

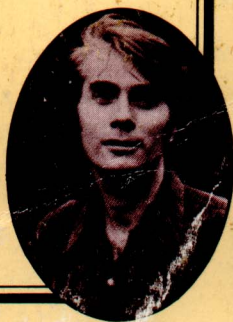


Mariano Grondona

Los pensadores de la libertad

*De John Locke
a Robert Nozick*

Editorial Sudamericana



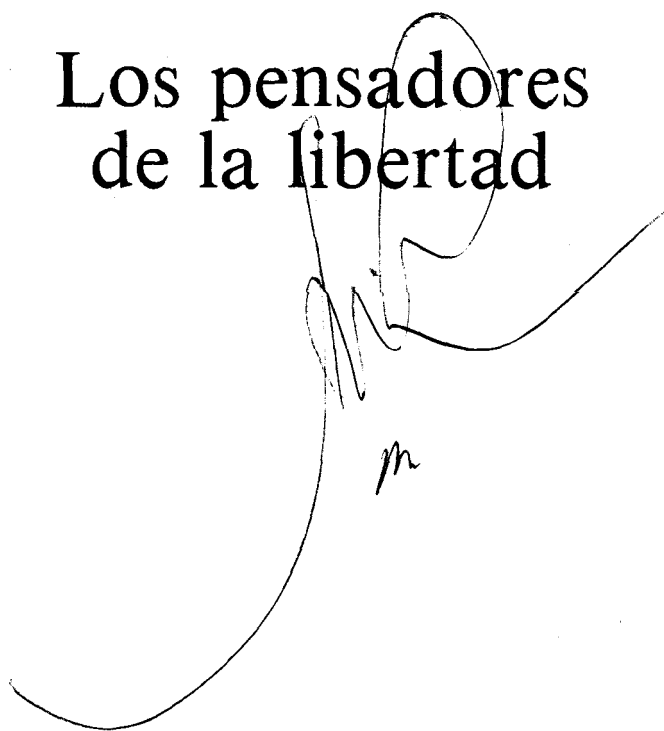
A lo largo de años, Mariano Grondona ha ido ahondando su interés por penetrar en las actitudes y las prácticas del liberalismo: un pensamiento y una acción que ha sido objeto de tantas interpretaciones apresuradas o deliberadamente parciales. En universidades y otros centros de estudio, Mario Grondona ha consagrado cursos a profundizar sus reflexiones sobre el tema: "enseñar —dice— es aprender". Relecturas constantes, hondos replanteos, esfuerzo sostenido en esa voluntad de ver bajo una luz nueva el pensamiento liberal y el examen de paradojas tales como el hecho de que los regímenes democráticos, liberales en lo político, se inclinan con frecuencia hacia el socialismo económico, mientras que los regímenes autoritarios que presumen de economías liberales se muestran antiliberales en lo político. En 1985, Mariano Grondona pasa un lapso en la Universidad de Harvard como profesor visitante: oportunidad de cotejar la tradición liberal anglosajona y la nuestra, considerablemente distinta. Una nueva perspectiva para reexaminar la obra de "los pensadores de la libertad", doce grandes figuras de la historia de las ideas que van desde John Locke y Adam Smith hasta los actuales John Rawls y Robert Nozick, con quienes Mariano Grondona tuvo contacto directo en Harvard. Este libro no se agota en la relectura de los pensadores de la libertad. Mariano Grondona extiende sus reflexiones al aquí y el ahora que todos vivimos. Su propuesta: replantear el sentido que la idea misma de la libertad adquiere en la praxis social contemporánea. No la imagen exterior de la libertad, manifiesta en un liberalismo puramente utilitario. Pugnar, en cambio por ahondar en el lado oculto de la libertad y concebir el liberalismo como un humanismo: "una manera de querer, promover, impulsar al hombre".

LOS PENSADORES
DE LA LIBERTAD



MARIANO GRONDONA

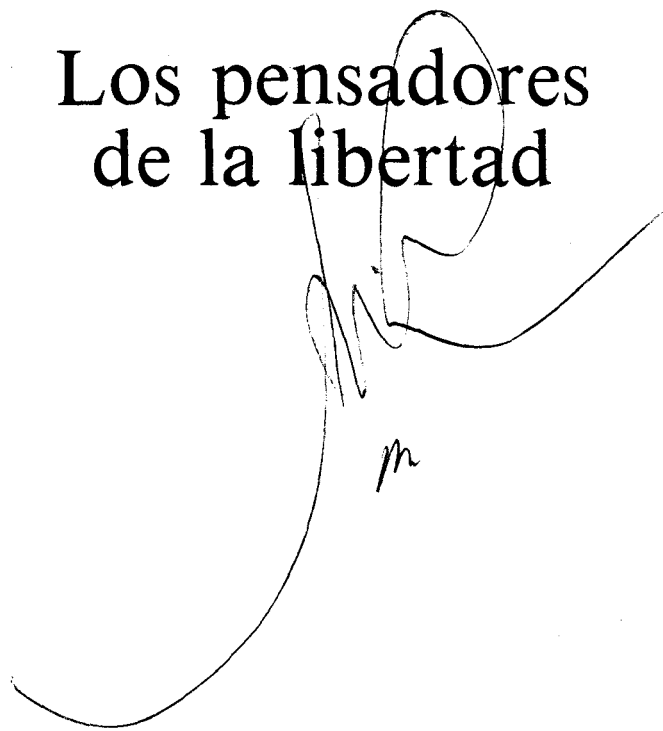
Los pensadores de la libertad



EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

MARIANO GRONDONA

Los pensadores de la libertad



EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

Diseño de tapa: Mario Blanco

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. © 1986, Editorial Sudamericana, S.A., Humberto I 531, Buenos Aires, Argentina.

ISBN 950-07-0352-1

PROLOGO

En 1982 desarrollé en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) —donde enseñé derecho político desde 1960— un curso de posgrado bajo el título El liberalismo: una indagación. Agregué a partir de entonces, al lado de mis cursos regulares en la facultad, una sucesión de cursos “paralelos” que se han extendido hasta hoy, primero en la Facultad (1982, 1983) y ulteriormente en el Salón de Actividades Culturales de la librería El Ateneo (1984, 1985). Entre los temas que abordé estuvieron Hacia un liberalismo solidario, Retratos de Ideas, Sin estos valores, no habrá desarrollo y el que ha servido de antecedente a este libro: Doce pensadores.

En el fondo, enseñar es aprender: lo que yo buscaba en estos cursos era penetrar en el liberalismo, enseñándolo. Si bien he enseñado historia de las ideas políticas durante un cuarto de siglo —éste es el aspecto que más me ha interesado del derecho político— había pasado por los pensadores liberales sin prestarles tanta atención como a otros más próximos a mis propios orígenes intelectuales como Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, o que me fascinaban como Maquiavelo. Pero el pensamiento liberal empezó a atraerme poderosamente al empezar los años ochenta; hasta ese momento, me consideraba un conservador. Cuando diseñé El liberalismo: una indagación, quería encontrar alguna respuesta a una paradoja o aporía al parecer insoluble: que, en tanto los regímenes democráticos de ese momento, liberales en lo político por definición, se inclinaban sin embargo las más veces por el socia-

lismo económico, eran los regímenes militares, al menos en América latina, los que albergaban o decían albergar políticas económicamente liberales pese a ser, en lo político, antiliberales por definición. ¿Cómo había sido posible este desmembramiento de la idea de la libertad? Todos la invocaban en algún sector de su sistema, ¿pero había alguien que en verdad la amara como al sol de su escala de valores?

La "indagación" en el mundo liberal me llevó a releer y, sobre todo, a revalorizar una de las obras maestras del siglo XVIII: La teoría de los sentimientos morales de Adam Smith. Oculto tras la fama de La riqueza de las naciones, aquel otro libro del gran escocés marca un rumbo definido en dirección de una síntesis ignorada por los argentinos: el individualismo y la solidaridad.

De ahí el título de otro curso, que habla de un liberalismo "solidario". Basta recordar, en cuanto a él, aquella observación de Karl Popper en La sociedad abierta y sus enemigos, donde advierte que las parejas de conceptos individualismo-colectivismo y egoísmo-altruismo son recíprocamente independientes. Hay individualistas egoístas e individualistas altruistas, así como hay colectivistas altruistas y egoístas. Un "liberalismo solidario" es no sólo posible, sino deseable.

De enero a marzo de 1985 pasé un período como académico visitante en la Universidad de Harvard. Fruto de esa experiencia ha sido, aparte de la posibilidad de un contacto directo con dos de los "doce" pensadores de uno de mis cursos —John Rawls y Robert Nozick—, advertir con mayor claridad que antes, que la tradición intelectual en la que abrevan los anglosajones, aquella que nutre su adelanto, es considerablemente diferente, por no decir opuesta, de la nuestra. Los "doce pensadores", a partir de ahí, pasaron a convertirse para mí en una muestra representativa de las ideas que ellos piensan y nosotros no, ideas que trasuntan valores "sin los cuales no habrá desarrollo".

Por eso, de los cursos mencionados, dos pasaron a convertirse en cierto modo en síntesis de los demás. De un lado, sin ciertos valores no habrá desarrollo: esta idea, explorada en 1985, ha dado lugar a un largo papel que presenté en el Foro Argentino-Norteamericano de marzo de 1986, base a su vez de un libro —Cultura y Desarrollo— que espero completar en breve. Del otro lado, para reconocer los valores del desarrollo, conviene acudir a una tradición troncal de pensadores subestimados o condenados por la cultura argentina: los “doce pensadores”, Los pensadores de la libertad, que es el título de estos apuntes.

Dentro de esta lista hay pensadores ingleses como John Locke, Adam Smith y John Stuart Mill, alemanes como Kant y norteamericanos como los mencionados Rawls y Nozick: cuya poderosa influencia hemos evitado, a veces porque la estrechez de mente los condenaba —Kant—, a veces porque los sentíamos no latinos —la ignorancia del pensamiento inglés es amplia— y otras veces por malas o inexistentes traducciones, como en el caso del pensamiento norteamericano actual. Pero hay que decidirse: o las ideas tienen nacionalidad, y entonces deben rechazarse las que no son “nuestras”, o las hay mejores y peores, a disposición de quienes quieran salvarse o condenarse con ellas. Las ideas de la libertad, los valores del desarrollo, nacieron fuera de nuestra cultura. ¿Qué haremos frente a eso? Un nacionalismo superficial propondrá no visarles el pasaporte; mi nacionalismo, al que creo verdadero, aconseja en cambio adquirirlas, assimilarlas, y salir a competir con sus promotores gracias a ellas.

La lista de libros que examinan estos apuntes es, también, una invitación a su lectura directa. Si algún mérito tienen estas páginas esencialmente didácticas, es poner al lector en contacto con una tradición intelectual que contiene, como en semilla, la libertad y el desarrollo que aún nos faltan. Pero a los apretados resúmenes que ofrezco, expresión a su vez de las clases a que aludí al comienzo, debiera seguir la lectura de las fuentes. Nada me alegraría

tanto como saber que, en más de un caso, Los pensadores de la libertad no ha sido más que la primera estación de un largo viaje.

No quisiera terminar estas líneas sin expresar mi reconocimiento a todos aquellos que compartieron conmigo estos cursos de indagación. Muchos de ellos han recorrido mi mismo camino, desde 1982 en adelante. Otros se han incorporado al promediar el esfuerzo. Sin alumnos, de cualquier modo, no hay profesor, porque enseñar es un diálogo a través del cual el que enseña aprende y aquellos que aprenden, le enseñan. No hay mayor estímulo que saber que almas generosas absorberán el fruto de nuestras reflexiones. La generosidad, o quizás diga la humildad, de mis enseñados ha sido tal, en este caso, que varios de ellos son, a su vez, profesores universitarios a quienes he querido asociar al fin a la tarea: ¿cómo dejar de mencionar, por ejemplo, a los profesores Jorge Gómez Andrade, Gabriel Zanotti, Mario Rojas o Raúl Palma? A lo largo de cuatro años hemos formado algo así como una comunidad de estudio e inquietudes que no detiene su labor: en 1986, mi intención es explorar la historia del pensamiento moral de Occidente, puesto que en este campo también nos hemos quedado atrás por falta de una ética independiente de la religión y la política. Los "doce pensadores" volverán a servir, pero ahora en compañías augustas como los clásicos que pensaron antes que ellos y, también, de otros como David Hume o Jeremías Bentham a los cuales debí quizás incluir desde el primer momento en la reseña que ahora presento al lector.

¿Cómo olvidar, por otra parte, el empuje siempre a la mano de Alfredo Crespo, organizador de los cursos, o a mi querido y admirado titular de cátedra Mario Justo López, al decano doctor Pericet y a las autoridades de El Ateneo que facilitaron este esfuerzo?

Vayan las palabras finales de este prólogo para mi hijo Mariano Florencio, con quien comparto el doble don del amor familiar y la amistad intelectual: él fue quien estuvo

detrás del proyecto de convertir lo que no era más que la versión taquigráfica de un curso en lo que pretende ser un libro a disposición de aquellos que quieren el desarrollo y aman la libertad.

M. G. La Barra de Maldonado,
Febrero de 1986.

I. JOHN LOCKE

En el índice de este libro hay una lista de doce pensadores que sugiere, también, una línea de pensamiento. Se les podría dar la denominación genérica de “pensadores de la libertad”. Ellos están en la base del pensamiento contemporáneo en política y economía, sobre todo en los países anglosajones y europeos que han logrado el desarrollo. El desarrollo político y económico de los países avanzados no ocurrió por una mera maduración de la edad sino por el descubrimiento intelectual de ciertas ideas: en aquellos países donde no se aceptan esas ideas, simplemente no ocurre el desarrollo. El desarrollo ocurre por la aplicación de ciertas ideas revolucionarias en una sociedad de otro modo tradicional y estancada. Lo habitual en la humanidad ha sido el estancamiento y no el desarrollo (así como normalmente lo que ha habido en el mundo es la autocracia y no la democracia). En algún lugar, en algún momento, ocurrió algo diferente. Los “doce pensadores” son la clave para entenderlo. En la Argentina, estos pensadores han sido desconocidos o condenados. Hay un “Syllabus implícito” en la Argentina que condena intelectualmente a estos pensadores cuya vigencia, sin embargo, podría estar en la base de nuestro desarrollo; con lo cual queda indicado que no los quiero exponer para “depender” de los países desarrollados sino para “competir” con aquellos que supieron aprovecharlos. Los anglosajones, que hoy están a la cabeza de Occidente, estuvieron generalmente en la retaguardia. Vivieron por siglos tratando de aprender de los latinos. Y ahora nosotros tenemos que aprender qué los llevó a la vanguardia, precisamente para

alcanzarlos de nuevo y reubicarlos en la retaguardia. Es una pretensión nacionalista ésta de incorporar los pensadores y las ideas de la libertad, recordando que ellas nos trajeron —cuando se aplicaron en la Argentina— la única etapa de prosperidad y estabilidad que conoció nuestra patria. El nuestro es un nacionalismo alberdiano.

Con John Locke empieza esta línea de pensadores. Podríamos remitirnos a Calvino o a Francis Bacon, pero hay que poner un límite en el tiempo. John Locke es el punto de partida del liberalismo *político*. Si tuviéramos que decir quién es el fundador del liberalismo, diríamos “Locke”. En realidad, cuando John Locke escribe hacia fines del siglo XVII, hay otros escritores políticos parecidos. Hasta se dice que Locke sistematizó y vulgarizó un pensamiento que ya estaba en el ambiente. Todo gran pensador, como los grandes músicos, es la cima de una cordillera. En el siglo XVIII hubo muchos como Mozart. Eso sí: sólo hubo un Mozart.

Al igual que su antecesor Hobbes, Locke escribe impresionado por las guerras civiles inglesas. Por la repercusión que tuvo la Revolución Francesa en 1789, olvidamos generalmente que la primera revolución moderna fue la inglesa de 1688, por la cual Inglaterra pasó de una monarquía absoluta a la monarquía parlamentaria que todavía tiene. La “modernidad”, en términos políticos, llegó a Inglaterra un siglo antes que a Francia. En 1776 ocurrió la Revolución Americana. La Revolución Francesa es la tercera en orden cronológico y también en cuanto a la lucidez sobre los verdaderos principios liberales. El inglés Burke, al analizarla, se asombra de esa libertad abstracta, vacía, que aman los franceses (en cuyo nombre cortan cabezas) y le opone las libertades concretas que el pueblo inglés fue incorporando en su propia tradición. ¡Y eso que Burke era un liberal, no un conservador!

Entre Hobbes y Locke se produce una mutación política importante. Como en toda guerra civil, en la que vivió Inglaterra durante sesenta años se discutieron los funda-

mentos del poder. Los absolutistas sostenían la teoría del "derecho divino de los reyes", según la cual el poder, que tiene su origen en Dios, deriva a una dinastía investida por El. Esta doctrina, a su vez, había servido para emancipar a los reyes del Papa. La primera doctrina sobre el origen divino del poder decía que el poder iba de Dios al Papa. Este retenía una espada (el poder espiritual) y transfería la otra (el poder temporal). No se olvide que los emperadores del Sacro Imperio Romano-Germánico eran electos, pero la elección era homologada —o no— por el Papa, que al coronarlos les atribuía el poder.

Por eso la ley de la herencia significó una liberación de los reyes respecto del Papa, que no podía homologar ni "coronar", o desconocer, un hecho natural como los nacimientos. Fue una forma de naturalización del poder. A partir de entonces, el "derecho divino" irá directamente de Dios a la dinastía. Esta era la teoría dominante de los Estuardo, los reyes absolutos de Inglaterra.

Cuando estalla la guerra civil, Hobbes "desencanta" esta teoría al sostener que el poder proviene de un contrato entre los hombres que, aterrados ante la guerra civil, deciden que alguien mande sin limitación legal. Es que los hombres consideran mejor la dictadura de uno solo que la dictadura de todos. El orden es el valor más elemental de una sociedad; es como respirar. Cuando hay orden, uno se olvida que lo hay. Cuando no hay orden, hacemos cualquier cosa por restituirlo. Ejemplo: el golpe de Estado de 1976 —acatar a una junta y esperar que ponga orden— es el contrato hobbesiano perfecto. Hay algo peor que el despotismo: la anarquía.

Pero Hobbes no conformó a nadie. Por supuesto, no conformó a los parlamentarios que rechazaban el poder absoluto. Pero tampoco conformó a los monárquicos que se habían hecho una idea ética y religiosa del poder, porque Hobbes los mostraba como déspotas crueles que venían a poner orden con el cuchillo. Los reyes se consideraban elegidos de Dios, plenos de valores y deberes morales.

Locke toma de Hobbes el contrato. Este giro de Dios al contrato será fundamental para el liberalismo. El origen del poder ya no es místico. No proviene de la naturaleza —como decía Aristóteles— ni de Dios a través de la Iglesia o a través del rey. En Locke, el contrato lo hacen hombres libres y racionales para fundar un poder limitado; el origen del poder somos nosotros mismos. “Tú tienes tanto poder cuanto yo te he dado.” Lo que hay en el origen de la sociedad es el poder que yo tengo sobre mí mismo. Cada uno de nosotros tiene un poder soberano, y entre todos decidimos fundar un poder que nunca tendrá más prerrogativas que aquellas que le hayamos dado. En Locke se humaniza la idea del poder; se hace secular y “moderna”. Ya no hay elementos religiosos ni despóticos en el poder. Lo que hay es el derecho de cada hombre, que cede libremente cierto poder a un gobierno para que garantice la vida en sociedad.

Locke fundamenta la transición entre la monarquía absoluta y la monarquía constitucional. Fundamenta una revolución. El libro donde lo hace se llama *Dos tratados sobre el gobierno civil*. El segundo tratado es el más claro e interesante. Trabaja con una serie de premisas y conclusiones lógicamente impecables. Vamos a seguirlo en sus razonamientos. Me va a importar seguir su cadena de razonamientos y ver luego qué legado deja él al próximo pensador. En Adam Smith, por ejemplo, casi no hay mención de los presupuestos políticos que Locke dejó sentados. Habían llegado a formar parte de la tradición inglesa hasta el punto en que ya no se hacía mención de ellos.

El “estado de naturaleza”

En el “estado de naturaleza” o sociedad pre-estatal, cuando todavía no hay Estado con mayúscula, reina la más perfecta libertad. “La libertad consiste —dice Locke— en que cada hombre depende de la ley de la naturaleza y no de la voluntad de otro hombre.” Significa depender

de la ley y no de la voluntad discrecional de otro. No consiste en hacer cualquier cosa —esto no es libertad sino “licencia”—. Esta es una definición mucho más rigurosa que la que habitualmente atribuimos a los liberales. Montesquieu definía a la libertad como “el derecho de que nadie me impida cumplir la ley”. En toda sociedad hay una disciplina, un orden. Lo que importa es “quién” me impone esa disciplina: o una ley dictada antes, sin pensar en mí, o la voluntad de una persona concreta. Locke señala que “la libertad no es la licencia, sino que consiste en obedecer a la ley natural”. Esta, que es la ley de la razón, tiene dos principios fundamentales: el primero, que no le está permitido al hombre destruirse a sí mismo o a sus posesiones (lo cual limita el principio romano de que la propiedad incluye el uso, abuso y destrucción de la cosa). El segundo, que no se puede dañar a otro ni a sus posesiones. En el estado de naturaleza, el encargado de velar por que esta ley se cumpla (sobre todo el segundo principio, ya que el primero es interno) es cada individuo. Cada hombre tiene dos derechos: uno, el de su libertad, y el otro el de castigar a aquellos que lo quieren dañar en violación de la ley natural. Cuando Locke dice que el estado de naturaleza es de “perfecta libertad” incluye varios derechos básicos: a la vida, a las libertades, a la propiedad y a la seguridad. Aquí viene un capítulo importantísimo en la obra de Locke: el tema del derecho de propiedad. Los orígenes cristianos de Locke se ven claramente: Dios le dio la tierra a la humanidad; somos los reyes de la Creación. Pero, ¿cómo se llegó a la propiedad individual? Parecería que el origen estuvo en una propiedad “colectiva” de la humanidad sobre el mundo. Entonces Locke razona así: en su origen la propiedad era común, todo era para todos; lo único privado son mi cuerpo y yo mismo, mi única propiedad. Cada vez que mezclo mi trabajo con un bien común, extiendo la propiedad que tengo sobre mí mismo a ese bien, y me lo apropio. Es decir que el trabajo es el origen de la propiedad. Aplico algo que es mío, mi

talento, mi creación, sobre algo común y me lo apropio. La tierra es de todos pero yo la siembro y la hago mía, agrega Locke, siempre que deje suficiente para los demás porque el otro tiene también un derecho en expectativa hacia los bienes de este mundo. Si queda para que el otro pueda hacer lo mismo con otra parte de la herencia común, yo tengo un título justo.

