ese sentido la persona es co-personal, es un “ser-con-el-otro” no sólo ya como intersubjetividad ontológica, sino moral.

Por lo tanto, la indiferencia para con el otro no es el camino de la ética de la persona, sino al contrario: el cuidado, la preocupación, la ayuda para con el otro constituye el eje central de la vida moral de la persona. Toda la filosofía del diálogo de un Buber o un Levinàs se encuentra con facilidad en la noción clásica de persona. La dialéctica entre individuo y comunidad, desde este último punto de vista, se desvanece. La persona es siempre intersubjetiva, es siempre un nosotros. El punto es el enfoque ético que se da al nosotros. Si la persona instrumentaliza su relación con el otro, donde el otro queda anulado como un mero instrumento, estamos en un nosotros alienante, donde la relación es un “yo-eso”. Si la persona saca de la potencia al acto sus capacidades constitutivas de amistad, estamos en un nosotros comunicante, donde la relación es un “yo-tù”. La noción de fondo que se mueve aquí es la igual dignidad de las personas (igual dignidad fundada en la noción de Santo Tomàs de inteligencia y voluntad pero complementaria, como hemos visto, con una noción kantiana de dignidad). La relación que yo tengo con un lápiz con el que escribo es correctamente una relación yo-eso; es un mero instrumento a mi servicio, y està bien que así sea. Por eso puedo establecer en “eso” una correcta relación de dominio. El lápiz ya no sirve y lo tiro. Hacer eso con una persona, en cambio, es atentar contra su dignidad de persona. Pero el paso adicional que estamos dando es que la relación éticamente adecuada con la persona no es una relación “yo-tù no molestes”, sino “yo-tù me importas porque eres un tù”.

6. Derecho a la intimidad y principio de no agresión.

Pero, ¿cómo se relaciona esto con lo anterior? Es hora de que las piezas encajen y que el punto de nuestro ensayo sea demostrado.

¿Cómo fundamentar en lo anterior un liberalismo clásico que todo lo que pretende es la limitación del poder? El discurso anterior, ¿no lleva precisamente a los autoritarismos basados en la “protección” del más débil?

No, y no sólo “no” porque el discurso anterior no sea contradictorio con un liberalismo clásico, sino que es su mejor fundamento.

Hemos planteado una relación de cuidado, de preocupación para con el otro como un imperativo moral de la persona. Pero esa relación presupone una relación de vecindad y no de invasión, esto es, presupone dos “yo” cada uno con una “esfera”,

con un círculo alrededor del yo tal que, si fuera “invadido” por la fuerza física o la dominación lingüística, impediría esa relación “yo-tù”.

Y es aquí donde debemos utilizar como premisas las conclusiones del punto 4.

La persona tiene un ámbito, un círculo que se expande a su alrededor, que podemos denominar “casa existencial” precisamente porque tiene inteligencia y voluntad. Por su inteligencia y voluntad, la persona ve o no ve la verdad, y toma decisiones libres, acertadas o no. Como dijimos en el punto 4, esa verdad no puede ser impuesta por la fuerza. Yo, con respecto al tù, puedo y debo entrar en diálogo, esto es, en un tipo de lenguaje que abra mi propio horizonte, clarifique mis intenciones y exponga al otro mis preocupaciones por èl, pero, dada la propia naturaleza racional del otro, no lo puedo forzar ni engañar. Su yo más profundo, aquello que es fuente de su inteligencia y voluntad, es su casa; como toda casa, tiene una puerta, la cual no debe ser derribada por la fuerza, so pena de cambiar la relación yo-tù a una relación de dominio, de destrucción de la casa (la propiedad) del otro.

Por lo tanto, dado que “yo” tengo el deber de establecer con el otro una relación dialógica, “el otro” tiene un derecho a la intimidad, que no es más que el reclamo potencial de mi deber de no destruir la puerta de su casa existencial. Es el mismo derecho a la intimidad del punto 4 pero mostrado en relación con la condición dialógica de la persona. La conciencia del otro no debe ser invadida, so pena de anular la relación dialógica. La tentación de anular la intimidad del otro viene dada precisamente, a veces, por el deseo de protección del otro, sin ver que el “cuidado” mutuo de la relación yo-tù excluye, por su propia naturaleza, la fuerza o planes estratégicos de dominación del otro.