¿Hasta dónde alcanza el derecho de propiedad? La palabra clave en inglés es "enjoy". Hasta donde se puede "gozar" de él. Todavía muy cerca de los escolásticos, Locke dice "hasta donde puedo gozar, hasta donde puedo consumir, hasta donde puedo satisfacer mis necesidades". Todo ello será legítimo. Si yo, en cambio, quiero abarcar tanto que dejo que se pierdan posibilidades, si pretendo más de lo que puedo gozar, éste es un acto ilegítimo de apropiación. Habría, así, dos actos ilegítimos de apropiación: apropiarme sin dejar suficiente reserva para el otro y extenderme más allá de lo que puedo gozar, trabajar, fecundar.

Hasta aquí, Locke exhibe cierta aproximación a la escolástica. Ahora empezarán los toques de diferenciación: "Aquel que se apropia de un terreno inculto y lo cultiva aumenta de tal manera su valor, que el capital general de la sociedad en que vive se eleva en vez de descender". De tal modo, "un acre en Inglaterra vale cien acres en América; por lo tanto el que se apropió del acre en Inglaterra lo ha multiplicado por cien al trabajarlo". Esto beneficia a los demás, que van a tener acceso por diversos medios —como el comercio— a cien en lugar de uno. Después de apropiarme de algo y fecundarlo, la sociedad tiene "más" y no "menos". Locke está impregnado de la idea puritana de que el hombre se gana el cielo teniendo éxito en la Tierra. Por eso el rico que se enriqueció por métodos legales y correctos sospecha que se va a salvar. En el fondo, más que premiarse el trabajo se premia al mérito. Es un premio de tipo casi religioso. Fuiste honesto, trabajador, activo, diligente; tienes un premio en esta Tierra que anti-

cipa y no anula el premio celestial: la propiedad. Los ricos de Locke pasan por el ojo de la aguja evangélica.

Aristóteles determinó la teoría económica hasta Locke. Aristóteles condenó toda propiedad que excediera los límites de lo necesario porque consideraba a la economía como un medio al servicio del hombre; pero si éste acumula más de lo necesario, es él quien pasa a ser un medio de la economía: vive para lo que tiene. Y esto, según Aristóteles, resultó posible por la creación de la moneda, ya que sin moneda no se puede acumular indefinidamente. Considera a la moneda una perversión del orden natural: “El médico ya no cobra por curar, sino que cura para cobrar”. Locke rememora el mismo tipo de razonamiento. Hasta cierto momento los hombres querían nada más que lo que necesitaban para una seguridad razonable. El problema se plantea cuando la gente quiere acumular indefinidamente. Pero en Locke esto no es condenado: “Si alguien quiere darme nueces por un pedazo de metal y se guarda los metales toda su vida, no invade el derecho de nadie. Lo que haría ilegítima su conducta sería la corrupción de los bienes que acumuló y que no pudo usar por su egoísmo y avaricia”.

Ha encontrado Locke, de repente, algo que él repudia moralmente como Aristóteles pero que no daña necesariamente a la sociedad. El descubrimiento es crucial para el liberalismo. En Smith se lo verá claramente, pues repudia el egoísmo pero advierte al mismo tiempo que el egoísmo produce cierta prosperidad. Se ha dado una explicación ingenua del liberalismo diciendo que elogia el egoísmo. No lo elogia, pero reconoce que una sociedad egoísta puede funcionar. Sería ideal que la gente fuera distinta, pero siendo como es, es razonable lograr un orden a partir de ella. Dice Locke: “Los hombres están de acuerdo y han estado de acuerdo en que comiencen las posesiones desiguales sobre la Tierra desde el momento en que por tácito consenso encontraron en la moneda una manera de acumular sin que lo acumulado se corrompa”. La moneda es

el producto de un consenso, de un contrato, los hombres la quisieron así. A Locke moralista no le gusta; pero Locke pensador práctico lo reconoce. La gente, en el momento mismo en que aceptó la creación de la moneda, aceptó la desigualdad porque los metales —hoy, los ceros a la derecha de una cuenta bancaria— se pueden acumular en forma ilimitada.

He aquí, entonces, dos modificaciones al tema de la propiedad aristotélica. Una, la observación de que el que adquiere algo con su trabajo lo multiplica en su valor. Otra, que la idea de acumular indefinidamente, generadora de desigualdad, es el producto del consenso humano y no viola la ley natural cuando los bienes que se acumulan no se pueden corromper.

Las bases del Estado

Los hombres van a acordar además la formación de un Estado. Ese contrato se renueva constantemente, y el día en que emigramos y nos nacionalizamos en otro país hacemos otro contrato. Lo que funda el paso de la sociedad natural a la sociedad política es que “nadie puede tener poder sobre mí si yo no se lo he dado previamente”. La base del poder es el consentimiento de los futuros gobernados. Los hombres han acordado formar una sociedad política, sociedad en la que habrá un gobierno y en la cual “la mayoría será capaz de gobernar sobre la minoría”. El argumento de Locke sobre la mayoría es el siguiente: como los individuos son distintos - y ellos son la realidad final de la sociedad— va a haber naturalmente diferencias de opiniones; por lo tanto, si consintieron en vivir juntos han aceptado necesariamente el principio de la mayoría porque si no existiera este principio no podrían vivir juntos. Si todos son iguales ante la ley, tienen que aceptar un principio práctico que les permita tomar decisiones.

Locke casi se resigna a la idea de la mayoría, cuyo al-

cance es muy limitado, ya que la mayoría no puede tener más poderes que los que el contrato confirió al Estado. No puede tener más derechos que aquellos que fueron transferidos. En Rousseau, la explicación de la mayoría es totalmente distinta. Para Rousseau existe la "voluntad general", de un individuo colectivo llamado "pueblo". Cuando la gente vota, según Locke, cada cual está defendiendo sus derechos e intereses como persona individual. En Rousseau, en cambio, lo que prevalece es la voluntad general del grupo, que sería una especie de persona colectiva que tiene una sola voluntad. Cuando votamos, estamos tratando de "interpretar" qué quiere esa voluntad general. La mayoría, por serlo, supo interpretarla, tuvo razón, y la minoría se equivocó. La minoría, entonces, debe arrepentirse inmediatamente, con lo cual se restablece el principio de la unanimidad. Para Rousseau todo desvío de la unanimidad es una pérdida para el grupo porque éste debería identificarse con la voluntad general del mismo modo que un individuo se identifica consigo mismo. El que persiste en su disidencia es un traidor. El voto, en Locke, es un expediente práctico. En Rousseau, un sacramento.

¿Por qué se han unido los hombres? Locke lo explica: "Han querido abandonar una condición en la cual, si bien eran libres, estaban llenos de miedos y de peligros". El estado de naturaleza es una sociedad incómoda, donde nadie conoce exactamente sus derechos y deberes sin ser, por ello, la sociedad cruel de Hobbes. Para abandonar aquella situación se juntan en sociedad unos con otros, "para la mutua preservación de su propiedad". Aquí Locke utiliza el término "propiedad" en sentido amplio, como una palabra que resume todos los derechos. La sociedad política ha sido fundada, entonces, para reasegurar los derechos individuales. Alguien dijo que Locke imagina al Estado como una sociedad de seguros, nos hemos reunido para lograr que nuestros derechos estuvieran más y no menos protegidos.

Según Locke, el monarca absoluto es un déspota por

definición porque en las monarquías absolutas los derechos individuales están sometidos a la voluntad de uno. No sólo los monarcas absolutos pueden ser déspotas, también puede ser despótica una mayoría que se excede en sus facultades y no respeta los derechos de cada uno. Así queda planteada la posibilidad de una democracia totalitaria. Una interpretación extrema de Rousseau podría justificar que el noventa y dos por ciento de los votantes, por ejemplo, liquidara al ocho por ciento restante. Es peligroso poner en juego el principio del número. Con dicho principio, si una familia goza de algo que podrían disfrutar varias, esa "una" debería ser sustituida por las "varias". Pero esto contradiría el principio de Locke según el cual los individuos entraron en sociedad para proteger su propiedad.

Entonces, lo que quiere la gente cuando se une en sociedad es, primero, una ley positiva, algo así como la reglamentación de la ley natural. En el estado de naturaleza existía una ley natural pero nadie sabía bien dónde empezaba y dónde terminaba. La ley positiva sólo tiene por fin fijar y puntualizar la aplicación de la ley natural. Con lo cual queda aceptada la famosa jerarquía de leyes de Santo Tomás. Si una ley humana (inferior) va contra la ley natural (superior), no es verdadera "ley". La sociedad se une además para lograr un juez "indiferente" ("indifferent", en inglés), alguien imparcial que determine quién tiene razón en un conflicto determinado. Y, en tercer lugar, para que haya una autoridad que ejecute las sentencias de los jueces, que confiera poder a la ley y a quienes la interpretan.

*El hombre en estado de naturaleza tenía todos los poderes. Tenía la Propiedad, es decir el conjunto de sus derechos, y además la facultad de castigar a aquellos que violaran sus derechos." El hombre cede sólo parcialmente su "propiedad", para que la ley la reglamente, no para que la viole. El Estado "declara" que los derechos del hombre existen, no los "crea". Debe reglamentarlos para

asegurarlos sin caer —como tantas veces ocurre— en la negación de ellos. La capacidad de “definir” la ley natural sin alterarla, el ciudadano la ha cedido al gobierno. Pero el segundo poder que él tenía (castigar a quien violara sus derechos) lo cede totalmente. El hombre se desarma y ya no puede castigar. El Estado tiene que interpretar la ley mediante un juez frente a cada conflicto y ejecutar su sentencia.

De ahí viene la división de los poderes. Locke está explicando un sistema que tiene dos instituciones: El rey y el Parlamento. Entonces concede tres poderes al rey y uno al Parlamento. El Poder Legislativo corresponde al Parlamento. Al rey le corresponden el Poder Ejecutivo, el Poder Federativo y el Poder de Prerrogativa. El Poder Federativo es el manejo de las relaciones exteriores, que Locke distingue del Ejecutivo por un viejo pecado inglés. Da amplísimas facultades “federativas” al rey porque las naciones entre sí siguen en “estado de naturaleza”. Es la sociedad civilizada la que se da el contrato, sin importar qué pase en las otras naciones. No hay un contrato político que haya superado la situación de naturaleza entre las naciones. Lo cual quiere decir que en el concierto de naciones el derecho a castigar sigue descentralizado y cada una aplica la ley como la quiera aplicar. En el pensamiento anglosajón hay algo así como “griegos” y “bárbaros”. “La civilización es para nosotros, y los que no la tienen son bárbaros.” Smith dice que “las relaciones comerciales se pueden hacer de dos maneras: con las naciones civilizadas a través de embajadores, y con el resto, a través de fortalezas”. En cuanto al Poder de Prerrogativa, es el manejo de lo que habitualmente se llama el “estado de necesidad”. Cuando las leyes no han previsto una situación de excepción, queda al rey la facultad de “reserva” que en nuestro país se han adjudicado tantas veces las fuerzas armadas.

Locke habla con un nuevo lenguaje de la tranía. En Aristóteles, “tirano” era el rey que obraba en función del

bien propio y no del bien común. Era la suya una calificación ética. Pero es difícil determinar cuándo se gobierna para el bien común y cuándo no. El bien común es una noción difusa en cuyo nombre se han cometido incontables crímenes. El concepto de Locke y los liberales es otro. La "usurpación es el ejercicio de un poder para el cual no se tenía derecho" o para el cual otro tenía derecho. En cambio, "tiranía es el ejercicio del poder más allá del derecho". Por lo tanto, si un usurpador es consentido por la comunidad y se maneja dentro de la ley, puede llegar a ser legítimo. Y un rey legítimo, si se sale más allá del derecho, se convierte en tirano. No se dice que sea para el bien o el mal de los ciudadanos. Basta con que tome atribuciones que no le corresponden. Si definimos la libertad como la subordinación a la ley y no a otro individuo, desde el momento que el gobernante atraviesa las barreras de la ley, yo he pasado a estar bajo su voluntad. Yo ya no soy libre, aunque el gobernante me cuide y me dé todo lo que quiero. Ya esto es despotismo, es tiranía. Tanto es así que cuando Montesquieu analiza las formas de gobierno no habla de tiranía sino de despotismo. Déspota es todo el que "pasa" más allá de la ley. La categoría "tiranía", que tiene una connotación subjetiva, no le interesa a Montesquieu. El va directamente en contra de la tradición paternalista. Lo que le importa es que no haya déspotas, no si son buenos o malos. Nunca hubieran podido aceptar Locke o Montesquieu, por ejemplo, el "despotismo ilustrado".

¿Qué pasa cuando surge un déspota? Dice Locke que ese hombre se ha "rebelado" (o sea, nos ha vuelto al estado de guerra: "re-bellare"; "bellum" en latín = guerra) porque ha traspasado los límites de su poder. Por lo tanto, como él ha cometido rebelión, hay que reprimirlo. Santo Tomás también dice que si el rey se ha vuelto "sedicioso", la comunidad —a la cual ha vuelto el poder originario— lo castiga. Nunca se viola la ley, porque se lo castiga desde la ley. Pero, ¿quién es el juez final de la rebelión? Hay

una frase muy linda de Locke: "The people 'are' the judge". No dice "is", dice "are". Está en plural porque el pueblo nunca es una unidad, son millones de individuos. Cuando el gobernante rompe el fideicomiso, el poder vuelve al pueblo que decide qué hacer. Mariano Moreno tomaría estas ideas como parte de la justificación de la Revolución de Mayo.

El "depósito liberal"

¿Cuál es el legado de Locke? Estas son las ideas de Locke que pasarán a formar parte del depósito de las ideas liberales:

1. Ser libre es estar sujeto a la ley y no a otro individuo. Siempre estamos sujetos, lo crucial es "a qué" estamos sujetos. Si no estamos sujetos a la ley, somos esclavos del déspota o de nuestras pasiones.
2. La ley rige sobre gobernantes y gobernados por igual. Lo que manda en un Estado es el derecho. La ley positiva es un mandato abstracto surgido del Parlamento cuyo deber es interpretar la ley natural. La ley natural consiste en no dañar a otro, pero no existe ninguna ley natural compulsiva que obligue a hacer el bien, a beneficiar al otro. Sí hay, por cierto, una ley "moral" en tal sentido. La obligación de beneficiar viene por el canal religioso-moral, no por el estatal. El Estado es un mínimo de moral: esta idea es fundamental para el liberalismo.
3. Todo esto es para que podamos ser más y no menos morales. No lo dice expresamente Locke, pero es una presunción de toda su obra: la presunción de que hay un clima religioso, ético, en la comunidad. Los primeros colonos norteamericanos emigraban para poder ejercer su religión en forma libre. Iban para poder negarse a los placeres li-

bremente, sin que nadie los obligara. Querían libertad para ser "mejores". En el liberalismo originario hay una poderosa dimensión de religiosidad. Yo le doy al individuo la libertad política porque sé que, por su formación y educación, va a ejercitarla para el bien. Los primeros pensadores liberales escribieron cuando el clima moral dominante era el puritanismo y no, como hoy, el hedonismo.

4. El derecho está por encima del bien. El bien general no se puede definir. No se determina exactamente. El "bien común" es un concepto potencialmente totalitario. El "bien general" es el de una persona jurídica, abstracta, frente a la cual se sacrifican los derechos individuales. Así ocurre cuando se dice "hay libertad, pero esto o aquello, que es muy importante, ha de hacerlo el Estado". El concepto debería ser inverso: lo que es importante deben hacerlo los individuos. El bien común es aquello que el poderoso dice que es el bien común. El derecho, el "right", en cambio, es preciso. Escribe Hayek: "Que haya leyes supone que alguna vez su aplicación hará daño". Si la ley se aplicara sólo cuando no hiciera daño, no habría ley. Si la aplicación de una ley acarrea un daño, se la aplica igualmente. Si no, sería necesario que alguien dijera cuándo se puede aplicar la ley y cuándo no, con lo cual ella dejaría de regir.

Para el liberalismo no hay entidades colectivas "reales". Son ficciones. Por eso no hay "good", hay "goods". Hay bienes individuales. ¿Y quién juzga fuera de mí lo que es bueno para mí? ¿Por qué otro va a decidir por mí cual sea mi bien? Los bienes que hay son los que cada uno busca. Uno quiere ser santo, otro abogado, otro deportista, etcétera. Y éstos serán sus bienes. Para el liberalismo, la sociedad política es una sociedad en cuanto "asociación". La "comunidad" es un grupo de sangre en el cual estoy irremediabilmente inscripto, aunque no lo quiera. Así es la familia. Si uno entiende la Argentina de esta manera, yo soy irremediabilmente argentino, por

ejemplo. La comunidad está antes que yo. La sociedad, en cambio, es un grupo colectivo formado por consenso y que según las reglas que hemos admitido puede deshacerse algún día. Así, si un día la Argentina me cansa yo tomo un avión y me voy a vivir a otro lado. Eso pertenece a mi libertad. "Lo que hay" en última instancia no son comunidades sino individuos que establecen entre ellos lazos consensuales a los cuales personificamos indebidamente al hablar de la comunidad. Ella es una "red de lazos", no un ente aparte.

5. No hay poder legítimo sin consenso. El poder que tú tienes sobre mí existe si yo te lo di.

6. "Beneficiarse", si es legal, generalmente implica "beneficiar". Buscar el beneficio propio no es un ideal moral, pero es una realidad conducente. Las personas, para vivir, hacen cosas que las benefician (por ejemplo, toman y cultivan cien acres de tierra), pero el beneficio para sí resulta en un beneficio para los demás. A Smith nada le repugna más que el rico egoísta; lo detesta, pero reconoce que dejarlo hacer da resultados. Al hablar de la "mano invisible", Smith lamenta que los hombres busquen más de lo que necesitan, pero es esa búsqueda la que genera trabajo para los demás. Dios, en su infinita sabiduría, hace servir las mezquindades de algunos hombres al bien de los demás. El liberal no goza con la ley de la "mano invisible". La deplora, pero después de describirla científicamente, decide aprovecharla a la espera del progreso moral.

II. ADAM SMITH

Adam Smith es un pensador de la segunda mitad del siglo XVIII. Así como Locke no explicitaba que se estaba dirigiendo a una sociedad de hombres razonablemente morales, Smith casi no va a hablar de política. Hay una presunción política en Smith de que las instituciones que Locke pensó ya existen. Hay un solo libro político en su obra (*Lecciones de Jurisprudencia*), que es más bien de derecho. Smith presume un estado liberal, con sus garantías y división de poderes, aunque se aleja de la teoría del contrato; no es contractualista. La política no parece preocuparlo demasiado. Y esto corresponde a la Inglaterra de su tiempo: comienza la Revolución Industrial. Tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, primero fueron las instituciones políticas y en ese marco prosperó la economía. Se estableció “previamente” un sistema político de garantías. Cuando ese sistema se consolidó, empezó a prosperar la economía. Este fenómeno de prosperidad es absolutamente sorprendente para el tiempo de Adam Smith. Lo habitual en la historia, hasta ese momento, era el estancamiento.

El hombre había vivido estancado por milenios. Años de vacas gordas y años de vacas flacas, sí, pero nunca un “proceso” de crecimiento. Es justamente *la sorpresa ante el crecimiento* lo que obliga a escribir en los siglos XVIII y XIX. Smith lo interpretará como algo positivo, Marx negativamente. Smith se sorprende ante el hecho “escandaloso” de que las naciones están empezando a crecer, a enriquecerse. Tal vez esto explique por qué Smith concentra su pensamiento fundamentalmente en dos campos:

la moral y la economía. La moral, porque las nuevas realidades económicas están perturbando y alterando los valores morales: hay un nuevo tipo de hombre, la gente se va a las ciudades, cambian las pautas tradicionales. La economía, porque ella es lo que está revolucionando a la moral.

Smith no fue por formación un economista sino un moralista. He aquí algo notable: se hizo un plan de vida y lo cumplió. Siendo profesor en Glasgow, se propuso escalar su enseñanza en cuatro etapas:

1. La religión natural;
2. Filosofía moral (que dará lugar al libro *Teoría de los sentimientos morales*);
3. Jurisprudencia (por la idea de Smith de que el Estado está nada más que para la justicia);
4. Finalmente, "expediency", algo así como la consideración de los asuntos cotidianos y prácticos. Al abordar este tema, escribiría su libro más conocido, La riqueza de las naciones, el primer tratado de economía política de la historia.

Su "plan de vida" revela la tabla de valores de Adam Smith. Pese a ello ha quedado el estereotipo de Smith no sólo como economista sino como "economicista". Quizás el que más contribuyó al estereotipo fue Carlos Marx, quien tomó el diagnóstico económico de Smith y lo dio vuelta. Marx reconoció los mismos hechos económicos que Smith, pero no los aprobó. Hay un pasaje de Marx sobre Smith que es una descripción del supuesto "economicismo liberal" de éste: "De acuerdo con Adam Smith, la sociedad es una empresa comercial; por lo tanto, cada uno de los ciudadanos en el fondo es un vendedor. La política económica establece una forma alienada de relación social. Cuanto menos comas, bebas, compres libros, vayas al teatro o al baile y cuanto menos pienses, ames, cantes, pintes o converses, tanto más vas a poder ahorrar y mayor resultará tu tesoro, que nada podrá corromper: tu capital."

Cuanto menos seas, menos expreses tu vida, mayor va a ser tu alienado yo y mayor el ahorro en dirección de tu ser alienado. Cada cosa que el economista te saca bajo la forma de vida y humanidad te lo devuelve bajo la forma de dinero y riquezas. Cada cosa que dejes de hacer y ya no puedas hacer, tu dinero la hará por ti”.

La teoría de los sentimientos morales

Este párrafo es una brillante descripción del “economicismo”. Lo injusto es imputárselo a Adam Smith. Hay que establecer ciertos pasos lógicos para seguir a Smith y conocerlo verdaderamente. La *Teoría de los sentimientos morales* refuta esa imagen según la cual Smith alaba el “homo economicus”. Smith empieza por considerar, primero, el sentimiento de la “simpatía”. ¿Por qué habla de “sentimientos”? Esto coincide con la “escuela escocesa del sentido común”, que afirma que el hombre tiene un sentido moral (“moral sense”) intuitivo, no “racional”. Para Smith, el primero de esos sentimientos es la “simpatía”. “La simpatía es aquella facultad por la cual podemos entrar en los sentimientos de otro.” Por ejemplo, si yo veo a alguien a quien le cometen una injusticia, él siente un sentimiento de indignación y yo lo comparto, salvo que él exagere ese sentimiento, pues entonces ya no podría “entrar” ahí. Si yo experimento una sensación aguda de dolor, nada me es más grato que tú simpatice conmigo. El espectador que no padece el drama puede imaginariamente simpatizar con el verdadero actor del drama y éste recibe un consuelo, un apoyo de “simpatía”. Es decir que el primer sentimiento que Smith advierte es un sentimiento de solidaridad en el hombre, que sale de sí mismo para compartir la situación de otro. ¿Cómo compatibilizar esta premisa con su presunta adhesión al egoísmo del “homo economicus”?

¿Cuándo puedo entrar en el sentimiento del otro? Cuando lo expresa en forma apropiada. Cuando el otro exagera su dolor, su expresión ya no es apropiada ("proper"). Cuando se vive en sociedad, el que experimenta una pasión a veces no puede ser seguido por otros. En sus *Lecciones de Jurisprudencia*, Smith define a la justicia como "el sentimiento de venganza en la medida en que resulta apropiado". La justicia es la venganza hasta donde el espectador imparcial puede acompañarla. La idea del "espectador imparcial" va a ser fundamental en toda la explicación de Smith. Entonces, si yo tengo un sentimiento agudo que me aqueja, que me perturba, cuando lo expreso ante el grupo social con el cual convivo, tengo que bajar el tono de ese sentimiento porque si no lo hago los demás no pueden entrar en él. Si yo expreso "todo" el sentimiento que tengo, te impido entrar. He de expresarlo hasta donde te sea posible acompañarme. A la vez, a ti el sentimiento de simpatía te hará salir de tu indiferencia para "subir" a la altura hasta la cual yo "bajé". Esto se llama "concordia". La concordia (es decir, "corazones con..." otros) es un doble movimiento —de subir y bajar— hasta que se produce la armonía. Por eso dice Smith que generalmente "los hombres de mundo" son "apropiados", ya que están acostumbrados a compatibilizar sus estados de ánimo, a lograr el común denominador de la armonía. Por ello, "...es raro que la compañía de los hombres no nos ayude a aliviar nuestros dolores".

Esta es la conclusión de Smith: "Por lo tanto, sentir mucho por los otros y poco por nosotros mismos, contener las afecciones egoístas e impulsar las benévolas, constituye la perfección de la naturaleza humana y es lo único que puede producir esa armonía de sentimientos y pasiones que constituye la gracia de la relación social. Y así como debes querer más a tu prójimo, debes quererte menos a ti mismo; hasta donde el prójimo te pueda querer". Es una manera de lograr la igualación: en el fondo, te tienes que llegar a ver a ti mismo como te ve el "espectador

imparcial" Esta es la primera estación de *Teoría de los sentimientos morales*.

Smith observa que el hombre simpatiza más con aquel al que le va bien. El hombre naturalmente se siente más atraído por el éxito que por el fracaso. Y aquí actúa otra ley fundamental. ¿Por qué los hombres buscan la riqueza? No por ella misma. El hombre, en realidad, necesita muy poco para vivir: abrigo, techo y pan. Pero los hombres buscan más que eso porque el éxito genera simpatía y admiración. La pobreza genera un sentimiento de repulsa y retracción. "La humanidad está más dispuesta a simpatizar con nuestra alegría que con nuestra tristeza. Por ello, hacemos parada de nuestra riqueza y ocultamos nuestra pobreza. Si no, ¿por qué nos tomaríamos tanto trabajo para parecer o ser ricos? ¿Es acaso para abastecer las necesidades de nuestra naturaleza? El salario del más modesto trabajador puede hacerlo. ¿Acaso creen los ricos que sus estómagos son mejores o que duermen mejor? No, es la vanidad y no el afecto concreto del placer lo que les interesa. En cambio, el hombre pobre se avergüenza de su pobreza. La oscuridad lo cubre pese a que está a la luz del día y nada le duele más que sentir que nadie toma noticia de él. Saber que a nada y a nadie le importa lo que uno hace, frustra los más ardientes deseos de la naturaleza humana. El hombre pobre va y viene sin que nadie lo perciba y, en medio de una multitud, padece de oscuridad. En cambio, el hombre de rango y distinción siempre centra la atención de todos." El pobre es irrelevante, anónimo. Para ser relevante, buscará ser rico.

Aparece, así, un Smith mucho más condescendiente con el pobre que con el rico. Smith no admira a los ricos, pero ellos son un hecho, están ahí, y él saca las consecuencias económicas de su presencia. En el fondo, toda la obra de Smith revela una cierta conmiseración moral, marca una condena de la vanidad que trabaja detrás de cada rico. Smith distingue tres virtudes fundamentales: la prudencia —que proviene del amor a sí mismo— que hace que bus-

quemos nuestro propio bien y el de nuestra familia; la justicia, que prohíbe dañar al otro, y la benevolencia o beneficencia, que es el amor al otro, el deseo de favorecerlo. Lo característico del liberalismo en general es pensar que, de estas tres virtudes —todas ellas necesarias para el hombre moral—, sólo una está confiada a la responsabilidad del Estado: la justicia. El Estado está a cargo de asegurar que no dañes a otro. Para ello hay reglas, leyes, tribunales y policía. Pero no tiene que cuidar que seas prudente ni benévolo. Nozick dirá: “Yo no quiero que el Estado me obligue a ser bueno. Ese es mi problema”. Smith afirma que hay una cosa peor que la falta de benevolencia en la sociedad: que el Estado quiera imponerla. Como Smith tenía un fondo ético, creyó que el amor al otro tendría que realizarse a través de la acción religiosa y moral. No es que no tuviera que realizarse, sino que otra institución tendría que conseguirlo. Es que sin justicia no puede haber sociedad; sin beneficencia podría haberla, aunque sería lamentable. Mientras la justicia es el “cimiento de la sociedad política”, la beneficencia es su “ornamento”, lo que la hace más bella, noble, digna de imitar. “Aun una sociedad sin beneficencia tendría que tener justicia porque, si imaginamos una sociedad de ladrones y asesinos, aun ellos deberían de abstenerse de matarse y robarse unos a otros para que subsistiera esa sociedad.” Aun en la hipótesis máxima del desprejuicio, aun ahí, va a ser necesaria la justicia para que la sociedad funcione. Por ello la justicia está a cargo del Estado.

Smith se maneja en dos niveles: el “deber ser” moral y la descripción de la realidad. He aquí un ejemplo de los dos niveles: “Los hombres juzgan normalmente más por los resultados que por las intenciones. Por ejemplo, un hombre rico y famoso es admirado y otro, con mucho más mérito que él, vive olvidado y pobre, pero la Naturaleza quiso que fuera así porque, siendo los hombres como somos, ¿qué pasaría si nos dejáramos guiar por las intenciones? ¿Cómo tendríamos un orden social si cada uno

obtuviera la posición debida a sus intenciones y no a sus resultados? Primero, si creáramos un mundo así premiaríamos al soñador indolente. Segundo, para poder catalogar un sentimiento deberíamos penetrar en la conciencia humana y volveríamos a la Inquisición. Entonces —sigue diciendo—, como al orden social le es importante que haya rangos y jerarquías, el Director del Universo permitió que ellos resultaran del premio a la acción y no de penetrar en el santuario de la conciencia”. También razona Smith en los dos niveles en este otro pasaje: “¿Por qué el inocente no puede dormir de noche si con un carro atropelló a un paseante sin culpa de él? Porque el Director del Universo nos ha puesto en la conciencia el temor a las consecuencias de las cosas no queridas”. El Director del Universo nos premia o nos castiga también según resultados y no sólo según intenciones porque, en caso contrario, seríamos mucho menos precavidos en nuestras acciones. Sin embargo, Smith reconoce el valor de las intenciones morales. Así, dice que el ser humano busca ser amado, admirado, reconocido, pero “el hombre verdaderamente perfecto no quiere simplemente alabanzas, sino que quiere merecer las alabanzas que recibe”. El hombre perfecto quiere saber que las merece, aunque no se las den. La acción humana ocurre en el espejo de los demás. El hombre perfecto ha logrado que ese espejo entre en él y sea el espejo de su propia conciencia. El se ve a sí mismo como lo vería un hombre recto, justo e imparcial, mirándose desde ese espectador que ha metido dentro de su conciencia. Lo ha metido dentro suyo y es el semidios que lo gobierna. En este sentido Smith distingue dos clases de moral: la cristiana, que preconiza amar al otro, y esta otra moral que proclama, más bien, el limitado amor a sí mismo. “Así como el precepto del cristianismo es que ame al prójimo como a mí mismo, el precepto de la naturaleza es que no me ame a mí mismo más de lo que puede amarme el prójimo.”

Analiza luego Smith otro aspecto de esa necesidad de

no exagerar el amor por uno mismo. Si el hombre se ve a sí mismo con cierta objetividad, descubrirá que las situaciones humanas no son tan distintas unas de otras. Somos nosotros los que las hacemos distintas, por nuestra exagerada expectativa. Lo que hace infeliz al hombre, es esa expectativa. Hay un párrafo de una dureza notable: "Según cómo está constituido el ser humano, la agonía no puede ser permanente. Si llega a sobrevivir al paroxismo de un dolor, vuelve de una manera u otra a gozar de su ordinaria tranquilidad. Una persona con una pierna de madera, la sufre y piensa que va a sufrir por el resto de su vida. Pero cuando pasa el tiempo, se da cuenta finalmente, como cualquier espectador imparcial se daría cuenta, que la inconveniencia que tiene no le impide gozar muchas otras cosas —casi todas— de las que brindan la sociedad y la soledad. Pronto termina por identificarse con el hombre ideal que tiene adentro de su pecho. Pronto consigue ser otra vez el espectador imparcial de sí mismo. Esta seguridad de que tarde o temprano todos los hombres terminan por acomodarse a una situación permanente nos lleva a pensar, con los estoicos, que en realidad entre una situación permanente y otra no hay, respecto a la verdadera felicidad, una diferencia esencial. La felicidad consiste en la tranquilidad y el goce. Sin tranquilidad, no puede haber goce. Y cuando hay una perfecta tranquilidad, casi todo interesa o divierte. En cada situación permanente, cuando no hay una expectativa desmesurada de cambio, la mente del hombre regresa a un estado de natural tranquilidad. La gran fuente de la miseria y el desorden en el hombre viene de exagerar la diferencia entre una situación permanente y otra. El avaro exagera la diferencia entre la riqueza y la pobreza. El ambicioso, la diferencia entre la vida privada y la vida pública. El vanidoso, entre la vida tranquila y la gran reputación. La persona que está bajo alguna de esas extravagantes pasiones, no solamente es miserable, sino que perturba a los demás y se convierte en un factor de penuria social. Sin embargo, una mínima ob-

servación bastaría para hacerle ver que una mente bien preparada puede encontrar calma, puede ser alegre o animosa, en cualquier situación". Entonces, Smith cuenta un cuento: "Cuando el rey del Epiro le contó a su consejero todas las conquistas que pensaba hacer, el consejero le preguntó: ¿Y qué piensa hacer su majestad cuando haya terminado con todas esas proezas? Dijo el rey: me propongo gozar de la vida en buena compañía con mis amigos y alrededor de una botella. El consejero preguntó otra vez: ¿Por qué no empieza entonces su majestad a hacer eso desde ahora?". Cuenta luego Smith que halló en una tumba un epitafio que decía: "Estaba bien, pero quise estar mejor. Ahora estoy aquí". Smith observa que dicha inscripción podría figurar en la mayoría de las tumbas. Y termina: "Finalmente el tiempo, ese gran nivelador y consolador, gradualmente devolverá al hombre débil el mismo grado de tranquilidad y de dignidad que tenía antes del episodio que lo desconsoló". El sabio lo advierte en seguida; al necio, comprobarlo le lleva una vida.

Los hombres, decíamos, buscan ser admirados y reconocidos —y por ello buscan riquezas—. Smith propone entonces un salario "máximo" —y no "mínimo"—, para evitar que trabajen demasiado y se enloquezcan por subir en la escala social. Al hombre le gusta también que una máquina funcione. Le gustan los mecanismos y los métodos adecuados a su objetivo. Por eso, en el rico se admira toda la sofisticada complicación que él tiene para vivir. La maravilla, en el rico, es cómo complica la vida. Por ello mismo, "las formas de gobierno se aceptan no cuando son más perfectas sino cuando son bellamente complicadas". Esto es lo que Smith llama "el espíritu de sistema", el amor a los mecanismos y los sistemas por ellos mismos, al margen de su verdadera utilidad.

Leamos, ahora, el famoso pasaje de la "mano invisible". Este dogma del liberalismo afirma que, trabajando cada uno por su propio bien, resulta de ello un bien "general" gracias a una "mano invisible", a una suerte de ar-

monía preestablecida que opera con más eficacia que el Estado: "El orgulloso e insensible terrateniente... en verdad la capacidad de su estómago no tiene proporción con la inmensidad de sus deseos. Finalmente, su estómago no recibirá más que el del más modesto campesino. Además, todo lo que no pueda consumir tendrá que distribuirlo entre todos aquellos que preparan de la manera más bella posible ese poquito que le entra en su estómago. Todos ellos, entonces, derivan de su lujuria y de su capricho esa proporción de las necesidades de la vida que hubieran esperado en vano de su humanidad y justicia. El rico consume, en definitiva, muy poco más que el pobre; pese a su natural egoísmo y rapacidad, pese a que no quiere otra cosa más que su propio provecho, involuntariamente divide con el pobre el producto de todos sus artificios. Está manejado por una mano invisible para hacer casi la misma distribución de las ~~necesidades de la vida~~ que hubiera sido hecha por una persona equitativa. Por lo tanto, sin intentarlo, sin saberlo, el rico avanza los intereses de la sociedad y provee los medios para la multiplicación de la especie. Cuando la Providencia dividió la tierra entre unos pocos señores terratenientes, nunca olvidó ni abandonó a los pequeños de este mundo. Ellos, finalmente, también obtienen su parte en el producto. Y en lo que realmente hace a la felicidad del hombre, en eso no son inferiores a aquellos a quienes miran y admiran tan arriba de ellos. En salud del cuerpo y paz del espíritu todos los rangos están en el mismo nivel. El mendigo que toma sol en el costado de la carretera goza a veces de esa seguridad por la cual luchan los reyes". Este pasaje mezcla - como ningún otro de Smith- un juicio moral severísimo y un juicio económico favorable al sistema de su tiempo. Está muy lejos de pensar que el sistema de propiedad privada es ideal; lo que él está diciendo es que es un mal menor. Usa un lenguaje de gran violencia para juzgar al indigente, al rapaz, al vanidoso, al avaro; con lo cual está diciendo "no quiero una sociedad así, pero 'es' así". Y el Director

del Universo ha hecho que se pueda vivir bien aun en ella. Esta es la "mano invisible" de Adam Smith. Aquí se juntan las aguas del sentido práctico y la reprobación moral, cuya fecunda convergencia es el aporte singular del liberalismo.

En otro párrafo, Smith también se lamenta: "Es tal la admiración por los grandes, por los ricos, por los que están arriba, que se admiran también sus vicios". Se espera que un rey sea manirroto, mujeriego, fastuoso. Toda la sociedad recibe esa especie de enseñanza. En cambio, el pobre no tiene otra manera de subir que la virtud. El tiene que trabajar y ser eficaz en su profesión. Las verdaderas virtudes están en el hombre medio, con lo que se puede sentir en Smith el elogio moral del burgués. Pero también es verdad que a las virtudes del hombre pequeño las juzgamos severamente. A su espíritu de ahorro lo llamamos avaricia, a su humildad la llamamos adulonería, a su hábito de racionalizar la vida lo llamamos mezquindad. Sin embargo, estos hombres son el fundamento de la sociedad y por eso los reyes se rodean de expertos salidos de la burguesía.

Smith dedica un pequeño pasaje a la Constitución a la que define como "lo que le toca a cada sector". Este equilibrio debe ser conservado. "Un verdadero líder es aquel que consigue moderar los apetitos de su partido." Los verdaderos líderes son aquellos que, al encontrarse entre ellos, moderan el fanatismo de sus representados, lo "rebajan" para hacerlo compatible con el resto de la sociedad. Cada líder, en vez de ser la expresión extrema de una parcialidad —con lo cual marcharía hacia la guerra civil—, es el primer contradictor de su propio partido. En una sociedad donde predominan líderes de este tipo, la concordia política es posible.

Dice Smith que "el hombre sabio y virtuoso está todo el tiempo dispuesto a sacrificar su interés personal ante el interés público". Esta es una virtud personal "de él", a la que nadie lo puede obligar. Algunos liberales contemporá-

neófitos creen que lo que no obliga el Estado no hay por qué hacerlo, lo que revela que en el fondo son estatistas. Lo que no obliga el Estado es el punto de partida de "nuestra" actividad moral; debe movernos a obrar "aun más" para que nuestra sociedad sea benévola. Este era el espíritu del liberalismo clásico. El Estado no hacía las cosas que los particulares "hacían". Sigue Smith: "Por lo tanto, el hombre virtuoso tendría que estar igualmente dispuesto a sacrificarse por el Universo. Por otra parte, esta resignación ante el deseo y la voluntad del Gran Director del Universo no parece estar más allá de las posibilidades humanas. Los buenos soldados que quieren y confían en su general, muchas veces marchan con más alegría a la más expuesta de las posiciones, de la cual no esperan volver, que lo que lo harían cuando no fuese difícil ni peligroso combatir. Animosamente sacrifican sus pequeños sistemas por la prosperidad del gran sistema. Ningún conductor de una armada puede merecer más confianza y admiración que el Conductor del Universo. Sin embargo, la administración del gran sistema del Universo, el cuidado por la felicidad de todos los seres racionales, es el negocio de Dios y no del hombre. Al hombre le ha sido asignado un departamento mucho más humilde: ocuparse de su propia felicidad, de la de sus amigos, de la de su país". Por ello, "la más sublime de las contemplaciones apenas puede compensar la negligencia del más pequeño de los deberes". He aquí otro contraste entre un imperativo moral grandioso y abstracto —el hombre ante el Universo— y las obligaciones prosaicas, cotidianas. Sin dejar de reconocer la primera perspectiva, el espíritu práctico de Smith opta por la segunda.

Cuando habla de los militares, Smith nos dice: "Reconocemos un carácter de alegría y levedad, así como bastante disipación en la profesión militar porque requiere tan gran esfuerzo conquistar el temor a la muerte que aquellos que han estado constantemente expuestos a ese temor hallan natural tomar la vía fácil una vez que se libe-

ran de él". En cambio, se nota claramente que, cuando un militar no tiene razón alguna para estar expuesto a un peligro, generalmente no tiene nada de alegre ni de disipado. "Se convierte en un hombre sobrio, cuidadoso y solemne." ¿Cómo no trasladar esta observación a nuestro tiempo?

Smith y Epicteto

Smith se alimentó abundantemente de los estoicos, así como el utilitarismo se nutrió en el epicureísmo. En la obra de Smith se reproducen varios pasajes de Epicteto. Uno de ellos, el famoso pasaje del pie: "Al bien del pie corresponde mantenerlo aseado. Pero, si tengo que embarrarlo o eventualmente cortarlo para salvar el cuerpo, debo hacerlo. El pie, si tuviera conciencia, lo aceptaría. Si se rebelara contra esto, estaría ignorando que es un pie. El hombre, que es parte de un enorme mecanismo universal, naturalmente busca su propio bien, pero en situaciones límites debe sacrificarse, como el pie, en beneficio del cuerpo".

En el liberalismo late una obligación moral hacia los demás, pero el Estado no la puede exigir. Otro argumento de Epicteto es el del barco. "Preparo un viaje por el Mediterráneo. Elijo el mejor barco y la mejor tripulación. Viene la tormenta y puede naufragar el barco. No me altero. Es un problema de Júpiter, no mío. Yo he hecho lo que estaba a mi alcance."

He aquí otro argumento de Epicteto: "Me dice el tirano que no puedo vivir en Atenas. Lo acepto. Me dice que no puedo vivir en Roma. Lo acepto. Me manda a vivir en una casita cerca del Egeo. Lo acepto. La casa ahúma. Si no lo acepto puedo irme a la otra casa donde no hay humo ni el tirano manda. La puerta de esa otra casa siempre está abierta. Por lo tanto —sigue Epicteto— no te quejes; porque si te sigues quejando es porque prefieres quedarte en la casa de tu vida y si sigues estando en esa casa es porque sigues prefiriendo eso mismo de lo cual te que-

jas". Siempre hay una última libertad que no me pueden quitar: la libertad de irme de la vida. Quien no la usa, pierde el derecho de impugnar aquello mismo que sigue prefiriendo.

"Imaginad la vida como una competencia —recuerda Smith siguiendo a los estoicos— donde el Director del Universo me ha puesto a mí para participar de ella. Entonces, si bien le agradezco al Director del Universo que algunas tareas me sean más fáciles, en las tareas difíciles le agradezco doblemente, porque va a poner a prueba mi capacidad." En todas estas citas los estoicos invitaban al lector a "ubicarse" en su relación con el Universo, con la sociedad y con los demás. Todas ellas apuntan, como quería el propio Smith, a no amarse tanto a sí mismo.