El resultado de esto es una re-elaboración del principio libertario de no agresión, en armonía con Dios, que en el punto 2 habíamos establecido como “El Señor”, el dueño, y la relación dialógica con el otro. Dado el derecho a la intimidad, yo no soy el dueño de otro. Yo debo radicalmente no invadir, no coaccionar la conciencia del otro precisamente porque en una relación dialógica, ni el yo es propietario del tù, ni el tù propietario del yo, y, a la vez, ni el tù ni el yo son dueños absolutos de sí: Dios es el dueño. O sea: el yo no es el dueño de sí pero radicalmente no es el dueño del otro. El principio de no agresión sobre el otro no se funda, por ende, en una propiedad absoluta del yo sobre sí, sino en reconocer en el otro su condición de persona y respetar consiguientemente su derecho a la intimidad.

7. Resultados jurídicos y políticos.

Como hemos visto, hemos definido un derecho a la intimidad como “derecho a la ausencia de coacción en el ámbito de la propia conciencia”, y hemos visto que: a) ese ámbito está definido por la esfera o círculo del yo, de donde provienen la inteligencia y la voluntad; b) que ese principio es equivalente al principio de no agresión libertario, sin que ello implique: a) que uno sea dueño absoluto de sí; b) que Dios no sea nuestro dueño; c) que ello sea contradictorio, sino todo lo contrario, con el cuidado y protección hacia el otro; d) ninguna contradicción con la noción de ley natural de Santo Tomás.

Ese derecho a la intimidad tiene un resultado jurídico que cubre las principales preocupaciones del liberalismo clásico como sistema constitucional de protección de una libertad negativa como Hayek la concibe. Se trata del derecho a la ausencia de coacción sobre la conciencia y, consiguientemente, sobre todas aquellas acciones que no dañen a un tercero, que jurídicamente se llaman “privadas”. Esta extensión jurídica tiene su fundamento, no sólo en la antropología filosófica del ser humano como co-personal, sino también en la distinción entre ley humana y ley natural que hace Santo Tomás. Sin ninguna contradicción, sino al contrario, con que toda ley humana tenga un efecto “educativo”¹⁶⁶, Santo Tomás afirma luego: : “. . . la ley humana se establece para una multitud de hombres, en la cual la mayor parte no son hombres perfectos en la virtud. Y así, la ley humana no prohíbe todos los vicios, de los que se abstiene un hombre virtuoso; sino sólo se prohíben los más graves, de los cuales es más posible abstenerse a la mayor parte de los hombres, especialmente aquellas cosas que son para el perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad no se podría conservar como son los homicidios, hurtos, y otros vicios semejantes”¹⁶⁷. Este párrafo, de una enorme riqueza que ya en otra oportunidad hemos comentado¹⁶⁸, muestra la imposibilidad antropológica de una perfección lograda por medio de la fuerza legal, lo cual es plenamente coherente con la intimidad como la hemos definido, porque el yo, dado que es inteligente y libre, se perfecciona cuando por sí mismo se mueve hacia su fin, y no por medio de la amenaza legal. Esto supone, sí, que la ley humana, dado que no debe ser

¹⁶⁶ I-II, Q. 92, a. 2c.

¹⁶⁷ I-II, Q. 96, a. 2c

¹⁶⁸ En El humanismo del futuro, op.cit., cap. 1.

contradictoria con la ley natural, exige no atentar contra derechos de otros, y esa exigencia, como diría Hayek, es parte de un marco cultural de tradiciones que “suple” lo que un conocimiento disperso no puede razonar “totalmente”. Pero la decisión de hacer algo moralmente bueno no pasa por el temor servil ante la ley humana. El que decide no realizar tal delito sólo por el temor al castigo de la ley humana, es casi como si ya lo hubiera realizado en su interior.