Hutcheson, quien fue maestro de Smith, decía que la virtud clave en el hombre no es "lo apropiado", que sería algo así como una sublimación del *qué dirán*, sino la benevolencia, el "ama al prójimo como a ti mismo". Smith lo critica porque considera a esa virtud como un embellecimiento y no como un cimiento del edificio social. Critica también a los utilitaristas. La *Teoría de los sentimientos morales* es el primero y último libro de Smith. Se publicó en 1759 —en 1776, *La riqueza de las naciones*— y en 1790, porque Smith lo revisó y lo volvió a publicar. En esta última edición ya existe Bentham; el utilitarismo está empezando. David Hume, además, precede a Smith. Smith lo refuta diciendo que nunca puede ser la utilidad un "principio". "Porque si así fuera, ¿por qué al leer la historia aprobamos a Cicerón y rechazamos a Catilina? A mí no me trae utilidad alguna el hacerlo, pero lo hago por los sentimientos que experimento como espectador imparcial." Aquí Smith apela a nuestro "sentido moral" ("Moral sense").

Otra crítica muy dura dedica Smith a Mandeville, quien había escrito un libro llamado *La fábula de las abejas* en 1730. Mandeville sostenía que ciertos "vicios privados" resultan de "utilidad pública". Era la teoría de la "mano invisible" llevada al extremo. Es curioso, porque

Smith recibe grandes influencias de Mandeville, pero lo que no acepta es que el mecanismo de la "mano invisible" se convierta en algo sagrado como es un "principio". La "mano invisible" es una patología, algo que ocurre y que él acepta, pero ello no quiere decir que la bondad, que la moral, se basen en ella. Mandeville estaba en la corriente de Hobbes, totalmente escéptica. Smith, en cambio, no se halla lejos de Hutcheson cuando contempla el horizonte moral del hombre.

La riqueza de las naciones

Debemos completar el análisis de Smith con algunos pasajes de *La riqueza de las naciones*, que son significativos, que no quisiera pasar por alto. Después observamos cuál ha sido el aporte de Smith al "depósito liberal".

Los pasajes que he escogido de *La riqueza de las naciones* contribuyen a romper el estereotipo liberal. En varios pasajes de su obra, sobre todo cuando habla del intercambio entre la ciudad y el campo, Smith insiste en que el intercambio les da ganancias "a los dos". Esto, que parece dicho al pasar, es enormemente importante. En realidad, quien mejor desarrolla el análisis de lo que gana cada uno en el intercambio es Ludwig von Mises. Fíjense que si la famosa "fórmula de Montaigne" fuera cierta (idea estática de la economía según la cual "si alguien gana es que otro pierde", que todavía tiene predicamento entre nosotros), se enriquecería el campo "o" la ciudad, nunca "ambos". Smith empieza a refutar esa idea estática de la sociedad. Luego von Mises desarrolla esa refutación que Smith había descubierto en el mundo comercial. Von Mises generaliza la intuición de Smith, aplicándola a "todo" intercambio: no sólo económico sino también cultural. Es que en el intercambio cada uno de los contratantes gana en referencia a su propio esquema de valores. Supongamos que tú me vendes un automóvil a un determinado precio; tú ganas porque en ese momento el dinero que te doy supera al automóvil en tu escala de valores y

yo gano porque en mi escala de valores el automóvil está por encima del dinero. Unicamente así es posible una fructífera relación de intercambio: porque las escalas de valores son asimétricas. Esta es la palanca del progreso. Resulta que, si es posible que ambos ganen en el intercambio, a más intercambio más ganancias; mientras Montaigne conduce a Marx: a más intercambio, más explotación. Lo primero explica el progreso; lo segundo anuncia la pauperización, la formación de un creciente proletariado.

Smith es sorprendente cuando escribe: "Si un Estado es rico y grande, deberá tener más gastos militares". Se pronuncia, como es característico en el pensamiento liberal, por una armada profesional y no por la conscripción universal. Es constante en estos pensadores la conciencia de que un ejército muy grande puede atentar contra la libertad. Sin embargo, Smith prevé importantes gastos militares para el Estado, más allá del mínimo que imaginaríamos en un liberal. Si el Estado es grande, tiene que gastar mucho en la organización de sus fuerzas armadas: he aquí otro signo de interrogación al lado del estereotipo de Adam Smith como "ultraliberal".

Si Marx estuviera en nuestra lista de pensadores, sería interesante estudiar hasta dónde se apoya en el esquema de Smith. Lo acepta como premisa y lo da vuelta en su significación. Hay un pasaje en el que Smith señala que fundar el Estado resultó necesario (por evolución y no por contrato) cuando la propiedad y el dinero habían creado una desigualdad pronunciada entre las personas. Como la inseguridad resultante de esa desigualdad era mayor, el Estado nació para proteger a los beneficiarios de la desigualdad. Esto lo dará vuelta Marx para decirnos que el Estado es una superestructura al servicio de la estructura económica; que, una vez que hay desigualdad económica, el Estado nace en beneficio de la clase dominante, para sujetar a la clase dominada.

Otro rasgo sorprendente en Smith es que admite impuestos diferenciales. Propone, por ejemplo, que paguen más peaje las carrozas que los carros con provisiones, porque entonces serán más baratos los alimentos. Lo que tra-

ta de ofrecer Smith en esta obra son soluciones prácticas —“expediency”—. La suya es una manera de resolver los problemas de todos los días, tomando en cuenta lo imperfectos que somos. Así es como ingresa en el texto el elogio de la competencia, por ejemplo en la universidad. En aquella época los alumnos elegían a sus profesores, pagándoles directamente. La elección de los profesores es amplia todavía hoy en las universidades anglosajonas. Smith defiende el sistema ardorosamente porque favorece la competencia entre profesores, llevándolos a ser mejores, a no “quedarse” intelectualmente. Aquí destaca el sentido de la competencia, que luego aplicará a los diversos órdenes de la realidad. La idea predominante es que “la competencia disciplina”, sacudiendo la modorra que sigue al privilegio.

En lo que se refiere a la educación, hay en *La riqueza de las naciones* un conflicto grave entre el Smith real y el “Smith estereotipado”: “¿Debería el Estado prestar o no su atención a la educación? En algunos casos sí, en algunos casos no. A medida que la división del trabajo progresa, el empleo de la mayor parte de la gente que vive de su trabajo viene a reducirse cada vez más a operaciones muy simples, generalmente una o dos. La mente de la mayor parte de los hombres está necesariamente condicionada por su trabajo o su empleo. La persona que pasa su vida realizando tareas muy simples, cuyos efectos son siempre los mismos, no tiene la ocasión de desarrollar su inteligencia o inventiva para buscar nuevos expedientes, para resolver dificultades que nunca se presentan. Por lo tanto, pierde el hábito de ejercitarse y de esforzarse y al fin resulta tan estúpido e ignorante como pueda serlo un ser humano. La torpeza en su mente lo convierte no sólo en incapaz de participar de una conversación racional sino de concebir inclusive cualquier noble, generoso o tierno sentimiento, o de formar un juicio correcto respecto de su vida privada o las cosas cotidianas. Por supuesto, mucho menos podrá juzgar acerca de los intereses generales de su

país. A menos que se realice un enorme esfuerzo para cambiarlo, inclusive llegará a ser incapaz de defender a su país en guerra. La uniformidad y monotonía de su ocupación en la vida termina por corromper el coraje de su mente y le hace ver con horror cualquier opción aventurada, como por ejemplo la vida del soldado. Corrompe incluso la actividad de su cuerpo y lo convierte en incapaz de ejercitar su vigor y su perseverancia para cualquier otro empleo que no sea aquel para el que fue preparado. De tal manera, su capacidad para ese particular trabajo que realiza ha sido adquirida a expensas de sus virtudes morales, intelectuales, y marciales. Sin embargo, en cualquier sociedad civilizada y progresista, ésta es la situación en que la parte laboriosa de la población ha de caer a menos que el gobierno realice un inmenso esfuerzo para impedirlo". Smith sigue examinando el tema y agrega. "...la educación del pueblo común requiere en una sociedad comercial la atención del Estado mucho más que la educación de la gente de rango y fortuna. La gente de rango y fortuna tiene dieciocho o diecinueve años, antes de entrar en el negocio particular, profesión o trabajo a través del cual piensa distinguirse en el mundo. Por lo tanto tiene todos los elementos para adquirir o prepararse para adquirir una vida plena. El Estado tiene que hacer en cambio un esfuerzo enorme para difundir entre la población común escuelas y actividades que lleven por lo menos a conocimientos de lectura, escritura y aritmética, estableciendo colegios en todas las parroquias". Por otra parte, la gente de rango y fortuna puede pagar profesores y escuelas particulares en un sistema de libre mercado; algo inalcanzable para la gente del común.

¡Qué interesante es advertir cómo un hombre al cual se lo identifica con una fe ciega en "la mano invisible" se da perfectamente cuenta de lo que está pasando! Se da cuenta —en pleno siglo XVIII— que el trabajador va a recibir un fortísimo impacto, que de alguna manera, por exigirse la división del trabajo, va a "alienarse" como di-

ría Marx. Para combatir esa alienación, el único remedio es la educación. Esto es típico de la tradición liberal. Si bien Smith aspira a una meta donde este problema no exista, cuando encuentra al problema lo enfrenta. En verdad, Marx tenía razón cuando pensó que las contradicciones intrínsecas del capitalismo podrían desembocar en la catástrofe de la sociedad industrial. Lo que no pensó fue que la gente como Smith o John Stuart Mill iba a idear soluciones concretas y "heterodoxas" a los problemas que se encontraran en el camino sin abandonar por eso el modelo global. Marx pensó que un sistema que produce malas consecuencias es malo, que debe ser sustituido. Un liberal dogmático le respondería: "El sistema es perfecto, por lo tanto niego las consecuencias negativas". Smith, en cambio, admite que hay consecuencias negativas parciales en un sistema globalmente positivo, que pueden ser revertidas con soluciones concretas, también parciales.

Los casos que hemos analizado muestran en Smith cierta inclinación por la "función subsidiaria del Estado" que popularizaría la doctrina social de los pontífices. Cuando la Iglesia ha afirmado el principio de subsidiariedad, algunos lo han interpretado como un prólogo del estatismo. Esta es una forma de entender el principio. La otra forma, liberal, consiste en sostener que sólo cuando se observa en la sociedad una falla gravísima que no puede ser corregida sino por el Estado, hay que recurrir a él. Son dos formas de entender el principio. A esta interpretación del liberalismo no dogmático, la interpretación estatista opone la idea de que determinada actividad —por ejemplo, fabricar acero— "debe" desarrollarse aunque el mercado no la impulse y, en tal caso, recurre al Estado. Una interpretación tan amplia "llama" inevitablemente al Estado a un primer plano.

El Estado que va surgiendo de Smith es, de todos modos, importante. Vuelven a presentarse estos conceptos en torno del tema de la ciudad. Smith trata de resolver el problema del pobre. Ya vimos que lo peor de la pobreza

no es la escasez de medios materiales sino la irrelevancia de la vida: que la vida no tenga repercusión. Si uno "no existe" socialmente, el milagro de la simpatía no se puede producir. Entonces, escribe Smith, "el hombre de humilde condición no es —por supuesto— miembro distinguido de la sociedad. Sin embargo, mientras permanece en una aldea, su conducta puede ser atendida y él mismo tiene que atenderla por consideración a los demás. En esta situación tiene, como el noble y el distinguido, algo que ganar y algo que perder en el campo social. Pero, apenas sale de la pequeña aldea y va para la gran ciudad, se hunde en la oscuridad. Su conducta nadie la observa, nadie la atiende y por lo tanto es muy fácil que hasta él se olvide de sí mismo. Que se abandone a toda clase de actividades bajas y viciosas". ¡Otra vez la alienación! "El primero de los remedios que debería procurar el Estado es el estudio de la ciencia y la filosofía, que debería ser universal. Pero no mediante salarios a maestros, para convertirlos en negligentes, sino instituyendo cierta clase de prueba o examen, de manera que cualquier persona para ejercer un oficio deba dar una prueba de capacidad. El segundo de los remedios es la alegría de las celebraciones públicas. El Estado, estimulando a través de una completa libertad todo aquello que sin escándalo e indecencia divierta al pueblo como la poesía, la pintura, la música y la danza, o a través de todo tipo de representaciones dramáticas o exhibiciones, podría fácilmente disipar la melancolía y el mal humor que son casi siempre el alimento de las supersticiones y de los desvaríos populares."

El Estado vela por lo que está pasando y tiene que entrar y salir en situaciones límites. Smith tiene algunas ideas osadas como esta del "examen previo" o la del "salario máximo" para evitar el exceso de trabajo ("overwork"), ya comentada.

Lo que interesa marcar es que el Estado que Smith imagina no es mínimo, ni irrazonablemente grande. El principio sería: el Estado mínimo es el ideal, pero hay

que estar dispuestos a permitir un Estado mayor que el mínimo cuando graves circunstancias lo aconsejen. El Estado es un mal menor; cuando un grave problema no puede ser corregido por la sociedad, el Estado debe actuar.

Smith dedica un largo capítulo a las religiones. Critica a todas, salvo la presbiteriana que representa la religión democrática donde cada comunidad elige a un pastor, por encima del cual no hay obispo. Elogia además el presbiterianismo porque allí se ejercita la competencia.

Las comunicaciones y transportes son promovidos por el Estado. Al Estado le importa porque así amplía el mercado. Lo cual no significa administrar directamente los caminos o los barcos, sino ocuparse de que se multipliquen. También el Estado se ocupa de la administración de justicia. Tiene un rol enorme en materia de educación, y un rol en defensa, sobre todo si el Estado es rico y extenso. He aquí, entonces, un Estado considerable. A mí me da la impresión de que el centro de todo es la educación: a ese individuo al que le van a dar total libertad, liberales como Smith lo imaginan de cierta manera. Tengo la sensación de que el "public school" (lo cual quiere decir escuela "privada") está detrás de todo esto. Smith teme que el sistema de educación no llegue a brindar ciudadanos aptos. La premisa básica de todo el sistema social es la existencia de individuos que han logrado un desarrollo mínimo a raíz de la educación. Cuando dicen "individuos", liberales como Smith están diciendo "seres humanos que se han vuelto responsables a través de la educación". Esta es su premisa para construir, a partir de ella, el edificio de la libertad.

Smith y el "depósito liberal"

Quiero señalar ahora cuál ha sido el aporte de Smith a ese "depósito liberal" del cual ya habíamos hablado al

estudiar a John Locke. En Adam Smith, los puntos más importantes son:

1. La idea de que hay un orden natural en el Universo. La "teología natural" que impregna su *Teoría de los sentimientos morales* fue capital para el desarrollo del liberalismo. El deísmo de Smith no impide ser "teísta", pero no obliga a serlo. La idea de un orden natural implica que ni podemos organizarnos de cualquier manera ni el Estado puede hacer cualquier cosa, sino que hay que ajustarse a ciertas leyes dictadas por el Director del Universo. Y aun cuando, más adelante, se diluya hasta la idea de Dios, subsistirá la convicción de que hay una realidad cuyas leyes el voluntarismo del Estado no puede violar.

Ni ateísmo militante ni obligatorio teísmo. Santo Tomás de Aquino pensaba que existen cuatro tipos de leyes: la ley "eterna" o plan misterioso de Dios; la ley "divina", aquella parte de la ley eterna revelada en la Biblia; la ley "natural", que es la que Dios inscribió en nuestra razón y la ley "positiva" o "puesta" ("positam") por el Estado. El liberalismo empieza en cambio por la ley natural, aunque se puede ser liberal y creer "además" en las leyes "eterna" y "divina". Así se abre espacio al pluralismo: si creo en ciertos principios naturales, no importa cómo llegué a creer en ellos. El presupuesto común a todo liberal es que hay un orden natural y ciertos derechos del hombre que no deben ser ignorados ni violados.

2. El análisis de las virtudes que ensaya Adam Smith forma parte del patrimonio liberal. La benevolencia es la máxima virtud, pero es el adorno del edificio. La que no puede dejar de existir es la justicia, entendida como justicia "conmutativa", es decir que yo no te haga daño y que no viole tus derechos. No es justicia, por ejemplo, que haya que hacer el Programa Alimentario Nacional, eso sería benevolencia. Estoy obligado "moralmente", pero no "jurídicamente", a hacer el bien. Mi única obligación jurídica

es no hacer el mal. Escribe Smith que una sociedad donde no se hiciera el mal podría funcionar aunque no fuera la mejor. Esto significa que se admiten dos niveles morales: uno mínimo, jurídicamente exigible, y otro superior, no exigible pero deseable. Las reglas y leyes del Estado se concentran en el primer nivel porque se dirigen a esos seres imperfectos que forman la sociedad real. En la doctrina social de la Iglesia se busca que la benevolencia prevalezca en la sociedad a través del sistema político ("función social de la propiedad"; "justicia distributiva"), sin lo cual ésta es injusta. Desde la óptica de Smith, esto es confundir benevolencia con justicia. Esta es el cimiento del edificio; aquélla su remate y ornamento.

3. La moderación del amor a sí mismo. No hay una exaltación del amor al prójimo. La condición de la sociabilidad es que nos amemos un poco menos a nosotros mismos. La persona educada no se considera el eje del universo. Decía Ortega que el "guarango" es aquel que "anticipa su triunfo". Lo contrario es la persona educada, ubicada. No somos tan importantes; mi "yo" no es todo. Así se logra la armonía social por el camino inverso a la exaltación de la caridad. Esto es característico del liberalismo: tienes derechos, tienes posibilidades, pero ellos son limitados, simplemente humanos y deben dimensionarse. La *Teoría de los sentimientos morales* es un tratado de educación, de autocontrol. Casi una sublimación de la cortesía y las buenas maneras.

4. La inclinación por el pobre. Recordemos cuando Smith afirma que el hombre modesto sólo puede triunfar con sus virtudes. La benevolencia, en la medida en que impere en una sociedad sin desarrollo, está tapando o manteniendo una situación donde el pobre sigue dependiendo del comportamiento de los ricos. Es para el pobre, precisamente, que debe haber una sociedad que se desarrolle y crezca. Allí la benevolencia pasa a ser sólo un comple-

mento virtuoso en campos a los que no llega el desarrollo económico. Lo cual quiere decir que la benevolencia no puede sustituir al desarrollo. Lo completa, pues aun en situaciones de gran desarrollo siempre habrá algún enfermo, algún hombre en crisis, algún desvalido. Pero si no hay desarrollo, la benevolencia pasa a ser el centro del sistema manteniendo una situación de desigualdad profunda. La inclinación de Adam Smith por el pobre es para que el pobre trabaje, crezca y progrese en la medida de su mérito, para que deje de ser pobre. Nada va a ser regalado, pero todo va a ser posible. Finalmente no habrá pobres, con lo cual la benevolencia se desplazará a situaciones periféricas como las fundaciones para la promoción de las artes.

5. La distinción entre "lo que yo quiero" y "lo que ocurre". Smith reconoce la importancia de lo que ocurre. El mundo tiene que realizarse a través de acciones, no de intenciones. La pura intención moral se agotaría en una visión estática. Lo práctico importa. Hay dos mundos: el platónico de las intenciones y el real, el que vamos creando efectivamente. En nuestra cultura latina hay una sobredimensión de las intenciones, de las definiciones. Entre nosotros la gente se define, por ejemplo, contra la pobreza. Pero, ¿qué hemos "hecho" contra la pobreza? ¿Hemos crecido, hemos creado puestos de trabajo? Entre la idea y las realizaciones, Smith y el liberalismo optan por las realizaciones. Prefieren un mundo imperfecto pero progresivamente mejor, al mundo perfecto de las intenciones que reside en el horizonte, que nunca se realiza.

6. En el pensamiento tradicional, tan influido por Platón, hay dos niveles de comportamiento: óptimo o pésimo. O yo realizo la ciudad ideal o caigo en la ciudad corrupta. Según el platónico San Agustín, la Iglesia era la ciudad de Dios y el Imperio Romano la ciudad de los hombres dominada por el Demonio. Cuando la Iglesia convirtió al Im-

perio Romano, lo subsumió. No hay entonces verdadera ciudad de los hombres: o es del Demonio o es de Dios. Hay un maniqueísmo implícito en todo esto. En cambio, los liberales admiten la existencia de un nivel intermedio donde efectivamente ocurre la vida humana. No renuncian al nivel ideal del sabio, el santo, el héroe. El estadio superior no es negado. El estadio inferior es el del delincuente. El delito es aquella mínima porción de pecados que el Estado castiga porque son peligrosos para la convivencia social. La gama del pecado es infinitamente más amplia que eso, pero queda en el fuero interno de los hombres. Entonces, así como en la tradición platónica están los niveles óptimo y pésimo, a partir de Smith hay el óptimo al cual negan pocos, el común o normal donde está la inmensa mayoría de las personas y el pésimo de pocos inadaptados. Hay minorías arriba y abajo, y una multitud en el medio para la cual hay que legislar. Cuando el liberalismo dice "dejar hacer, dejar pasar", no es porque crea que la sociedad real es moralmente inobjetable, sino porque ésa es la manera de que ella funcione eficazmente con la imperfección que corresponde al segundo nivel. "Haced viable el segundo nivel": ésta es la clave del pensamiento liberal. Pero se han tergiversado las imágenes y se olvida que el liberalismo, sobre todo Smith, anhela ante todo el primer nivel. Se tiende a creer que el liberalismo sublima el segundo nivel, convirtiéndolo en el ideal. Lo que hace es "expediency", un "expediente", porque la mayoría de la gente funciona efectivamente en el segundo nivel. Pero nunca dejará de soñar en una sociedad que esté más allá de la justicia, en una sociedad impregnada por la simpatía, el autocontrol, la benevolencia.

7. Hay en Smith una visión positiva de la vida. Esta actitud es fundamental en toda la tradición liberal. Este mundo no es un valle de lágrimas que hay que atravesar, ganando méritos para el verdadero, que es el otro. Este mundo tiene

valor, aun cuando se crea que también es una plataforma para el otro.