Acción “privada” no significa, por ende, reiterar una dialéctica individuo/comunidad que hemos evitado en todo el planteo. Privada significa que emerge de la propia conciencia, errónea o no, sin coaccionar la conciencia de terceros por medio de coacción física. Privado es todo aquello que no es ilegal. Lo privado se abre entonces a la “vida privada” no como vida no comunitaria, sino como una vida abierta a un sin fin de relaciones intersubjetivas comunicantes, abiertas a la preocupación y al cuidado del otro, y fuera, coherentemente, de todo margen de coacción estatal. Las acciones “privadas” incluyen por ende, aunque no necesariamente en todos los casos, todas aquellas acciones realizadas bajo el derecho a la libre asociación. Lo privado no es “individualista” sino aquello protegido contra la interferencia indebida de otro ser humano que radicalmente no es el dueño de nadie. Por eso el artículo 19 de la Constitución Argentina de 1853 se adecua notablemente a todo lo que estamos diciendo: “Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados”.

Este es el sentido iusnaturalista y “comunitario” del famoso *harm principle* de J.S.Mill. En el contexto en el que lo estamos planteando, es un principio jurídico, esencial para el límite preciso, o lo más preciso posible, a la coacción indebida del estado. No significa un individualismo que no tenga en cuenta el aspecto co-personal del ser humano, y menos aún un principio de neutralidad estatal sobre valores morales. Qué significaba en J. S. Mill no es objeto de nuestro ensayo. Simplemente estamos seguros de no estar haciendo una “decodificación aberrante” de las implicaciones jurídicas del principio. Porque es claro que, dado precisamente el carácter co-personal de la persona humana, toda acción moralmente mala daña a todas las interacciones humanas en su conjunto. Pero otra acción mala, y muy mala, sería, como vimos, violar el derecho a la intimidad personal. Y el *harm principle* es el límite jurídico preciso (o al menos, el más preciso hasta el momento) para no dar

el paso al totalitarismo con la excusa de impedir el mal. Las acciones privadas malas moralmente que no violen derechos de terceros no deben ser impedidas (tolerancia) porque el derecho a la intimidad no se basa en el contenido de la acción, sino en que la verdad no puede ser impuesta por la fuerza al yo. Hacerlo implicaría un mal social mucho peor que el que se quiere impedir: el mal social de que todos se estén persiguiendo los unos a los otros, sin límite, sin debido proceso, llevando a la sociedad humana a la involución de un caos de concepciones de vida bélicamente interpuestas.

Todo lo que estamos diciendo es obvio por un lado, pero conflictivo por el otro, dependiendo del paradigma desde donde se mire. Aquellos liberales clásicos que piensen que su liberalismo clásico está sólidamente pertrechado en la desconfianza hacia un sistema metafísico que postule una moral personal “objetiva” mirarán con asombro nuestra interpretación comunitaria, co-personal y iusnaturalista del *harm principle* de Mill. Aquellos que critiquen al liberalismo clásico como un individualismo que no tiene en cuenta ni la moral clásica ni el aspecto típicamente comunitario y co-personal del ser humano, tendrán el mismo asombro frente a nuestra defensa jurídica del liberalismo clásico.

Es que el liberalismo clásico fue y sigue siendo, en autores como Mises y Hayek, (y en clásicos anteriores como Locke, Montesquieu, Madison, Adams, Jay, Jefferson, Tocqueville, etc.) una técnica jurídica de limitación al poder, más que una doctrina filosófica específica. Pero la preocupación por limitar al poder viene dada por el firme convencimiento, moral, de la importancia de los derechos individuales “frente” al poder. De esos derechos, estamos privilegiando el derecho a la intimidad, tentados tal vez de montar un sistema racionalista, como lo hace un libertario como Rothbard, donde la propiedad de sí mismo y el principio de no agresión son los axiomas de un sistema de derechos que finalmente no son más que teoremas del mismo axioma. Y, en cierto sentido, ello podría hacerse “in abstracto”. Del derecho a la ausencia de coacción sobre la propia conciencia derivan derechos negativos clásicos tan importantes como libertad religiosa, de expresión, de enseñanza, de emigración, de asociación, etc. A su vez, hemos dicho que esa conciencia es el ámbito donde se mueven la inteligencia y voluntad de la persona, esto es, del yo, y por ende esta antropología filosófica da pie a una “propiedad” del yo en el sentido de que el otro no es dueño de ningún yo, y por ende esto da origen a una propiedad con todas sus consecuencias para el tema del libre mercado. Pero in concreto,