Hay dos clases de cultura política: una, de la queja; la otra, de la gratitud. En Estados Unidos, el día más importante es el Día de Acción de Gracias. Nosotros somos quejosos —el tango— aunque nos vaya bien. Si yo he sido educado en una cultura que instala una dicotomía platónica de la realidad —lo óptimo o lo pésimo—, genero expectativas que tarde o temprano desembocan en el desencanto. Eso aparece en muchos autores latinos, que son idealistas desilusionados. La cultura de la gratitud se basa en cambio en el limitado amor de sí mismo, en esa "ubicación" en la vida real de la que habla Smith, que me lleva hasta aceptar los "paroxismos de dolor". Tal vez porque los primeros padres de la tradición liberal son los estoicos y los epicúreos y no Platón. Epicuro decía que siempre, aun en medio de la agonía, es posible practicar un balance positivo de la vida. Epitecto sostenía que si eliges seguir viviendo es porque no te va tan mal. Epicuro, por la vía del placer, llega al mismo ideal superior de vida que Epitecto. Hay una manera optimista de mirar la vida. Nozick dice en sus *Explicaciones filosóficas* que, mientras "explicar" es describir una situación, "entenderla" es advertir sus posibilidades. El quejoso explica. El optimista entiende. La cultura liberal se caracteriza por entender que toda situación admite una mejora. La persona educada con modelos platónicos vive de tal manera que el modelo es un principio, una premisa de su acción. Cuando actúa y falla, se queda sin premisa y debe volver hacia atrás, al punto de partida. Smith, en cambio, piensa el modelo como algo remoto al cual hay que tender. Si a la gente se la deja en libertad, su tendencia va a ser hacia el progreso. No afirma el ideal como una premisa absoluta sino como lo que atrae, como el impulso hacia algo; como soy imperfecto, a veces ayudo a ese impulso y otras veces lo ignoro. He aquí lo que llamamos "pragmatismo": cierta distancia entre la teoría y la práctica. La práctica, iluminada por la

teoría, se mueve pese a ello con cierta autonomía. Así, la teoría no es conmovida por una práctica no del todo ortodoxa. El liberalismo tiene una meta, no una premisa liberal. Sus premisas son prácticas. Hay un pequeño mundo que, si respetamos, puede mejorar. Esto es claro en Smith cuando dice que el gran mundo es para el Director del Universo, mientras nosotros apenas si hemos de ocuparnos de las cosas circundantes que podemos modificar. Pretender que todo derive de un modelo universal es caer en la trampa del "espíritu de sistema"; es pretender el punto de vista de Dios.

8. El liberalismo se sitúa entre dos extremos doctrinarios: ni Platón, ni Hobbes. Al igual que Maquiavelo, Hobbes es un Platón desencantado; porque fue a buscar el mundo de las ideas y no lo encontró, piensa que todo es horror. La crítica a Mandeville es muy importante porque en ella niega Smith la imagen que habitualmente se tiene del liberalismo: que los individuos, siendo corrompidos y ambiciosos, logran pese a ello un resultado socialmente positivo a través de la libertad. Smith lo refuta. No es así: el hombre tiende a ser bueno, razonable, noble. Esto marca la diferencia: de este lado los estoicos y epicúreos, del otro Hobbes y Mandeville. O mejor aún: el cinismo de Mandeville de un lado, el idealismo platónico del otro y en el medio una filosofía moral moderada, realista: el liberalismo. Como se demuestra en la secuencia de los escritos de Smith, el liberalismo empieza por la moral. Por eso el Kant que interesa a los liberales no es tanto el Kant teórico cuanto el Kant moralista. No tanto la *Crítica de la razón pura* cuanto la *Crítica de la razón práctica*.

9. El liberalismo estima el valor de la utilidad. Smith, en la última edición de la *Teoría de los sentimientos morales*, critica a su amigo Hume y a Bentham, quien ya ha empezado a escribir. La idea del utilitarismo es que siempre es posible

buscar un "balance neto de felicidad" (más placeres que dolores). Cada persona, cada grupo, busca su balance neto de felicidad. Esto se puede interpretar de dos maneras:

- a) como lo hace von Mises, sólo a escala individual, ya que la pretensión de buscar un balance neto "global" (vana, porque los criterios individuales de felicidad son incomparables entre sí) llevaría al colectivismo;
- b) como lo hace Bentham, que busca la felicidad "del mayor número" (Bentham es un demócrata rousseauniano). Según von Mises, en el intercambio de mi dinero por tu auto yo seré un poco más feliz porque tengo tu auto y él me hace más feliz que el dinero, y tú viceversa. Cada uno va buscando "su" balance neto de felicidad, sin que las felicidades individuales sean comparables o sumables en el seno de la sociedad. Aquí se propone algo muy práctico y concreto, pero no materialista, como a veces se creyó: es la felicidad como cada uno la entiende. La felicidad para San Francisco de Asís no es la misma que la de un oficinista, pero ambas son legítimas. Por lo visto, en los pensadores liberales, la utilidad importa. El efecto práctico de las cosas, la satisfacción concreta del consumo, se vincula con la felicidad que se encuentra en el segundo nivel moral. Esto no quiere decir que todo el liberalismo, al que siempre le importa la "utilidad" —lo que lleva a la felicidad— sea "utilitarista". Locke critica el utilitarismo porque la utilidad no puede ser elevada a la categoría de "principio". Smith también lo critica, pero asimila la utilidad a la belleza. Que las cosas encajen, que sean adecuadas, las hace bellas. Lo que es funcional adquiere, por serlo, cierta belleza.

10. Otro tema fundamental es la concepción de la justicia. Generalmente se reconocen dos tipos de justicia, conmutativa y distributiva. En la tradición del socialcristianismo

prevalece la justicia distributiva: juzgo a esta sociedad desde cierto esquema ideal de distribución que me planteo, y desde esa óptica veo si la distribución es adecuada. Si es inadecuada, es injusta. La justicia conmutativa, en cambio, rige los intercambios. Consiste en que tú me des aquello que yo espero de ti a cambio de aquello que tú esperas de mí. Que el intercambio sea auténtico, que no implique engaño. Si yo te vendí un autó con fallas ocultas, o si te hice daño, esto es "conmutativamente" injusto. Nozick será riguroso en la opción liberal por la justicia conmutativa y contra la distributiva: dirá que la "redistribución" de la que tanto se habla en las democracias sociales es un concepto falso porque nunca ha habido, previamente, "distribución". Lo que yo gané con mi trabajo honrado es mío. Nadie me lo dio. ¿Cómo se va a redistribuir entonces lo que no se distribuyó? Eso que se pretende hacer, que es pura distribución y no redistribución, no pertenece a la tradición liberal, salvo algunos atisbos aislados como los impuestos preferenciales en Smith. Pero aun en el tema de los impuestos el objetivo es que circulen los bienes, que sean baratos, y no la justicia distributiva. Cuanto más bienes puedan circular, más se especializa la gente y más crece la sociedad. El comercio es el punto de partida del progreso y no la industria, que es un producto del comercio. Es porque hay comercio que tú te especializas y en vez de fabricar una silla para ti fabricas cinco mil sillas para personas que están a miles de kilómetros. Por eso al fin puedes diseñar una máquina, cuando los movimientos de tus obreros se han convertido en tan simples por la hiperespecialización que los puede sustituir una máquina.

11. En Smith emerge claramente el tema de la competencia. La competencia ha de ser entendida, en el fondo, como cooperación. Porque alguien, al competir con otro, le hace el enorme servicio de obligarlo al esfuerzo, a la búsqueda de sus propios límites. Lo lleva a su propia supera-

ción, con lo cual le presta un servicio. En una sociedad competitiva, todos nos estimulamos recíprocamente. Si no existiera mi competidor yo no estaría forzado a rendir mi máximo, a desarrollarme plenamente como persona. Este principio lo lleva Smith a todos los planos, incluso a las religiones cuando sostiene que no debe haber religión oficial. Stuart Mill dirá que es beneficioso que circulen aun las ideas más perversas y absurdas porque así obligan a las ideas verdaderas a salir en competencia

12. El liberalismo ha descubierto la clave del progreso. En *La riqueza de las naciones* Smith se pregunta: ¿qué está pasando que las naciones se están enriqueciendo? Es un fenómeno absolutamente nuevo en la historia. En el liberalismo hay la comprensión de por qué está ocurriendo esa revolución que es el progreso económico-social. La fórmula es una mezcla de seguridad jurídica, libre comercio y competencia. El progreso es una regla de juego estable que instauro y regula la competencia. De pronto, los individuos empiezan a "florecer", a ser cada uno la flor especial y única que estaba llamado a ser en el mundo. En ese marco, solamente, puede cada persona dar lo mejor de sí. Esta es la fórmula del progreso. Sobre este sistema puede haber correcciones marginales o secundarias, pero pretender sustituirlo es ilusorio: el subdesarrollo no es una situación sino un error. La idea de que el subdesarrollo es una "edad" como la adolescencia es falsa: la India es viejísima y está subdesarrollada; Australia es joven y tiene un alto grado de desarrollo. Viejos o nuevos, los países subdesarrollados son los que no aceptan la fórmula del progreso. Viejos o nuevos, los países desarrollados la han aceptado.

13. Otro tema profundo y discutible aun entre los liberales es si se quiere la libertad porque trae el progreso o se la quiere por ella misma. Este es un tema complejo. En algunos pensadores como Alberdi, Smith, von Mises y Ha-

yek, a la libertad se la quiere a sabiendas de la prosperidad que nos traerá. Nozick critica esta actitud insinuando que permite una suerte de oportunismo de la libertad. Es que deberíamos querer la libertad aunque "no" nos trajera progreso. La libertad es un principio absoluto, no un simple "método" para el progreso. No obstante, éste es un dilema puramente teórico ya que libertad "siempre" trae progreso y, en la práctica, ambos son inseparables. ¿Cuáles son las naciones ricas?, se pregunta Alberdi. Las naciones libres. ¿Y cuáles las libres? Las ricas, responde otra vez.

14. Smith está empeñado en promover el comercio. Esta es la clave económica de su obra. Cuanto más amplio sea el circuito comercial, habrá más especialización y más progreso. Si cada uno se dedica a una tarea especial, cada uno se va a desarrollar entonces en lo que hace mejor. En segundo lugar, va a tener todo su tiempo para dedicarse nada más que a eso. Pero, ¿cómo se promueve el comercio internacional? Dice Smith: "Ciertas instituciones particulares son necesarias para facilitar el desarrollo de las diversas ramas del comercio. Así como el comercio con las naciones civilizadas requiere embajadores, el comercio con las naciones bárbaras requiere fortalezas".

He aquí una fuerte tradición liberal que se ha ido abandonando de a poco. Si uno lee a Nozick, o si examina la campaña en favor de los derechos humanos, advierte que hay ahora una cierta universalidad en el pensamiento liberal: que la libertad es para "todos" a lo largo del planeta. Pero la realidad es que en los primeros liberales, la libertad es sólo para las naciones civilizadas. Lo cual pone de relieve una división del mundo —manifiesta o latente— entre griegos y bárbaros. Esta es una contradicción del pensamiento liberal. ¿Cómo se puede considerar al individuo sujeto de libertades sólo si está dentro de mis fronteras? Así lo sugirió Raymond Aron en su libro sobre *La república imperial*. Una autocracia como la Unión Soviética no respeta a los seres humanos ni dentro ni fuera de

sus fronteras. Pero a la inversa que la autocracia imperial, la república imperial, ya sea Roma o Estados Unidos, tiene "ciudadanos" dentro y "súbditos", extranjeros o enemigos fuera: ¿cómo conciliarlo con el culto a la libertad?

15. Hay en el liberalismo un "patriotismo republicano". Para la tradición latina, patria significa "tierra" —tierra donde está la tumba de los "padres" (padres); camposantos—, sin que importe si sobre la tierra rige una tiranía o una democracia. La relación con la patria es emocional, telúrica. En cambio, la patria del liberalismo no es la tierra sino una asociación de hombres libres que se han organizado sobre la tierra. La patria es la república. Por eso los anglosajones dicen pelear, cuando lo hacen (contra Hitler o en Malvinas) por la libertad más que por la tierra. El supremo valor no es el espacio sino una sociedad de hombres organizados con vistas a la libertad. El verdadero liberal ama una forma de vida, y si ella no se da en su tierra combate contra el régimen que la bloquea. Un alemán en la Segunda Guerra, si era plenamente liberal, ¿habría luchado por Hitler? ¿Qué es entonces la patria? ¿El lugar en donde nací o el contrato que me liga a otros hombres libres? Patria, para los liberales, no es simplemente una complicidad genética a través del tiempo —la nación—. Europa ha acuñado la idea de nación (que viene de "nacer"). Para otros, lo que cuenta son los principios institucionales en cuyo marco vivimos, hayamos nacido en el espacio donde ellos prevalecen o no. Tal es el caso en Estados Unidos: el amor a la patria como tierra o como nación y el amor a la república como ámbito de la libertad no entran en conflicto. Ambos amores se complementan y fusionan, sin que se produzca el desgarramiento que aquejaba el alma del alemán libre en tiempos de Hitler y tantas otras almas, en otros tiempos o lugares!

III. EL FEDERALISTA

En 1776, cuando Estados Unidos se dio la independencia, cada estado mantuvo su individualidad. La Confederación de 1776 no se vinculaba directamente con los ciudadanos sino a través de los estados que la componían. La reforma constitucional de 1787, que harían pasar a Estados Unidos de la “confederación” al estado Federal, debía ser confirmada por una mayoría de estados. En el estado de Nueva York comenzó a aparecer entonces una serie de artículos periodísticos, firmados por un tal *Publius* (que eran en realidad, tres autores: Alexander Hamilton, James Madison y John Jay), a favor de la reforma. Con estos ochenta y cinco artículos se formaría *El Federalista*. No es un libro que haya sido escrito “antes” de la Constitución para proyectarla, como *Las Bases...* de Alberdi, sino “después” de sancionada, para justificarla.

Lo primero que sorprende, cuando uno lee esta obra, es lo que en ella falta; el hecho de que no trate ciertos temas. El tratamiento sistemático de los derechos y garantías de la libertad, de la dignidad humana, casi se omite. El centro de la discusión es la organización “federal” en la cual el ciudadano está vinculado directamente al Estado nacional mientras los estados locales pasan a ser provincias, aunque con amplia autonomía. Más aun: la Constitución norteamericana de 1787 no contenía una declaración de derechos y garantías como la nuestra. Recién en 1791 comienzan a implantarse las primeras reformas que contienen algo parecido a nuestra Declaración de Derechos, aunque no exactamente porque los derechos no están formulados directamente sino bajo la forma de res-

tricciones a los organismos del Estado. No se dice: "los ciudadanos tienen tal o cual derecho" sino "el Congreso no podrá legislar sobre tal o cual tema". Esta omisión de los derechos se parece mucho a la omisión, en Locke, del Poder Judicial que recién aparecería en Montesquieu. Locke no lo menciona porque no concibe siquiera que corra peligro de no funcionar. Cuando un principio funciona en la práctica, no se hace teoría sobre él, simplemente se lo deja ser. Los pensadores de *El Federalista* son antes estadistas que filósofos. Los tres quieren poner en práctica principios que ya nadie discute. He aquí otra consecuencia del hecho de que cada pensador liberal presume adquiridos los principios descubiertos por el anterior. En Estados Unidos de 1787, además del pensamiento liberal ya existía una "tradición liberal". Ya había Constituciones en el nivel de los estados, y los derechos y garantías estaban funcionando. De modo que *El Federalista* se limita a sumar y coordinar lo existente para organizar a la nación. En Estados Unidos esta obra fue el remate y consumación de un pensamiento y una tradición efectivamente liberales. Alberdi en sus *Bases*, por lo contrario, se estaba dirigiendo a una sociedad no liberal ante la cual proponía, como puro proyecto, una Constitución liberal. Sus ideas chocaban contra una sociedad colonial, tradicionalmente adversa a las ideas de la libertad y portadora del pensamiento autoritario que ha regido a nuestro país antes de 1853 para volver a regirlo, bajo nuevas formas, a partir de 1930.

Varias veces dicen los autores de *El Federalista* que la gran tarea del legislador es armonizar dos necesidades fundamentales: una, consolidar el Estado; la otra, limitarlo. El arte de legislar en un Estado liberal es conciliar estas dos necesidades opuestas. *Publius* es consciente de que —aunque sea difícil hallarlo— hay un punto medio en el que se obtiene esa conciliación. Hay otra presunción que podría llamarse "social", entendiendo por "sociedad" la suma de las iniciativas espontáneas, mientras el Estado es

“control”, ley, coacción. En estos pensadores hay una clarísima conciencia de que la creatividad es obra de la sociedad. El Estado no crea: estimula, restringe, defiende, pero no crea. Sería como el cráneo que protege al cerebro, pero es éste el que crea. *Publius* tiene en claro que el Estado es el armazón de una sociedad que deberá ser como ella quiera ser y que se ha dado una Constitución para asegurar sus derechos y proteger sus libertades; no un Estado que la sustituya como protagonista.

Publius usa la palabra “conservador” en el sentido de aquel que conserva las instituciones. Pero ese conservador institucional es un revolucionario social. Al conservar las instituciones, permite que la sociedad viva, que se desarrolle y cambie en un marco de seguridad y de confianza. Por ello, la palabra “conservador” puede tener dos acepciones. Una es ésta, que el conservador de las instituciones permite el despliegue de la creatividad social. Ningún país ha cambiado tanto como Estados Unidos en doscientos años, teniendo siempre la misma Constitución y una perfecta continuidad institucional. Esta inmovilidad fue revolucionaria pues permitió que las ideas, el criticismo, las innovaciones, florecieran. La otra acepción es la del conservador “social”, que no quiere que la sociedad cambie. Hay muchas revoluciones que son inmovilizadoras porque al ver que la sociedad se está dinamizando cambian el marco jurídico para estancarla, para bloquear sus impulsos de renovación. Esta Argentina fecunda en alteraciones constitucionales a partir de 1930, ¿cuánto ha cambiado, cuánto ha progresado verdaderamente desde entonces?

Publius sólo pide al Estado que “esté”, que se mantenga casi sin cambios. Es dentro de él que se desplegará el dinamismo. Si un Estado hoy está y mañana no está parece dinámico, pero en el fondo es reaccionario. Como el Gatopardo, cambia para impedir el cambio.

El federalismo acentúa el control del poder, dividiéndolo aun más. En un Estado unitario como Inglaterra los poderes se dividen sólo en el plano nacional. Pero un es-

tado federal se divide además entre el orden nacional y los órdenes locales. Por otra parte en Europa, en la tradición parlamentaria, el poder político tiene una sola fuente electoral: se vota por el Parlamento y éste elige al gabinete. En América, del pueblo salen “simultáneamente” el Congreso y el presidente. De manera que el poder se divide en su propia fuente electoral entre el Ejecutivo y el Legislativo. Admite dos legitimidades distintas porque ambos poderes pueden decir que provienen del pueblo. Ninguno debe al otro su legitimidad. De modo que hay en América una doble acentuación de la división europea de poderes; por el presidencialismo y por el régimen federal. Esto permite algo que Tocqueville observó en América, reconciliándola con la variante rousseauiana. Rousseau imaginó democracias directas en donde la mayoría decide y la minoría se pliega. Pero estaba pensando en las ciudades suizas o en la Polis griega, en donde el pluralismo es limitado por el reducido número de los que participan en ellas. Estados Unidos trató de lograr la democracia en las municipalidades, en pequeñas comunidades con democracia directa o semidirecta y, además, la coordinación federal entre todas ellas. La democracia, en realidad, no debería ocurrir entre nosotros sino en el nivel de ciudades como Azul o Bolívar, por ejemplo. Esa es la democracia porque allí están los vecinos. El federalismo, a su vez, asegura una conexión entre las ciudades. Algo así como una federación de pequeñas unidades. Esta es la idea norteamericana de la democracia. Por eso, el presidente es elegido por un colegio de electores, para que nadie pueda decir “el pueblo soy yo”. Allí no existe “el pueblo”; existen “pueblecitos”, unidades cuyos miembros se conocen entre sí. Pueblecitos cuya vinculación a través de la federación asegura la república. Esta idea está claramente expresada en *El Federalista*.

Se advierte —aunque, de acuerdo con lo que era usual en la época, no haya citas— que hubo dos influencias dominantes sobre *Publius*: el Reino Unido, como sistema, y

Montesquieu, el gran teorizador francés del Reino Unido, como pensador. Cada vez que los norteamericanos se apartan del modelo inglés, *Publius* invoca a Montesquieu para justificarlo.

El Federalista nos deja otra conclusión: hubo una gran intuición política e institucional en la raíz del desarrollo económico norteamericano. Los pueblos anglosajones no han sido talentosos únicamente por su sentido económico. Su mayor talento ha sido crear instituciones que aseguraron el clima político para que el sector privado comerciara e hiciera el desarrollo económico. Así ocurrió en Estados Unidos en 1787. Así había ocurrido en Inglaterra, que hizo su revolución en 1688, adelantándose un siglo al resto de Europa en el diseño de instituciones políticas modernas, proclives al desarrollo. Y esto creó el marco, el Estado, para que comerciantes a lo mejor menos capaces que los florentinos o los genoveses difundieran la riqueza económica. Al talento político se agregaría casi naturalmente el talento comercial. Entre nosotros, cuando hubo desarrollo económico, pasó lo mismo: primero fue la Constitución y la organización política (que recién se consolidó en 1880), y sólo después pudo desplegarse el formidable progreso económico de 1880-1930.

En Hamilton, Madison y Jay hay una gran preocupación por el tema militar. Llegan a la conclusión de que son preferibles los ejércitos profesionales y no los de conscripción permanente —ya vimos que Smith piensa lo mismo—. Son conscientes de que un ejército de tierra permanente constituye un peligro para la república. Cuando Roma necesitó tener un gran ejército permanente, se acabó la República Romana.

La tradición continental europea, que ha requerido ejércitos muy grandes, ha sido débil en materia institucional. En América latina, la Argentina, Brasil y los países con ejércitos territoriales grandes han sido los países con mayor debilidad institucional. Si se observa la historia de los norteamericanos, los momentos en que tuvieron gran-

des ejércitos territoriales fueron momentos institucionalmente difíciles —Truman y MacArthur; Vietnam y Nixon—. Ellos son muy conscientes de que “militarización” implica “debilidad institucional”. Tienen una marina fuerte y un ejército profesional de cuadros, que se llena de soldados sólo cuando hay guerra. Los países anglosajones son insulares; los protegen la marina y el mar. Pero la marina, que vive puertas afuera, no participa con igual intensidad que el ejército de la política doméstica.

El Federalista muestra originalidad aliada con la ortodoxia. Estados Unidos, de un lado, es ortodoxamente liberal. Hereda una tradición europea, la reconoce y la acepta. Pero agrega nuevos elementos: el federalismo, el presidencialismo... Demuestra una originalidad que en realidad consiste en saber recrear las condiciones de la ortodoxia en un medio distinto. He aquí un punto medio entre la creación de la nada y la mera imitación. Así, por ejemplo, hay un artículo de Hamilton en que se opone a las declaraciones de derechos. Señala en este sentido que históricamente las declaraciones de derechos han surgido de peticiones del pueblo al rey. Han sido derechos “arrancados” al monarca por sus súbditos. En una república democrática, sostiene, no tienen sentido estas declaraciones pues son los mismos ciudadanos quienes crean la república. No hay un rey, un poder al que se hayan arrancado concesiones. Entonces, la Constitución nada tiene que decir sobre nuestros derechos, que son eso: “nuestros”. Hamilton sospechó que definir los derechos es limitarlos. Definir es amojonar, poner límites. Si yo defino un derecho, la definición lo limita. Por eso cuanto más leyes hay que “reglamenten su ejercicio”, menos derechos tenemos. Pero Hamilton decía esto en una sociedad donde los derechos ya tenían vigencia. En cambio Alberdi define los derechos agresivamente, contra una sociedad que no los reconoce. Los derechos, de alguna manera, son impuestos en las *Bases...* a una tradición adversa.

Es interesante advertir cómo la misma institución,

cuando entra en un lecho cultural diferente, produce efectos opuestos a su intención primera. Tomemos el caso de la presidencia, por ejemplo. Hamilton le atribuye muchos poderes, pero en un país como el suyo, en donde los poderes nacionales y federales están tan divididos, con tantos grupos de presión dentro de la sociedad, hay que fortalecer al presidente para que salve la unidad. La presidencia es un “tapón” que evita la disgregación. Al instituírsela, empero, se corre el riesgo de que aumente su poder. La sociedad está prevenida contra la posibilidad de ese aumento: cuando un presidente toma un estilo arrogante “imperial” —Nixon, por ejemplo— entonces lo anula. Nunca hubo un presidente por más de dos períodos, excepto Roosevelt que obtuvo tres. Cuando murió Roosevelt, inmediatamente se impuso una enmienda constitucional que prohibió más de dos períodos. De la misma manera, los ingleses derrotaron a Churchill al día siguiente de la victoria en la Segunda Guerra Mundial. Aunque a veces los necesiten, los anglosajones no quieren caudillos.

~~En cambio,~~ nuestro presidente “sucede al virrey”, como decía Alberdi. Bolívar decía: “Tenemos que instituir reyes con el nombre de presidentes”. Y agregaba: “El drama de Hispanoamérica es que nuestras naciones requieren repúblicas para las cuales no están preparadas”. Por eso nuestros presidentes son monarcas republicanos. Por eso aquí no cae un presidente cuando es fuerte sino cuando es débil, cuando no atrae, cuando no ocupa el escenario. Las descripciones constitucionales son idénticas, en Washington y en Buenos Aires, pero los resultados políticos son opuestos. Aunque a veces no los necesitemos, nosotros queremos caudillos. Es que nuestro temor ancestral no es la opresión; es la anarquía, que es lo que hemos conocido por más tiempo. Todos los países latinoamericanos retienen en la memoria de sus viejos el recuerdo de alguna anarquía. El hispanoamericano teme a la anarquía porque es peor que la tiranía, porque en ella todos son tiranos. El hispanoamericano es discípulo de Hobbes aun

sin saberlo. En cambio los anglosajones, más disciplinados, temen la opresión pues no tiene noción de la anarquía. Lucharon contra el absolutismo. Son dos culturas muy distintas y sobre ellas se ha reflejado con opuestas tonalidades la institución presidencial.

Es útil recordar que la Constitución norteamericana y *El Federalista* no atacaron a la esclavitud. Los norteamericanos recién atravesarían la Guerra de Secesión, que terminó con la esclavitud, ochenta años más tarde. Esto se llama “pragmatismo”, que es un método que acepta una distancia relativamente grande entre las ideas y los comportamientos, que admite excepciones sin dudar por ello de los ideales, a diferencia del principismo, al que una sola excepción conmueve. Los norteamericanos pudieron vivir con la dualidad de la esclavitud y la Constitución por ochenta años.

Por otra parte, nunca dejó de haber un fuerte espíritu puritano. Recordemos que en una fecha tan tardía como 1919 los norteamericanos cometieron el exceso moralista de pasar la enmienda constitucional de la Ley Seca, que violaba nada menos que el derecho individual de beber lo que uno quería.

En la historia de las ideas, *El Federalista* cumple un rol menor. Interesa sobre todo por su aporte al constitucionalismo americano, por haber logrado adaptar al Nuevo Mundo los principios de la libertad que habían visto la luz en el Viejo Mundo.

El Federalista y el depósito liberal

Quedan por analizar los aportes de *El Federalista* al depósito de ideas liberales.

1. La idea de los *dos conservatismos* es importante. Hay un conservatismo de las instituciones y de los principios; otro de las estructuras sociales. Son profundamente dife-

rentes. El primero conserva un marco jurídico estable, seguro, duradero, que permite una verdadera revolución dentro de la sociedad a raíz de la libertad que goza la gente. Los países más avanzados económica y socialmente son los más estables en sus instituciones políticas. En cambio, si se quiere conservar la estructura social existente, no se conserva la estructura institucional de la libertad. Ello se logra cambiando constantemente el Estado, con lo cual se asegura el mantenimiento de la situación social.

En nuestro país, para conservar la estructura de la sociedad se cambió al Estado todo el tiempo. En otros países, donde el Estado fue inmutable, la sociedad entró en ebullición. El conservador social trata de mantener enquistadas posiciones de privilegio; para ello altera las normas de continuo. Si el marco jurídico es estable, la revolución se da por dentro: el competitivo gana y el ineficiente cae; hay nuevos ricos y nuevos pobres. Si la estructura social es inmovilista, se cambiarán las reglas toda vez que ellas permitan la revolución de los competitivos.

2. La diferencia entre el liberalismo como tradición concreta y como esquema intelectual. La libertad moderna nació con el protestantismo. También la hubo en el catolicismo, pero fue ahogada por la Contrarreforma. Lo cual significa que la libertad no ha sido anulada por el catolicismo como tal sino por una de sus manifestaciones episódicas: la Contrarreforma. En los países donde ocurrió la Reforma Protestante, se modificó la actitud religiosa del hombre frente al mundo. El hombre reivindicó su independencia en la más íntima de las regiones. Allí se inició una revolución en la cima de lo humano que luego descendería, para hacerse económica y política. Porque ese hombre que tomó la decisión feroz de definir ante sí al Dios de la Biblia, compite gustosamente en cualquier otro ámbito. ¿Cómo el liberalismo pudo ser pese a ello moderado en los países anglosajones? Porque creció gradualmente como una *tradición*. En esos países, ser conserva-

dor significa mantener la tradición liberal. En cambio, entre los latinos ser liberal equivale a ser inmoderado, disconformista, porque hay una incompatibilidad profunda entre el conservador y el liberal. Por eso en los países latinos los liberales llegaron a la exasperación (Robespierre, Moreno); porque actuaban en una cultura adversa a su pensamiento. Entonces el liberal se convertiría en el libre-pensador, en el ateo militante, en el anticlerical; finalmente dejaría de ser liberal al promover la guillotina o los fusilamientos de Cabeza de Tigre. El que mantenía el orden antiguo era en estos casos el conservador. En la otra cultura, el pensamiento y la tradición de la libertad resultaron congruentes. *El Federalista* muestra que en esas sociedades existía un consenso que el legislador se limitó a canalizar.

3. *El Federalista* enseña hasta dónde puede llegar la originalidad en el liberalismo. Hay tres alternativas: crear la nueva actitud de la libertad en la cima y desde la nada (por ejemplo, Lutero); aplicarla a nuevos campos (por ejemplo, Smith en lo económico, Locke en lo político) y, por último, adaptarla a una situación concreta. Esto es lo que logra la Constitución norteamericana, que en este tercer sentido - el más modesto de todos - es muy original. Una actitud excéntrica sería tratar de inventar ahora algo totalmente nuevo cuando ya poseemos los fundamentos de la libertad. Lo que también es inconducente es la copia absoluta. Quizás nuestros liberales han cometido este último error: no se les nota suficiente originalidad. El pensamiento de Alberdi es original, pero no lo fue su trabajo jurídico. A la Argentina le ha faltado, quizás, un pensamiento liberal con fuerzas para "adaptar". Pensemos en el caso japonés: el discípulo empieza a crear solamente cuando sabe exactamente lo mismo que el maestro. El japonés contemporáneo, cuando supo todo lo de los americanos, sólo entonces se puso a agregar algo nuevo; recién ahí aportó su originalidad.

4. La premisa institucional del desarrollo. En el caso de Estados Unidos no fue la economía lo primero. Y esto no es casual. Al principio surgieron los hombres moralmente independientes; luego estos hombres reclamaron una estructura política; finalmente, en el marco que ella les dio, estallaría la prosperidad. Esta no es una mera secuencia histórica, sino un orden lógico. Cuando la prosperidad ocurre anticipadamente, sin un marco moral e institucional, no consigue perdurar.

5. El aporte en materia militar. Madison ve claramente que ha habido dos tradiciones militares en la historia. Una, la tradición romana, con grandes ejércitos terrestres —*standing armies*, ejércitos permanentes—, provoca la tensión entre el poder militar y el poder civil. Esta tradición llega hasta nosotros. La otra, la tradición anglosajona, es la de países insulares que no sienten la amenaza del vecino terrestre y potente; por eso buscan un ejército pequeño y profesional, de cuadros, que sólo crece en tiempos de guerra. Esta tradición fue mantenida en Estados Unidos a través de las guerras del siglo XX: los norteamericanos movilizaron grandes ejércitos de tierra en 1914, en 1939, en Corea y en Vietnam, para licenciarlos al día siguiente de la victoria o de la paz.

IV. IMMANUEL KANT

Immanuel Kant es el pensador más importante de este curso. Con sus ideas puso los fundamentos del liberalismo. Las ideas liberales, con Locke y Smith, son ideas políticas y económicas; pero arrancan de presupuestos filosóficos que aquellos autores no examinan. Kant elaboró esos presupuestos. Del Kant que hablaremos es del autor de la *Crítica de la razón práctica*.

La obra que necesitamos seguir de cerca es *Fundamentos de la metafísica de la moral*, escrita en 1785. El libro contiene una serie apretada de proposiciones, cada una de las cuales va sosteniendo a la próxima. Es un libro breve y denso de filosofía moral que sirvió de base a la *Crítica de la razón práctica*.

Su primera proposición es ésta: lo único que puede ser llamado "bueno" es la buena voluntad. Lo que nos califica como buenos es nuestra intención al obrar. La buena voluntad no se caracteriza por lo que realiza, sino por lo que quiere. En el "querer" está la sede de la definición moral. Un dato convierte a Kant en anti-utilitarista: rechaza que la felicidad sea el objeto máximo de la vida moral. De Aristóteles en adelante, la tradición señalaba que el fin de la vida moral es la felicidad. Ella era entendida por Aristóteles como "eudaimonia" ("dioses a favor"), el pleno desarrollo de las facultades del hombre. Kant rechaza el "eudaimonismo" aristotélico con estos argumentos: si el fin del hombre fuera la felicidad, la Naturaleza habría errado al darle la razón, porque el instinto es más útil a tal propósito. Cuanto más utilizamos la razón para llegar a ser felices, menos felices somos. Pero la ra-

zón es imprescindible para la formación de la buena voluntad. Inclusive, agrega Kant, la razón puede llegar a concluir que es bueno tratar de ser feliz.

La razón práctica es la determinación de la acción. Los eslabones de la cadena de la acción son: la razón práctica, la voluntad y la acción. Entonces, la buena voluntad está determinada por la razón práctica, sin la cual es ciega. ¿Cuándo hay buena voluntad? Cuando se obra por "deber" y no por "inclinación". Si como una manzana porque me gusta no hay virtud alguna en ello. La inclinación tiene que ver con el instinto, no con la razón. El deber, no la inclinación, caracteriza al acto moral. Pero, ¿dónde reside la moralidad de la acción que se realiza por deber? En la fórmula o "máxima" que gobierna a la acción. Es en la regla donde reside la moralidad. ~~Kant tiene un sentido jurídico de la moral por lo cual será bueno quien actúe de acuerdo con una máxima justificable.~~ Este sentido jurídico de la moral inunda todo el liberalismo. Tú eres bueno si la máxima que preside tu acción lo es. El mérito estará dado por el respeto a las normas de la acción. Este es el mérito moral. Pero ninguna ley particular sería válida si yo no respetara la ley en general. Finalmente, lo que yo respeto es la ley en cuanto tal, antes de conocer su contenido.

Ahora bien, si yo respeto la ley en cuanto ley, es que amo la ley en cuanto norma universal. Formula entonces Kant el principio superior de la vida moral: "Obra de tal modo que la máxima que preside tu conducta pueda ser aceptada como ley universal". Este es un "test" para el hombre moral: ¿en qué medida podría mi conducta traducirse en ley universal?

El amor a la ley es característico del liberalismo. Ser libre —lo vimos desde Locke— es estar sometido a la ley. Si un hombre está sujeto a otro hombre, no es libre; si se somete al volcán de sus pasiones, tampoco lo es; sólo si está sujeto a una norma justa que él mismo acepta logra ser libre. Cuando uno toma una decisión fundamental en

su vida, debe preguntarse si la norma que lo guía podría convertirse en ley universal. Por supuesto, admite Kant, en la vida cotidiana esto no se logra con facilidad. En verdad, nunca podemos estar completamente seguros de cumplir el ideal moral. Muchas veces, la aparente conformidad de mi conducta con la ley universal responde a inclinaciones secretas que en realidad apetecen algo mezquino, que yo cubro con una elevada formulación moral. Kant sostiene que hasta el Dios de la Biblia debe ser comparado con nuestro ideal moral antes de ser aceptado. Si el Dios de la Biblia no se comporta como debiera con respecto a la ley universal, no es el Dios que pretende ser. Lo cual quiere decir que hasta las más altas nociones espirituales, religiosas, están sometidas al examen de la conciencia moral.

Kant observa que los seres naturales actúan según leyes pero solamente los seres racionales tienen la capacidad de actuar según "principios". La piedra no puede sustraerse a la ley de la gravedad. Pero el hombre genera principios que, como la máxima "obra de tal modo...", son concepciones de la ley, nociones de la ley. Con esto, Kant desemboca en la exaltación —la más alta de la historia de las ideas—, del ser racional, de todo ser racional, sea humano o no; hoy vislumbramos posibles seres racionales no humanos en las galaxias. Lo que está en la cima ontológica es el ser racional. La voluntad escoge necesariamente lo que la razón determina. Pero los humanos no sólo somos seres racionales; también somos seres naturales. Por ello hay veces en que la razón no determina, pues no tenemos la capacidad de estar siempre a su altura. Si la razón no determina, la voluntad deja de ser necesaria y pasa a ser contingente. Cuando la razón ha determinado lo que hay que hacer, la voluntad la sirve aun en el martirio o en el heroísmo. Cuando la razón no determina, el ser se vuelve contingente y responde a los incentivos propios de sus inclinaciones. Así se marca el contraste, la distancia entre el "deber ser" y el "ser".

La orden de la razón a la voluntad es un imperativo.

Si la buena voluntad es perfecta, dice Kant, está sujeta pero no constreñida por los imperativos. Si es imperfecta, siente la opresión de normas morales demasiado duras que no va a cumplir. En cambio, la felicidad no es un ideal de la razón, que no puede concebirlo porque la felicidad depende de inclinaciones y circunstancias. Kant quiere emancipar la razón de las circunstancias. Considera, como Descartes, que la razón es algo divino: ella no puede vincularse con la felicidad, que depende de inclinaciones y circunstancias. La felicidad, que deriva de la animalidad del hombre, es un producto de la imaginación, en tanto el mero placer depende de los sentidos. Distingue entonces Kant dos clases de imperativos: el que la razón le da a la voluntad es "hipotético" cuando le presenta la viabilidad de una acción como el mejor medio para alcanzar un fin; en cambio es "categórico" cuando le presenta una acción como buena en sí misma. Y habrá moralidad en tanto la conducta responda al "test" superior: "Obra de tal modo que la máxima que preside tu conducta pueda ser aceptada como ley universal".

También el imperativo moral se llama "categórico" porque está ligado a nuestra categoría, a nuestra esencia racional. A veces los imperativos que aparecen como categóricos pueden ser en realidad hipotéticos, porque en el fondo sirven a un fin. Por ejemplo, si honro a mis padres porque así me dejan la herencia. Pero el auténtico imperativo categórico no deja alternativas; no puede haber dos imperativos categóricos alternativos. Los imperativos hipotéticos pueden ser alternativos: puedo ir a Roma por este o aquel camino. En definitiva, el imperativo categórico propiamente tal es "obra de tal modo..."; los demás, derivan de él.

La libertad no consiste en que no haya ley, sino en que la ley mande, y no la voluntad de otro. Por ello, si me he dado la ley soy libre; si me la han dado soy esclavo. Esto ya estaba en Locke, pero los fundamentos están en Kant. Hay "autonomía" cuando esa ley que me manda ha

sido generada en mí. Yo, en ese caso, me estoy obedeciendo a mí mismo. A lo mejor de mí mismo: a mi razón. Cuando la ley viene de afuera, es el producto de una voluntad ajena a la mía; entonces cuando la obedezco lo hago por conveniencia, por temor, por las inclinaciones. Ya no obro por convicción. Escribe Kant: "¡Qué visión maravillosa, un reino de autofines!" Es decir, la sociedad pensada como un reino donde vuelan y se vinculan personas capaces de gobernarse a sí mismas, que se ayudan unas a otras a cumplir sus fines. Nozick, que es kantiano, dice que en una sociedad de personas cada una determina sus propios fines, es ayudada y ayuda a los demás para que cumplan los fines que ellas se han propuesto. Termina diciendo Kant: "La dignidad del ser racional es que no obedece a otra ley que la que él mismo se ha dado"... "Todo lo vinculado a las inclinaciones humanas está en el mercado y tiene un precio; lo único que no tiene precio es la dignidad". Nuevamente se pone delante de la Divinidad y dice: "...hasta el Ser Supremo debe reconocer la dignidad del hombre, sean cuales fueren las circunstancias en que el hombre se halle".

Kant entra en discusión con todos aquellos que —como Adam Smith— proponen el sentimiento como base de la moral: "Es el sentimiento moral —por lo contrario— el que rinde homenaje a la razón moral". El sentimiento moral es el estado afectivo que corresponde, en el hombre, al hecho de que tenga un principio moral. Kant es racionalista; no es romántico. Esta es una de las discusiones profundas dentro del liberalismo: si el hombre basa su moral en la razón o en los sentimientos. En general, el liberalismo es racionalista. Recordemos que el liberalismo nació en el siglo XVIII, el siglo de la razón, de "las luces". Hay una confianza final en que el hombre, con su razón, "puede". Después vino el sentimentalismo, el romanticismo. Marx, como Freud desde otro ángulo, como Pareto desde el suyo, dirá que la razón es una "superestructura" de estructuras más profundas y todo esto disminuirá al

hombre. Incluso la "voluntad de poder" de Nietzsche subordina a la razón y, por lo tanto, disminuye al hombre.

"La libertad —prosigue Kant— es una propiedad de la voluntad a través de la cual es independiente de causas externas." La voluntad es libre cuando está determinada por la razón práctica, que es una causa interna. La voluntad es libre en la medida en que sea determinada por la razón práctica. Ello implica dejar a un lado tanto otra voluntad externa como la inmoralidad en cuanto causas posibles de la libertad. Si el hombre no obedece a otro, pero tampoco se obedece a sí mismo, obedece a sus inclinaciones. De una u otra forma, la obediencia es inescapable. El hombre presa de sus inclinaciones no es libre. Hay dos déspotas: el déspota político ajeno a mí y el déspota de las pasiones no controladas que está en mí. Bajo cualquiera de ellos, se pierde la libertad. No es libre ni el esclavo ni el drogadicto, entonces. Kant implica que sólo el hombre que consigue la libertad interior puede reclamar con fuerza la libertad exterior. Es para ejercer la libertad moral que reclama la libertad política. "La necesidad —sigue diciendo— es la propiedad por la cual los seres irracionales son determinados por causas externas."

La libertad no es absoluta. La palabra "absoluto" quiere decir "ab-suelto", o sea "liberado de". Por ello, los reyes eran absolutos cuando no estaban sometidos a limitaciones legales. Muchos demócratas creen que así es la democracia de base popular, con lo cual crean otro absolutismo; el "cesarismo democrático". Si decimos que la libertad es absoluta, la suponemos ajena a toda limitación. Siempre la ley está por encima nuestro. El problema es quién la dicta y cuál es su contenido. Cierta ley, la que yo me he dado a mí mismo, define mi libertad porque soy "autónomo". La ley dictada por otros me define como no libre. Debemos recordar el origen del poder para el liberalismo: la soberanía está en el pueblo, pero comprendido éste como suma de individuos. Es decir, está en cada individuo. Cuando el Congreso dicta una ley, soy yo el

que la dicta a través del Congreso que elegí. Entonces, concluye Kant, una voluntad libre y una voluntad bajo la ley moral, es lo mismo: "La libertad es la moralidad".

En una de sus pocas concesiones a nuestra debilidad, Kant reconoce que la moralidad es lo que debe ser, pero lo que "debe ser" sería un "será" sólo en seres racionales que no dependiesen de los sentidos. Para nosotros, el "debe ser" es sólo eso: un "debe ser". Hay un conflicto en el ser racional y humano entre su moralidad y su inclinación. Este conflicto no existiría en seres espirituales desapasionados (¿ángeles?; Kant no los menciona .. ¿Extraterrestres?... Nozick los menciona); en ellos, el "debe ser" y el "será" se identificarían.