pretender que una deducción tal pueda tener en cuenta todas las circunstancias de la historia, es constructivismo como Hayek lo denunció¹⁶⁹. No sabemos lo que no sabemos, y por ende hay posibilidades concretas de aplicación histórica de estos mismos principios sencillamente impredecibles. Un esquema evolutivo como el de Hayek¹⁷⁰, donde los derechos individuales se van viendo in concreto, en la evolución de un orden espontáneo, es una consecuencia del reconocimiento de nuestra ignorancia en ciencias sociales. Lo que hoy es liberal puede ser autoritario en el futuro, y lo que ayer fue, a nuestros ojos presentes, autoritario, pudo haber sido un paso hacia el liberalismo de hoy. Pero la preocupación teórica por la intimidad personal implicará un “estar alertas” a expandir permanentemente el paradójico “cuidado” de la libertad personal. Denuncias como las de Feyerabend¹⁷¹, sobre la unión entre ciencia y estado, que evidentemente se adelantan a su época, son un ejemplo de lo que estamos diciendo. Pero, a la vez, ello quita a este principio libertario todo dejo de revolución violenta, sino que al contrario, es un llamado a la evolución progresiva y, a la vez, un llamado de calma en debates que “in abstracto” no podemos solucionar de una vez y para siempre, al margen de la historia. “El” liberalismo no es “la” respuesta automática a todos los *social issues* que preocupan actualmente. Es una tendencia, una visión prospectiva y retrospectiva de la historia, es un programa de investigación¹⁷²: no es “la” solución que “los malos o tontos” no quieren/no pueden, “ver”.

8. Un tema cultural: la racionalización del mundo de vida y la pérdida de la intimidad.

El “olvido de la intimidad” como clave de un liberalismo clásico ha retroalimentado, tal vez, que en la última etapa de la escuela de Frankfurt (Habermas) se criticara muy intensamente la racionalización del mundo de vida¹⁷³, esto es, la invasión de esferas íntimas de la vida humana como resultado del avance de la “racionalidad

¹⁶⁹ Sobre todo en The Counter-Revolution of Science, Liberty Press, 1979.

¹⁷⁰ Sobre todo en Los fundamentos de la libertad, op.cit., cap. XI.

¹⁷¹ Sobre todo en Tratado contra el método; Tecnos, Madrid, 1981, cap. 18, y Adiós a la razón; [versión inglesa]; Tecnos, Madrid, 1992

¹⁷² En el clásico sentido de I. Lakatos en La metodología de los programas científicos de investigación, Alianza, Madrid, 1983.

¹⁷³ Sobre este tema, ver Elizalde, L.: Comunicación de masas y espacio público en Habermas; Austral, Buenos Aires, 2003.

instrumental” sobre la relación con el otro. Por un lado, es verdad que una racionalidad instrumental (esto es, la sola consideración de algo como mero medio respecto de un fin) es incompatible con la ética que estamos planteando; por el otro, no es verdad que un liberalismo clásico, como lo entienden Mises y Hayek, conduzca a la invasión del mundo de la vida; pero sin embargo los debates del liberalismo clásico parecen despreocupados por las críticas de la escuela de Frankfurt a la racionalidad instrumental. En este ensayo estamos tratando de dar vuelta esa tendencia, y en un ensayo reciente¹⁷⁴ hemos intentado demostrar que las críticas de Hayek al racionalismo constructivista y las de Feyerabend al cientificismo son muy similares a las críticas de la escuela de Frankfurt a la racionalización del mundo de vida y a la dialéctica del iluminismo, con la ventaja de que dichos autores no caen en la “dialéctica de la crítica a la dialéctica del Iluminismo”: tomar a Marx como base para dicha crítica, por cuanto el resultado sólo puede ser incurrir en un nuevo tipo de coacción y violencia.