Kant enuncia las limitaciones de la inteligencia: "Admitimos que hay algo detrás de las apariencias, las cosas en sí mismas. Pero también admitimos que no podemos alcanzarlas sino a través de sus manifestaciones en apariencias". Así se marca el distanciamiento entre Kant y Platón. Tanto Kant como Platón sostienen que la verdadera realidad no está en las apariencias. Pero Platón cree que la conoce. Platón cree que él ha llegado a conocer el mundo de las ideas y, en nombre de ese mundo, condena al mundo de las apariencias. Esta ruptura con la realidad, que se expresa en la Edad Media, es platónica. Kant comienza por ser platónico. El también se siente un ciudadano desterrado de la patria de las ideas. Pero hará con esa "patria" lo mismo que hicieron los protestantes con la mística: la declarará impenetrable, inalcanzable. En ella no se puede ingresar, a ella no se puede "volver", como quiso Platón. El "nómeno", que es la verdadera realidad, se envuelve en el misterio. El "fenómeno" es la apariencia, lo único que tenemos. Con ello, Kant clausura la metafísica como los protestantes habrían clausurado la mística. Su argumento es que al nómeno no se puede llegar sino a través de sucesivos "fenómenos". Sé que el nómeno existe, pero no sé cómo es, porque cada vez que creo percibirlo, sólo percibo alguna de sus apariencias, o "apariciones". Esta

humildad de la razón, que apenas liberada y "autónoma" anota sus fronteras, es decisiva para el liberalismo. Apenas libre, el hombre se autolimita. La alternativa es la soberbia de la razón que desembocará en la desmesura de la voluntad: Hegel, Marx, Nietzsche ..., finalmente, la violencia y el totalitarismo.

Lo mismo ocurre en la vida moral. Yo llego a conocer la ley moral. Concibo un reino de hombres que son fines en sí mismos. Pero no puedo ir más allá: "Todo interés responde a una inclinación; sin embargo, yo tengo un interés en la ley moral. Pero ese interés no podría responder a los sentidos, que obedecen a las inclinaciones. Viene de la pura razón. ¿Cómo puede la razón "interesarse" por algo? No lo sé. Además, si quisiera explicarlo, lo compararía con algo que está en la realidad, con lo cual lo desvalorizaría. Lo rebajaría de imperativo categórico a hipotético".

Al final del libro que estamos comentando, Kant escribe: "No comprendemos lo que hay más allá, pero comprendemos que sea incomprensible". Si fuera comprensible, lo estaría rebajando a mi mundo de sentidos. Necesito llegar a un punto que no ofrezca explicación, porque si recurriera a otro principio para explicarlo, éste sería más importante que aquél. Y, a su vez, inexplicable. El hecho es que vivimos en dos mundos: tocamos el mundo de la razón práctica, tocamos el mundo de la libertad, pero el resto de nuestro ser vive en el mundo de la necesidad. Somos libres y estamos condicionados. He aquí entonces la proposición kantiana: "Tenemos que luchar para que se amplíe en nosotros el mundo de la libertad". Es una batalla ~~que sólo tiene que dar el hombre~~ porque es un ser mixto. Si reducimos todo a la razón, excluyendo los sentidos, lo que queda es la forma, vacua de contenido, pero el materialismo cae en el exceso opuesto. Ni ángel ni animal, el hombre es el combate entre el ángel y el animal que lleva adentro.

Vuelve a definir entonces Kant el ideal glorioso de un reino de "autofines", despierto al interés por la ley moral.

“Podemos pertenecer a él –dice Kant– si nos conducimos frente a las máximas de la libertad como si fuesen leyes de la naturaleza.” Perfecto sería aquel que actuara frente a las leyes de la libertad como si fueran leyes de la necesidad, sometiéndose a ellas con tanta regularidad como la piedra que obedece a la ley de gravedad.

El libro que hemos comentado contiene un pequeño apéndice para explicar qué cosa sea la “Ilustración”. Kant vive en pleno “Siglo de las Luces”. Había un círculo en Alemania cuyo lema era “Sapere aude” / “~~Atrévete a saber~~”. Kant define la Ilustración como “...la liberación del hombre del estado de tutoría por el cual no hace uso de la razón sino bajo la dirección de otros”. La Ilustración es la rebelión de la razón, su grito de independencia. Pero, agrega Kant, la dificultad reside “...en que el hombre ha llegado a querer su tutoría”. Kant define a la Ilustración como “la libertad de hacer uso público de la razón en todos los temas”. Esto lleva al hombre a recuperar su capacidad de criticar y analizar. Termina Kant elogiando a Federico de Prusia, déspota ilustrado que --al decir de Kant-- permitió la discusión de su reino a diferencia del resto de Europa, donde ni siquiera se admitía la crítica y el debate. He aquí la famosa consigna de Federico: “Discute todo lo que quieras, acerca de lo que quieras, pero obedece”. Kant aprobaba esta consigna en 1784, cinco años antes de la Revolución Francesa.

Kant y el depósito liberal

El aporte de Kant al depósito liberal es enorme:

1. El concepto del “bien” es definido por la máxima que preside la acción y por la ley que preside la máxima. Inmediatamente, Kant busca delimitar el “bien” con rigor jurídico. Nuevamente el “right” por encima del “good”. La concepción del “good” no acotada por el “right” es

peligrosa para las libertades. Porque, ¿qué es lo bueno? Para el liberalismo, lo que se ajusta a la norma, debe ser; lo que no se ajusta a ella, no debe ser. Dice Hayek que “la ley obliga a acciones que en alguna ocasión hubiesen sido sustituidas con ventajas en desmedro de la ley”. Pero si admito excepciones, acabaré con la ley. También Rawls sostiene que el bien sólo es concebible “en el interior” de la ley.

2. Otro aporte de Kant, es, sin duda, la soberanía de los seres racionales. El gobierno es el ser racional, cada ser racional “Tú” eres soberano. La soberanía se fragmenta en millones de seres racionales que forman un “reino”. Este principio, central para el liberalismo, ya no se afirma sólo en el plano político sino más allá, en el plano filosófico.

3. Moralidad por encima de felicidad. Este es un tema discutido entre los liberales. Eres feliz porque fuiste bueno, pero primero debes buscar ser bueno. La felicidad no es un objetivo sino una consecuencia. En esto coinciden Locke y Kant. En cambio, la corriente utilitaria del liberalismo - Bentham, Stuart Mill— señala que lo que se busca es la felicidad y que para lograrla es que hay que ser bueno. Este debate tiene mucho que ver con la libertad; si la libertad es un medio para la prosperidad, o un fin en sí mismo. Nozick insinúa que Hayek en el fondo razona como socialista cuando defiende la libertad porque genera la prosperidad. La libertad sería un instrumento al servicio de la utilidad. En cambio, para Nozick la libertad es un “principio” que no se negocia, aunque por su aplicación nos vaya peor. Kant estaría hoy junto a Nozick. La razón está por encima de los sentimientos, aun los más nobles, como aquellos que apuntan a la felicidad. Los “sentimientos morales” que exalta Smith rinden homenaje a la razón, que es la verdadera fuente de la moral.

4. Lo único que tiene "valor" es el ser racional. Esto lo fundamenta Nozick en *Explicaciones filosóficas*. Habitualmente, los filósofos han dicho que actuar bien lleva a ser más feliz. Nozick dice que no siempre el que actúe bien será más feliz, pero siempre tendrá más "valor". El premio que obtenga será un premio en valores y no siempre en placeres. Esto es lo que aporta Kant: el valor, el valer, es la vocación del hombre.

5. La persona como fin en sí misma. Todos los seres humanos son fines en sí mismos. Hay una famosa frase de Burke: "Si la reforma ha de traer injusticia, me quedo sin la reforma". No puedo usar a otro, a sus derechos, como medio. He aquí un fortísimo argumento contra el distribucionismo, contra el utilitarismo colectivo a la manera de Bentham, que "usa" a algunos —a quienes quita algo legítimamente suyo— para mejorar a otros. En el liberalismo individualista, la benevolencia ha de ser "autónoma", consecuencia de la libertad moral, y no "heterónoma", impuesta desde afuera.

6. Además del imperativo categórico y el hipotético, hay un imperativo "práctico": "Obra de tal modo que trates al hombre como un fin en sí mismo". ¿Cómo está considerado el otro en el liberalismo? El otro es un fin en sí mismo y yo debo armonizar ese fin con el mío cuando el mío interfiera con el de él. Cuando una sociedad como la nuestra instala la limosna en su centro, ¿no será ésta una estructura de privilegiados que "apacigua" así a los necesitados? ¿Cómo se ejerce la solidaridad? ¿Dando cosas o facilitando al otro que cumpla sus propios fines? La limosna mediatiza al otro, lo convierte en un medio para mi autogratificación religiosa o moral. La educación, el desarrollo, la verdadera amistad, lo ayudan en dirección de sus propios fines, no de los míos.

7. La idea de que el ser racional es "legislador universal". Un "reino de fines" de legisladores universales, implica la idea de la dignidad. Debo tratar al otro como un legislador universal. Lo contrario es un paternalismo que subestima al otro. El hecho de que el otro sea menos culto o informado, no significa que no pueda pensar por sí mismo. Todo ser humano está llamado a la racionalidad de la libertad.

8. El concepto de libertad. La libertad es la capacidad que tengo de dictar mi propia ley: la "autonomía". Si todos somos libres, no puede haber otra ley que la que cada uno se dicta a sí mismo.

9. La idea del "debe ser", que ilumina a la concepción del derecho. El "deber ser" no es un "será", pues no somos ángeles. El hombre tiene un pie puesto en la libertad y otro en la necesidad. Debe luchar constantemente por la libertad. Adquirir más valor es su verdadero premio. La felicidad corresponde a circunstancias ajenas a mí, pero yo puedo tener más valor o menos valor según conduzca mi vida. Y debo hacerlo en atención a mi "dignidad".

10. El criticismo sin barreras. El liberalismo empieza allí donde la gente se atreve a pensar por sí misma. Existe libertad, por lo pronto, cuando se puede exponer públicamente opinión sobre los más diversos temas.

11. El liberalismo empezó cuando alguien dijo "pienso". Por ello, el liberalismo económico sólo puede darse en un clima "general" de libertad. En nuestro país, tanto la UCR como la UCD han captado el liberalismo, pero parcialmente. Los primeros, que son liberales en lo político, en lo económico se echaron atrás. La UCD es liberal en el plano económico, pero hasta ayer no le interesaban demasiado las libertades políticas. Entre nosotros todavía no ha ocurrido la enérgica aceptación de la libertad como un

“principio” del cual se deriva su aplicación a los diversos campos. Cuando se cree en la libertad a secas, tanto la democracia constitucional como el desarrollo económico vienen por añadidura. El desarrollo empieza en las ideas.

V. ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Hemos pasado del siglo XVIII al siglo XIX. El siglo XVIII es el de la irrupción victoriosa de la idea de la libertad. En el siglo XIX avanzan las ideas sociales; la idea de la libertad empieza a estar a la defensiva contra movimientos de raíz democrática y finalmente socialista. El liberalismo, que empezó como una avanzada contra el corporativismo medieval, se encontró en este siglo con que lo cuestionaban otras formas de colectivismo. Estuvieron contra él, primero, los grupos conservadores ligados a los estamentos establecidos. De ahí que los estamentos del clero y de la nobleza estuvieran juntos en la Asamblea de los Estados Generales Francesa. La Iglesia seguiría después contra el liberalismo, pero en nombre de los estamentos populares. Primero por reaccionaria, después por progresista, tanto en el siglo XVIII como en el siglo XX la Iglesia ha sido antiliberal.

Ante la actitud hostil que acosa al liberalismo, Tocqueville representa un pensador egregio y típico del "liberalismo a la defensiva". La esperanza de Tocqueville es salvar la idea de la libertad frente al predominio inminente de la igualdad, que es el nuevo ideal de su tiempo. También Stuart Mill reacciona frente al movimiento igualitario que viene avanzando, pero de una manera diferente. Tocqueville reacciona preguntándose cómo se puede salvar la libertad ante la inevitable igualdad. Mill reacciona profundizando los principios de la libertad frente al creciente poder estatal. Lo suyo es más una contraofensiva que una defensa. Lo cual se explica en parte porque Mill vive en Inglaterra y Tocqueville en Francia. En Inglaterra

la reacción frente al liberalismo fue más tenue; provino del utilitarismo social de Bentham, quien reflejó la posición rousseauiana en su país. Bentham y el padre de John Stuart, James Mill, educaron deliberadamente a John Stuart, quien sólo aceptó parcialmente sus ideas, escogiendo finalmente disentir. Por su parte, Tocqueville es un liberal resignado.

Tocqueville vive de 1805 a 1859. Entre 1835 y 1840 publica *La democracia en América*; en 1856 publica la primera parte de *El antiguo régimen y la revolución*. Forma parte de una corriente política, los "liberales doctrinarios", que trata de reproducir en Francia y en el continente el fenómeno de la Revolución Inglesa de 1688. Es decir, la conciliación entre la monarquía histórica y las nuevas ideas liberales. Aspira para Francia un nuevo tipo de liberalismo moderado como el de Inglaterra que, sin derrocar a la monarquía, la limite. Durante la Revolución Francesa, este ideal se encarnó en Mirabeau, quien intentó "salvar la subitaneidad del tránsito" de un régimen al otro. El extremismo se encarnó en la revolución jacobina, ejemplo máximo de un liberalismo que se exaspera al enfrentar a una sociedad autoritaria y hostil, y termina cortando cabezas con un estilo aun más despótico que el que quería denunciar.

Raymond Aron, en sus *Etapas del pensamiento sociológico*, señala que, en el fondo, los pensadores de los siglos XVIII y XIX —incluyendo a Marx— están haciendo una lectura distinta del mismo hecho: la Revolución Industrial. Así, para Smith, lo que está ocurriendo es una revolución comercial; están disipándose los esquemas que entorpecían el libre comercio. Para Augusto Comte, el nuevo espíritu industrial viene a reemplazar al antiguo espíritu religioso o metafísico. Para Marx, acontece la revolución capitalista, que abrirá el campo al socialismo. Lo que ve Tocqueville es la revolución democrática. Un mismo fenómeno, el extraordinario crecimiento económico y demográfico de la Edad Contemporánea, es observado

de diferentes maneras, y hoy podemos advertir que ni Smith ni Comte, ni Tocqueville ni Marx, se equivocaron totalmente.

Cuando Tocqueville habla de "democracia" no se refiere a una forma de gobierno sino a "la creciente igualación de las condiciones". La democracia es un proceso social. Un señor feudal se encontraba con las mismas limitaciones vitales que su siervo: cualquiera de los dos podía morir de apendicitis o de fiebre amarilla; ninguno de los dos gozaba de la posibilidad de usar anteojos. Pero su "condición social" difería infinitamente. Hoy, Rockefeller tiene una situación económica muchísimo mejor que un ciudadano que cruza una calle de Nueva York pero los dos tienen la misma "condición" son ciudadanos, ninguno goza de un privilegio especial, los dos aceptan la Coca-Cola. Unos tienen más y otros menos, pero todos aspiran a algo parecido. Lo que ve Tocqueville en 1835, es el comienzo del movimiento que llevará a esta homogeneización. Por supuesto, detrás de esta gradual y creciente igualación de las condiciones está la idea rectora de la igualdad, valor-eje de la democracia.

Lo que ocurre en tiempos de Tocqueville es que el liberalismo, que había anulado a la monarquía absoluta, es amenazado por un nuevo movimiento que no tiene a la libertad como valor-eje. La burguesía tenía en mente la idea de la libertad, que implica la idea de la competencia. Si hay libertad, cada uno llega hasta donde puede. Si uno dice esto hoy, parece oligarca. Pero en su momento la idea de la libertad fue revolucionaria: que cada uno llegara hasta donde pudiera y no hasta donde su nacimiento lo había predestinado, era una proposición innovadora, audaz, en el siglo XVIII. Pero el liberalismo, después de haber dado ese salto hacia la libertad, se encontró en el siglo XIX con que los perdedores de la competencia también entraban en el sistema político. Nacen así dos actitudes básicas que perduran en nuestros días:

1. La opción por una sociedad de libre competencia donde a unos les va a ir mejor que a otros. La moral de los "ganadores" es que el que gana, gana y el que pierde, pierde. Los "ganadores" prefieren la libertad. Pueden estar arriba o abajo en la escala social, pero no es cuestión de la situación objetiva en que hoy están sino de cuánta fe se tienen en dirección del horizonte.

2. La actitud de los "perdedores", que no tienen fe en sí mismos aunque objetivamente sean riquísimos (gracias a privilegios estatales, por ejemplo). Los "perdedores" compensan su frustración individual agremiándose o requiriendo la protección del Estado.

El liberalismo, en un primer momento, se ajustó a la moral de los ganadores. Combatía a los privilegiados. Anunciaba ser, de tal modo, un movimiento grávido de futuro. Pero luego entró en el sistema político una oleada de "perdedores" cuyo método principal no fue competir individualmente sino colectivamente para aunar sus respectivas debilidades. Este, según Tocqueville, es el principio democrático. Yo no me tengo fe pero unido a mis compañeros vamos a contrarrestar la derrota de cada uno de nosotros, de los perdedores.

Este movimiento de incorporación de la sociedad entera dentro del sistema político, Tocqueville lo considera inevitable; no opina sobre la igualdad como un ideólogo sino como un sociólogo. Ella no es un ideal sino un hecho. El inexorable movimiento hacia la igualación de las condiciones, piensa Tocqueville, podrá respetar la subsistencia de la libertad o no. La democracia es irresistible, pero se la puede orientar hacia una democracia despótica o hacia una democracia liberal. La libertad, en el límite, puede ser salvada.

Esta es su posición no ya sociológica sino ideológica: frente al movimiento incontenible hacia la igualdad, hay que salvar la libertad. Así como Montesquieu, un siglo an-

tes, había racionalizado la Constitución inglesa, Tocqueville fue a Estados Unidos para racionalizar la Constitución norteamericana. En 1835, Estados Unidos es una sociedad que está combinando con éxito la inevitable democracia con la deseable libertad. En cambio, Tocqueville ve en Europa una notable dificultad para combinarlas. En el tomo I de su análisis de *La democracia en América* se pregunta cómo hacen los americanos para salvar la libertad en medio de la democracia. En los tomos II y III, se pregunta por las democracias del futuro.

Lo que descubre Tocqueville en Estados Unidos como nuevos apoyos de la libertad, como “prótesis” institucionales que allí reimplantan la diversidad salvadora de la libertad —que alguna vez existió en estado natural, antes que los reyes absolutos la eliminaran—, es el federalismo, la proliferación de asociaciones voluntarias y la libertad de prensa. Estas son las instituciones en las que más insiste Tocqueville. Algo que también le llama poderosamente la atención es cómo se han asociado en los norteamericanos el espíritu religioso y el espíritu de la libertad. América es una sociedad donde los grupos religiosos han ido a ejercer la libertad, a competir unos con otros. En cambio, en Europa la Iglesia ha resistido la revolución liberal. Aquí ser religioso significó ser antiliberal; ha habido una colisión entre el principio religioso y el principio liberal.

He aquí, rápidamente, las notas características de las democracias del futuro que Tocqueville enuncia en los tomos II y III de *La democracia en América*: la creencia en el progreso indefinido, que es una proyección al conjunto social de la confianza en el progreso individual; el énfasis en las ciencias aplicadas más que en las ciencias puras; un disgusto instintivo por el pasado —por la convicción de que en ese pasado cada cual estaba peor—; el amor por la igualdad y la libertad pero con preferencia (en caso extremo) por la igualdad; la convicción de que todo trabajo honesto es honorable; el individuo va a sentirse aislado y en soledad por más que viva en medio de

la multitud; el trato entre los ciudadanos es llano; la democracia es una sociedad insatisfecha pero conservadora (la gente rezonga pero nadie haría demasiado para cambiarla). Dice Tocqueville algo interesante sobre la estabilidad: que las revoluciones erosionan el sentido del derecho y se termina sin saber qué es el derecho porque la voluntad del revolucionario triunfante, y no la Constitución, es la ley. Otras notas características de las sociedades democráticas es que son pacíficas a menos que se las amenace y entonces van a la guerra total. El poder político es amplio pero débil; abarca mucho pero sin vigor. Basta recorrer esta lista para advertir hasta qué punto Tocqueville adivinó, en el siglo XIX, los rasgos más salientes de la sociedad del siglo XX.

En su libro *El antiguo régimen y la revolución*, Tocqueville conecta el antiguo régimen con la Revolución Francesa. Sostiene que el espíritu "democrático-despótico" —aquel por el cual la mayoría cree tener el derecho a hacer lo que quiera porque la mitad más uno representa al todo— empezó con la monarquía. Pues la monarquía gobernaba en un espíritu de uniformidad. La libertad sólo puede darse en la diversidad —de condiciones, de situaciones, de capacidades...—. En la sociedad liberal se recrean las diferencias; se reimplanta una flora de la libertad. Toda una red de canales, posiciones, personas, grupos, en donde al Estado se le hace difícil avanzar. La monarquía —dice Tocqueville— aplanó a la sociedad francesa; la Revolución tomaría de ella una sociedad igualitaria y masificada. Por eso, tras derrocar al rey, los franceses recibieron a Napoleón; es que estaban listos para el despotismo. Habían sido criados por el despotismo y estaban listos para reiterarlo. La idea es que la monarquía preparó la revolución, porque eliminó los cuerpos intermedios. La diversidad habría sido un freno contra los excesos de la revolución. El viejo despotismo preparó al nuevo. Señala Tocqueville, por otra parte, que las revoluciones no ocurren cuando las cosas van mal sino cuando van bien. En definitiva, la revo-

lución responde a un incremento en la velocidad del crecimiento demográfico y económico que resulta incompatible con el arcaísmo, la rigidez del régimen que lo ha producido. Cuando hay un gran progreso económico, surgen grupos universitarios, gente cultivada que exige ascenso social y se encuentran con un régimen antiguo que la está taponando. El "milagro brasileño", por ejemplo, trajo todo el movimiento político de reclamos y democratización que vino después. Lo que pasa es que a la inversa del sha de Persia —víctima de un proceso similar—, los militares brasileños supieron evolucionar a tiempo hacia la democracia.