Todo lo cual es introductorio para decir que una comunidad de seres humanos libres, sobre la base de un gobierno limitado y la máxima expansión posible del mercado libre, es una comunidad “no-politizada” donde la esfera de lo privado se expande lo máximo posible, y lo público se reduce a un mínimo indispensable. Muchas críticas al liberalismo clásico parten de cierta nostalgia de ciertas polis griegas, donde la máxima virtud del ciudadano consistía en la participación en una esfera “pública” donde se decidían conjuntamente los problemas de la comunidad. La libertad “de los modernos”, en cambio, estaría infectada del individualismo indiferente “al otro” donde cada uno se sumerge en su propio proyecto de vida y se olvida de “la política y el bien común”. Desde la perspectiva que estamos proponiendo, ello no es verdad¹⁷⁵.

¹⁷⁴ “Feyerabend y la dialéctica del Iluminismo”, para Studium, en prensa.

¹⁷⁵ Ver al respecto el clásico ensayo de Contant sobre la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos (ver www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.htm), así también como Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Porrúa, México, 1994, cap. XVIII. Agradecemos a Constanza Mazzina el habernos destacado la importancia de estas dos clásicas referencias. Esto no implica que adherimos a la tesis de la dicotomía y dialéctica total entre ambos tipos de ciudades y libertades; al contrario, nuestra visión de la historia política es más bien evolutiva, como en Hayek. Simplemente recordamos esta cuestión por lo que consideramos una nostalgia de las polis griegas que peca de cierta ingenuidad.

Ya hemos dicho que una vida vivida en un mundo donde la intimidad se respeta, es una vida abierta al nosotros comunicante, desde el nosotros ontológico de la intersubjetividad. Ello incluye, claro está, la tolerancia (como resultado del respeto a la intimidad) de actitudes moralmente indiferentes hacia el otro, pero no es eso la base de la vida de la intimidad. La vida privada, que emerge de la intimidad, es, como vimos, una vida donde se despliegan los derechos personales, y en ese sentido una vida humana abierta a la infinita posibilidad de asociaciones intermedias y de proyectos personales que incluyen relaciones con el otro, ya sea comerciales y-o de amistad donde, como dice Huerta de Soto¹⁷⁶, se produce un “big-bang” social de despliegue de proyectos que en caso de autoritarismo están cortados, como una semilla encarcelada que no puede germinar¹⁷⁷. Las relaciones entre los seres humanos son entonces como deben ser: de respeto y-o de amistad, nunca de coacción. Esta última se reserva, precisamente, a la esfera de protección jurídica de la intimidad, donde, si el esquema es liberal clásico, la coacción estaría sólo justificada en un esquema constitucional donde la famosa “fuerza pública” se aplica sólo a la protección jurídica de los derechos personales que sean violados. Lo político, en ese sentido, no llena la vida social, sino que se reduce a un mínimo. Loable sea la vocación de aquel que quiera dedicarse a esa esfera de lo público, pero que no vea a los demás como aquellos que no se dedican a la vida en comunidad: al contrario, sus vidas son vidas en comunidad sin coacción, vidas abiertas al nosotros-comunicante, donde el nosotros-alienante es tolerado si se produce en una relación intersubjetiva sin coacción física, y prohibido si llegare a significar la coacción del tirano sobre la masa alienada.

En este sentido, las nociones de “público, privado e íntimo” pueden ser redefinidas. Hay una noción de “público” que se indentifica con lo “gubernamental”, que como vimos significa el ámbito de los tres poderes de una democracia constitucional clásica. Hay un ámbito de lo privado que a veces se identifica con las manifestaciones “visibles” de las decisiones privadas, como por ejemplo estar caminando por la calle con un amigo. Esa esfera depende de la extensión de los bienes públicos. Pero a su vez hay otra noción de lo “público”

¹⁷⁶ En su libro Estudios de Economía Política, Unión Editorial, Madrid, 1994, cap. 1.

¹⁷⁷ Muy reducidos en caso de autoritarismo, y directamente cortados en caso de autoritarismo.

que tiene que ver precisamente con esa vida íntima extendida en las asociaciones intermedias y en la vitalidad de su expresión. Es en ese sentido que, por ejemplo, la religión fue en los EEUU un ámbito “público-no estatal” cosa que cuesta entender si la disyuntiva es sólo “gubernamental vs. íntimo”.

La vida íntima, por ende, es privada y comunitaria al mismo tiempo, en el sentido de que no es gubernamental. La diferencia habitual entre lo íntimo y lo privado pasa en ese caso por aquello que sale de las puertas del hogar, cosa que genera la zona gris de la moral pública en la medida que haya bienes públicos *estatales*. Pero, como vemos, en nuestro esquema la diferencia básica entre la vida íntima, por un lado, que es “comunitaria por naturaleza” y la vida gubernamental, por el otro. Esta última “debe” ser reducida lo máximo posible, en la medida que la coacción es la última alternativa de relación entre seres humanos racionales. Ese es todo el sentido del intento de Hayek de “bajar a la política de su pedestal”¹⁷⁸, creemos que casi no comprendido. Se ve con desprecio, a veces, al que “no se quiere dedicar a la política” (mezclado con el inconsistente desprecio a lo político como lo corrupto) como si “la comunidad” no le importara, sin advertir que la política, como la hemos definido, es el ámbito gubernamental, y en ese sentido el círculo “protector jurídico” de los derechos individuales que se despliegan en la vida comunitaria. La importancia de “lo político” va creciendo en modo proporcional a los hábitos culturalmente autoritarios de una sociedad, donde entonces “el gobernante” tiene cada vez mayor importancia sobre decisiones privativas de la conciencia del otro (precisamente como no debe ser), y decide sobre ella. Feliz, en cambio, sea el humilde granjero norteamericano que no se acuerda el nombre el gobernador de su estado. Eso es algo que las culturas latinoamericanas, lamentablemente drogadas con el autoritarismo, no pueden entender.

Una vida íntima es una vida en paz, llena de sencillas cotidianidades indiferentes a oídos autoritarios, que han dibujado una historia de héroes, de caudillos, de militares, de gobernantes, de dinastías. Una vida íntima es la historia de amigos, de inventores, de comerciantes, de empresarios, de científicos, filósofos, artistas, de

¹⁷⁸ Sobre este tema, ver Martínez-Amador, David: “F.A.Hayek, su visión de la ciencia política: derribar a la política de su pedestal”, en Laissez-Faire (2002), Nro. 16/17.

novios, de esposos, de amores imposibles, de ilusiones y desilusiones: de aquellos que al no querer, precisamente, salvar al mundo, lo hicieron sin intentarlo¹⁷⁹.

9. "Aquí no".

Hemos dicho que la intimidad es la casa existencial. Permítaseme entonces citar un ensayo en el cual esta imagen tiene un giro adicional.

Se trata del artículo "No, dijo William gravemente, aquí no", de Luis Jorge Zanotti¹⁸⁰. El artículo resume un aspecto de una novela de Evelyn Waugh, donde su protagonista, William Boot, es un viejo, noble y tradicional aristócrata, que logra, casi sin proponérselo, un contrato importante con una empresa periodística, sin salir, sin embargo, de sus costumbres ni del viejo castillo que habita –su casa– junto con su humilde familia y unos pocos empleados. Sucede entonces lo previsible: William se ve en la difícil circunstancia de tener que invitar a comer al dueño de la firma con quien ha firmado tan importante contrato. William afirma con toda sencillez que a la cena asistirán, además, "Nannie Blogs y Nannie Prince", a lo cual un empleado del dueño de la firma objeta que la presencia de esas damas no es tan importante como la de su encumbrado jefe. Y entonces William contesta "No. Aquí no". Transcribo entonces literalmente lo que sigue:

"Aquí, no", dijo William gravemente. Aquí es la casa, el hogar, la familia; es la vida propia, única, irrepetible; es el templo amurallado por la argamasa de la civilización occidental en el que encuentra su asiento principal la libertad del hombre, del hombre concreto, de cada ser humano con su rostro, su cuerpo, su sangre... y su cuarto.

Ante ese templo se detienen los jefes del mundo y los poderes de cualquier clase. La autoridad de los soberanos concluye ante su puerta. De paredes adentro, la conciencia de cada hombre rinde cuentas sólo a Dios. ¿Quiénes son Nannie Blogs, Nannie Price? No interesa demasiado explicarlo en detalle. Son la familia de William Boot, son su casa, su hogar heredado, su vida interior. Podrían ser su mujer, o sus

¹⁷⁹ Ver, al respecto, el diálogo entre el médico y el alcalde en la película Cristo se detuvo en Ebolí, de Francesco Rosi.

¹⁸⁰ En Zanotti, Luis J.: La hora de encontrarse a sí mismo, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1994. Sobre la obra completa de Luis J. Zanotti ver www.luiszanotti.com.ar.

hijas, o un par de tías viejas, o un cuarto con libros, o una sala con muebles queridos, o un jardín cultivado con sus manos. Son, en fin, el reducto del individuo transformado en persona, en un hombre libre que puede decir que no ante todos los poderes de este mundo.

Por eso la respuesta es inapelable y Mr. Salter debe retirarse. Nadie puede negar la importancia, el poder o la gloria de los grandes del mundo. Pero "aquí" dos viejecitas son más importantes. Porque una vez que traspongo la puerta de mi hogar, nada, absolutamente nada del mundo exterior puede ser suficientemente poderoso como para entrar en él y violentarlo.

Poco más o menos, he ahí la base de la cultura judeo-helena-cristiana a la cual pertenecemos. El hombre es un ser en relación directa y personal con Dios; es un ser libre; es un ser cuya dignidad es suprema. Algo de todo esto late en la fórmula del artículo 19 de la Constitución nacional, también un modelo de economía de lenguaje en el campo filosófico y político: "Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados".

Sepamos custodiar este legado de Occidente que es la libertad del individuo frente a los esfuerzos que los totalitarismos y los pretendidos socialismos benefactores, con excusas variadas, pretenden sepultar y ya han sepultado en muchos lugares de la tierra.

Porque, en última instancia, nada puede ser más importante. Y si de mi salvación eterna se trata, es un asunto que compete sólo a mí, de puertas adentro. Frente a cualquier solicitud que del mundo pueda llegarme, frente a cualquier reclamo que en nombre de los poderes de este mundo pueda hacerme, no será malo acordarse de la respuesta de William Boot cuando se le alegó que un gran personaje era, sin duda, más importante que dos ancianas familiares de su propia casa: "No, dijo William gravemente. Aquí, no"¹⁸¹.

¹⁸¹ Op.cit, p. 103.

Vamos a adelantarnos popperianamente a la objeción que recibiremos de algunos. Me diràn que Luis J. Zanolli està pensando en hombres honorables, donde la puerta de su hogar representa la bondad de su vida, puerta que obviamente no debe ser derribada por diversas prepotencias. Pero no todos son William; al contrario, de lo que se trata es de degeneraciones morales aberrantes que deberian ser legítimamente prohibidas, y que todo este ensayo està “defendiendo” en nombre de la intimidad personal....

He allì el punto de quiebre entre dos actitudes lÌmite ante la imperfección de la vida social. No habitamos la ciudad de Dios, habitamos la ciudad del hombre, tan inexorablemente atravesada por la imperfección del hombre como el hombre mismo. Quien no termine de admitir la perfección de la tolerancia de la imperfección, terminará en la imperfección aberrante de quienes invaden las casas de los otros, queriendo, vanamente, convertirlas en perfectas por la fuerza.

Ya mucho màs, no se puede decir. La ciudad del hombre ha sido, es y será esencialmente imperfecta. En medio de los avatares de la historia, algunos han señalado un deber: respeta al otro, no lo invadas. Eso, sòlo eso, en medio de las guerras que siguen, ¿no es ya soñar demasiado? Quienes, tan molestos por la imperfección del otro, sueñan con algo màs allà de eso, han pasado de los nobles sueños a las utopías màs ingenuas y, por lo tanto, màs violentas¹⁸².

¹⁸² Al respecto ver Popper, K.: “Utopía y violencia”, en Conjeturas y refutaciones, Paidòs, 1983.