El antiguo régimen modernizante trae progreso económico a la sociedad pero sigue igual a sí mismo. Se expande pero no cambia, y luego sobreviene la caída. Generalmente, el momento más peligroso para una sociedad ocurre cuando después de crecer, se para. Eso es lo que estudió José Luis de Imaz para el caso de Córdoba. El "cordobazo" estalló en una sociedad que había crecido mucho con la industrialización y después se había parado. Como las expectativas se adelantan a las posibilidades, cuando la expansión se detiene en seco, la gente se siente despojada imprevistamente no ya de lo que había obtenido sino, sobre todo, de aquello otro inmensamente más importante en que había soñado.

Algunas citas de Tocqueville son dignas de ser tenidas en cuenta. "Cuando se quiere hablar de las leyes políticas en Estados Unidos —escribe, en su libro *La democracia en América*— siempre hay que comenzar por el dogma de la soberanía del pueblo. La sociedad actúa por sí misma." He aquí un sentido profundo de la soberanía del pueblo: el pueblo no es soberano porque vote, sino porque, como sociedad, "actúa por sí mismo". Para nosotros, el pueblo es soberano porque vota a sus gobernantes. En esta cita es soberano porque no ha delegado sus poderes en los gobernantes y sigue actuando por su cuenta.

Observemos cómo describe Tocqueville lo que hoy

llamamos el "Estado Providencia": "Quiero imaginar bajo qué nuevos rasgos podría producirse el despotismo en el mundo. Veo una multitud de hombres iguales o semejantes, que giran constantemente sobre sí mismos para procurarse placeres vulgares con los que llenan su alma. Cada uno de ellos, retirado aparte y como extraño al destino de los demás. Sus hijos y amigos particulares forman, para él, toda la especie humana. Por encima de ellos, se levanta un poder inmenso y tutelar que es el único encargado de procurar sus goces y de velar por su suerte. Ese poder es absoluto, detallado, previsor y suave. Se parecería al poder paterno si, como éste, tuviera por fin preparar a los hombres para la edad viril. Pero, por lo contrario, no persigue más que fijarlos irrevocablemente en la infancia. Le gusta que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen más que en gozar. Trabaja gustosamente para su felicidad, provee y asegura sus necesidades, conduce sus negocios, dirige su industria, regula sus sucesiones. ¡Qué lástima que no pueda quitarles enteramente la molestia de pensar y el trabajo de vivir!". Sería difícil igualar a Tocqueville hoy, un siglo y medio más tarde, en esta descripción de una sociedad democrática que, sin embargo, ha ido delegando en el Estado casi enteramente su libertad.

He aquí otro pasaje significativo: "Hay ciertas naciones de Europa en las que el ciudadano se considera como una especie de colono indiferente al destino del lugar que habita. Los mayores cambios sobrevienen en su país sin su concurso. Ni siquiera sabe lo que ha pasado, tiene barruntos... Más aun, la fortuna de su pueblo, la policía de su calle, la suerte de su Iglesia o su presbiterio, no lo afectan. Piensa que todas estas cosas no le pertenecen a él de manera alguna; que pertenecen a un extraño poder que se llama gobierno. Por otra parte, este hombre, aunque haya hecho un sacrificio tan completo de su libre arbitrio, no ama la obediencia más que cualquiera. Se somete, es verdad, al capricho de un empleado; pero se complace en desafiarse la ley como un enemigo vencido en cuanto la fuerza

se retira. Así se le ve oscilar constantemente, entre la servidumbre y la licencia”.

Leamos ahora la más famosa de sus profecías: “Hay hoy en la Tierra dos grandes pueblos que, habiendo partido de puntos diferentes, parecen avanzar hacia un mismo fin. Son los rusos y los angloamericanos. Los dos han crecido en la oscuridad y mientras las miradas de los hombres estaban ocupadas en otra parte, se colocaron de golpe en la primera fila de las naciones, y el mundo conoció al mismo tiempo su crecimiento y su grandeza. Todos los demás pueblos parecen haber llegado, poco más o menos, a los límites que fijó la Naturaleza, y no tener ahora otra cosa que conservar. Aquéllas, en cambio, están en crecimiento. Rusia es, de todas las naciones europeas, aquella cuya población aumenta proporcionalmente de modo más rápido. Para alcanzar su fin, el norteamericano descansa en el interés personal y deja obrar, sin dirigirlas, la fuerza y la razón de los individuos. El ruso concentra de alguna manera en un hombre todo el poder de la sociedad. El uno tiene como principal medio de acción la libertad; el otro, la servidumbre. Su punto de partida es diferente, sus caminos son diversos; sin embargo, los dos parecen llamados por un secreto designio de la Providencia, a tener en sus manos los destinos de la mitad del mundo”. Esto fue escrito en 1834. Cuando Ortega lo comentó dijo que la profecía es posible para un pensador que sepa discernir las variables más profundas que operan en una sociedad. Tocqueville hablaba de la Rusia de los zares, pero su predicción es perfectamente aplicable a la Rusia del Kremlin. Es que, en un nivel de suficiente profundidad, Europa o América, China o Rusia, son fieles a sí mismas más allá de los cambios, superficiales, de sus regímenes políticos.

VI. JOHN STUART MILL

El pensamiento de Tocqueville es una manera de recibir el hecho democrático. En la sociedad liberal sólo votaban mayorías "burguesas", que eran liberales. En ella, el principal enemigo del partido liberal era el partido conservador; pero esa sociedad fue dejando entrar las masas gracias al impulso democrático. Tocqueville representa una oferta de compromiso del partido liberal al partido democrático. Una sistematización del compromiso se verá en John Rawls, quien ofrece una teoría de la justicia sobre la base de la conciliación entre la libertad y la igualdad. Tocqueville había pensado la conciliación como alternativa histórica que, si tenía éxito, desembocaría en la democracia con libertad, y si no lo tenía, en la democracia con despotismo. La democracia, de cualquier modo, es inexorable. En general, los sistemas de partidos actuales (con un partido más bien liberal y otro más bien socialdemócrata) explicitan este compromiso entre el partido que enarbola la igualdad, protegiendo a los "perdedores", y el partido que encarna la idea de la libertad y la competencia. A la derecha de esta fracción liberal convivente hay una derecha autoritaria y a la izquierda del socialismo convivente, una izquierda totalitaria.

La posición de John Stuart Mill es diferente. Todavía en Inglaterra, lo nuevo sigue siendo lo liberal. Los "torics" encarnan los privilegios del pasado. En el resto de Europa, la oposición es entre socialistas y liberales. Los socialistas les roban al liberalismo el futuro. Aparecen ellos como los portadores del futuro. Este fue el principal logro intelectual de Marx, adelantando profecías que no se cumplie-

ron pero que, evidentemente, atraían en dirección del socialismo.

Mill todavía tiene fe en el liberalismo, en los "wighs", contra los "tories". Un libro clave de Mill es su breve tratado sobre la libertad, *On Liberty*. En este tratado se explora hasta sus límites la idea de la libertad. La intuición de lo que sea en los hechos la libertad es anglosajona. Entre nosotros, la libertad fue pensada en abstracto y tuvo otras connotaciones. En Kant, su connotación ética es tan exigente que desborda el marco político de los anglosajones.

Señala Mill al comenzar *On Liberty* que los derechos, deberes y garantías nacieron contra los reyes. Nacieron del esfuerzo de los gobernados que les iban arrancando a los reyes concesiones respecto de sus derechos, promesas de que esos derechos iban a regir. De ahí proviene el argumento de los "demócratas" (entre ellos, Bentham, quien con su teoría de "la felicidad del mayor número" resulta fuertemente rousseauniano) según el cual si el pueblo manda ya no son necesarias las garantías que ese mismo pueblo había montado frente al rey. Mill refuta este argumento con dos razones: primero, no todo el pueblo está representado en el gobierno porque la mayoría no son todos; segundo, la minoría no representada necesita derechos y garantías igual que contra el rey. Porque no hay una sino dos tiranías posibles: la del rey y la de la opinión dominante; esta última puede ser tan opresiva como la del gobernante individual.

La libertad es, para Mill, el autogobierno, el control que tengo sobre mí mismo. Pero apenas lo ejerzo sobre ti, ya no es libertad sino "poder". El gobierno tiene que legislar sobre el poder pero no sobre la libertad. Sólo puede frenar a un individuo en la medida en que éste quiera gravitar sobre otro. Nunca debe entrometerse en la forma en que cada uno resuelve su vida. Obsérvese qué claramente está marcada la frontera: el poder de los individuos admite la regulación del poder del Estado. Justamente, éste se

ejerce para impedir que los "poderosos" avasallen la libertad de sus vecinos.

La soberanía es individual: cada individuo es soberano de sí mismo. Lo cual tiene dos alcances: yo soy soberano de mí mismo y puedo contratar con otro. Al contratar, puedo ampliar el círculo de mi acción.

Aquí aparece la diferencia de Mill con Tocqueville. Los dos se dan cuenta que el poder del Estado está creciendo. Mientras Tocqueville quiere frenarlo con instituciones, creando diversidades, Mill cree que, como el poder crece constantemente, "sólo una barrera de convicción podrá frenarlo". Mill apela a una fuerza ideológica, más que a un mecanismo institucional. Hay en él una militancia, un optimismo, ausentes en Tocqueville.

Respecto de la libertad de opinión, Mill va hasta el extremo: "Silenciar una opinión es robar a la humanidad porque, si esa opinión es verdadera, se roba a la humanidad una verdad, y si no lo es, se roba a la verdad la mayor fuerza que hubiese obtenido gracias al choque y la colisión con el error". La variedad de opiniones siempre es buena porque o trae una nueva verdad u obliga a la verdad a competir y hacerse más profunda y convincente. Si yo anulo una opinión, robo a la humanidad de alguno de estos dos efectos. Mill pone como ejemplo que si alguien fuera tan osado de poner a prueba las verdades de Newton tendría que profundizar sus propias verdades. ¡He aquí una defensa de Einstein "avant la lettre"! Ha buscado Mill para su ejemplo lo más indiscutible en que se podía pensar al promediar el siglo XIX. Sin embargo, aun entonces aceptaba la discusión; el tiempo le daría la razón porque incluso algo tan "seguro" como el sistema de Newton sería superado.

¿Por qué las Iglesias son tan fuertes cuando nacen y luego sus ministros apenas mantienen la fe tibia de los fieles?, se pregunta Mill. Porque tuvieron que luchar al principio, porque tuvieron que competir. Después ya no compiten; se han convertido en verdades oficiales.

En cambio, “la libertad absoluta de las opiniones se convierte en libertad limitada de las acciones”. Mill coincide con Kant en que la ilustración supone el derecho de opinar públicamente sobre cualquier tema. “Solamente una opinión puede ser punible cuando se convierte en instigación”, es decir, cuando está motorizando una acción punible.

Un capítulo fundamental de *On Liberty*, es “On individuality”, “Sobre el individuo”. Aquí se llega a una concepción de lo individual verdaderamente revolucionaria. “Allí donde se ejercita la costumbre solamente por serlo... esto es malo porque no se ejercita el músculo de la actividad mental en torno de la necesidad de optar...” El individuo, su capacidad de optar, es una fuente formidable de energía que, si se libera, provocará es cierto algunas pérdidas por el consiguiente desorden pero mayores ganancias por lo que creará. Esta contabilidad anticipada, esta fe, es típicamente liberal: creer “a priori” que de la libertad vendrán más ventajas que inconvenientes.

Con respecto al utilitarismo, hay en el pensamiento liberal diversas ramas: la rama ética principista, no utilitaria —Locke, Smith, Kant, Nozick—, y la rama utilitaria —Mill, von Mises—. En su libro *Utilitarismo*, Mill plantea las bases del pensamiento utilitario individualista. El precursor había sido Bentham, pero en una postura que abría contactos con el socialismo. En Mill, “la felicidad del mayor número” que propone Bentham se va a lograr con actitudes morales. En cambio, en Bentham surge de la voluntad de la mayoría política, que se vuelca en el Estado. Bentham introduce en Inglaterra el pensamiento de Rousseau. Mill lo modera. En el libro *On Bentham* marca los excesos y desvíos en que había caído su maestro.

El origen común de los utilitaristas es Epicuro, así como el origen de los moralistas liberales está en los estoicos, en Epicteto. Mill define la utilidad, identificándola con todo aquello que procura placer a una persona y la exime de dolor. La felicidad es definida como el mayor

balance neto de placer en el curso de una trayectoria biológica. La "felicidad del mayor número" sería entonces el mayor balance neto de placer posible para un grupo. Mill afirma que la búsqueda de la felicidad es el supremo criterio moral. En muchos pasajes, contra Kant, Mill sostiene que la utilidad —es decir la felicidad— es el criterio moral final. No hay un principio superior al de la felicidad. Se lo juzga mal a Epicuro, comparándolo con los hedonistas. Esto es injusto, porque su ideal del hombre no es tan diferente del ideal de la sabiduría. Entonces, dice Mill, "si las fuentes del placer fueran las mismas en los seres humanos que en una piara de cerdos, la regla de vida que es suficientemente buena para uno, sería igualmente buena para otro". Los placeres que hacen feliz al hombre, contra los cerdos, son placeres "elevados".

La felicidad, por otra parte, no es igual a satisfacción o contento. Porque "...en realidad, el hombre que busca la utilidad de acuerdo con su condición humana, va a pedir placeres superiores, más elevados. El hombre verdaderamente superior es feliz, pero está insatisfecho. En cambio, el hombre bajo enseguida se satisface, pero no es feliz porque no ha desarrollado en él la capacidad de altos placeres que tiene el ser humano..." En definitiva, "es mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho".

Epicuro distinguía dos clases de placeres: el placer cinético y el placer catastemático. El primero se logra por el movimiento mismo. El segundo, al que Mill considera superior, es el que viene "después" de la acción. Si yo incurro en una comilona fenomenal, tengo un placer cinético en el momento en que como, pero a ello sigue un gran dolor. En cambio, si yo hago una vida moderada, de ejercicios y dieta, el placer catastemático es el hecho ulterior de sentirme bien. "Muchas veces los hombres, por debilidad de carácter, optan mal y en lugar de elegir el placer más lejano pero más valioso, eligen el inmediato pero menos valioso."

"El placer más alto que hay es dar placer. El hombre

noble de carácter va a buscar el mayor balance neto de felicidad que su grupo pueda encontrar." Pero esta búsqueda debe ser el producto de una opción personal —ésta es la clave del liberalismo— y no impuesta por el Estado o la mayoría. Entonces, la nobleza del carácter, a medida que progresa, va acercándose cada vez más al ideal de procurar la felicidad común. Hay una dimensión solidaria en el pensamiento liberal, pero es privada. Agrega Mill: "Cuando una persona de fortuna no es feliz, generalmente es porque no le importa sino de sí misma".

Mill trae a colación entonces el tema del "espectador imparcial" que ya habíamos examinado en Adam Smith: "En realidad, una persona de noble carácter, puesta en un trance en que tiene que decidir cuestiones que van a afectar su felicidad y la de otro, se ubica como un espectador imparcial, y realiza aquella acción que va a tender al mayor balance neto de felicidad de los dos". Culmina diciendo: "¿Qué diferencia hay entre esto y 'ama a tu prójimo como a ti mismo'?" Por otro camino, siguiendo a la Naturaleza y elevándose con ella, no se llega a un resultado distante del Evangelio. Con la diferencia de que el amor al otro no se plantea como un sacrificio de sí mismo sino como el logro del placer, de la felicidad.

Siguiendo una vía típica de los pensadores liberales, una vez que Mill se elevó, pone límites: "En realidad, las ocasiones en las que el ciudadano común tiene que hacer este ejercicio de solidaridad para con toda la comunidad, son escasas". Normalmente, se le pide al hombre que busque la "private utility", es decir, la felicidad en el grupo que está a su alcance, donde él puede visualizar el balance neto de felicidad.

El deber, para Mill, responde a un concepto más limitado que el deber en Kant. "El que no se comporta con el criterio moral —dice— sufre en sus sentimientos", porque a veces tiene sanciones internas (remordimiento) y otras veces externas (la opinión contraria de los demás). En Kant, el hombre tiene un deber en la medida en que él se

ha impuesto una máxima y una legislación que luego debe cumplir precisamente porque él mismo se la impuso. En cambio, para Mill el deber es algo más estrecho: "Solamente considero deber aquello que ejecuto hacia otro". El deber sería sólo aquella parte de la obligación moral que el Estado puede exigir. Sería bastante próximo a la idea de la justicia en Smith. Mill define a esta última como "aquella parte de mi comportamiento hacia los otros que me es exigible por el poder público". A partir de allí, empieza el mecanismo del placer. Lo que no hago por deber, lo hago generosamente. Pero la generosidad no es social o estatalmente exigible.

Mill distingue dos tipos de obligaciones morales: las perfectas y las imperfectas. Las obligaciones perfectas son aquellas en que otro tiene un derecho sobre mi comportamiento porque puede precisar exactamente dónde y cuándo debe ocurrir. Por ejemplo: si tengo una deuda, ella tiene una fecha y una cifra. La obligación imperfecta es genérica (por ejemplo, hacer el bien a los demás), para la cual no hay ni fecha, ni monto.

Solamente las obligaciones perfectas son exigibles a través de la justicia del Estado. Las otras entran en el campo de la benevolencia y la solidaridad. Tengo la obligación de promover la felicidad del otro, pero no tengo la obligación de hacerlo contigo, a esta hora. Por lo tanto, eso no me lo puede exigir el Estado aunque sea exigible ante mí mismo desde el punto de vista moral. En cambio, la obligación perfecta (exactamente determinada) me puede ser exigida por el Estado. La superación moral no es exigible, aunque debería ocurrir. Las obligaciones perfectas son el mínimo moral cuya vigilancia corresponde al Estado.

Algunas conclusiones de Mill nos muestran qué claros tenían los ingleses en 1835 los principios a los que debe ajustarse una sociedad moderna: "Una persona tiene un derecho a lo que pueda ganar a través de la competencia. Pero no tiene derecho a la suma que hubiera ganado con

la competencia si no pudo participar en ella, porque la sociedad no está llamada a darle su sustento". El derecho del individuo va hasta lo que él obtenga en una competencia profesional y leal. Eso no se lo puede quitar nadie. Pero no tiene derecho a eso mismo por el mero hecho de existir. "La sociedad —agrega Mill— no se ha hecho para darle a la gente este tipo de prestaciones." La gente tiene derecho a ganarse el pan, pero no a que se lo den.

"El derecho a la felicidad de una persona es igual al de otra." En el balance neto de la felicidad, la felicidad de A cuenta igual que la de B. Esto deriva del principio de igualdad ante la ley. La igualdad liberal no es una igualdad de resultados, sino de expectativas y de posibilidades. También propone Mill una idea que luego retomará Nozick con el nombre de 'progreso moral': cada época va descubriendo las injusticias de la anterior. Así, la Antigüedad convivió con la esclavitud, que más tarde resultaría inaceptable. El progreso moral consiste en una creciente conciencia de la dignidad de la naturaleza humana. Por eso Mill avizora un porvenir en donde la enfermedad y la pobreza puedan ser eliminados porque resultarán sencillamente intolerables.

Estas breves consideraciones nos muestran que ni el epicureísmo significa hedonismo ni el utilitarismo significa egoísmo o materialismo. Los pensamientos de Mill conjugan una exigencia moral muy alta y, del otro lado, la idea de que esa exigencia moral es compatible con los verdaderos intereses del individuo, y accesible únicamente a través de la libertad de las personas.

VII. JUAN BAUTISTA ALBERDI

Alberdi es el gran pensador que hemos producido, en el campo político, los argentinos. Es original, por eso merece ser incluido en una lista como la de este libro. Hay tres obras centrales de Alberdi: *Las Bases...*, *La Revolución del ochenta*, que es un libro político, y *Sistema económico y rentístico de la Confederación, según la Constitución de 1853*, que es su libro económico. Ahora vamos a describir una conferencia no tan conocida de Alberdi, que figura en *Peregrinación de Luz del Día en América*, una novela en la que "Luz del Día" —que es la personificación de la Verdad— recorre América llevando su mensaje y pronuncia una conferencia donde Alberdi ofrece un resumen de su pensamiento.

Hay, en esta conferencia, una primera frase en la que Alberdi ofrece una definición de la libertad. "La libertad no es una mera idea, una linda abstracción más o menos adorable. Es el hecho más práctico y elemental de la vida humana. Es tan prosaica y necesaria como el pan. La Libertad es la primera necesidad del hombre, porque consiste en el uso y gobierno de las facultades físicas y morales que ~~ha recibido de la naturaleza para satisfacer las necesidades de la vida civilizada, que es la vida natural del hombre por excelencia.~~" Libertad es, entonces, ~~autogobierno.~~ Alberdi dice: "La vida civilizada es el camino, la libertad es el camino", para agregar algo que Mill había señalado en *On Liberty*: nadie puede saber mejor que cada persona lo que a ella misma le conviene. ~~Por lo tanto, nadie puede sustituirnos. La decisión sobre lo que nos conviene pertenece a cada uno de nosotros.~~ "La libertad

es el mejor de los gobiernos por una razón palpable y natural. Como nadie es más amigo de sí mismo que uno mismo, nadie es mejor juez ni mejor administrador de lo que le interesa a su propia existencia que uno mismo."

Después de haber definido así la libertad, Alberdi distingue entre la libertad exterior y la libertad interior. La libertad exterior consiste en que ninguna potencia extranjera domine nuestra sociedad. Hoy la llamaríamos "independencia". La libertad interior se da en dos planos: en el plano individual, consiste en que cada uno se gobierne a sí mismo; en el plano político, hay libertad interior cuando, a través del gobierno de nosotros mismos, nos damos un gobierno, es decir, cuando el gobierno es el producto de nuestras propias voluntades. Un gobierno es democrático cuando ha sido elegido por aquellos que se autogobiernan y sigue actuando con la intervención de ellos. De manera que hay tres versiones de la libertad: el autogobierno individual (en cierta forma, la "autonomía" de Kant), el autogobierno de la sociedad por ella misma a través de sus delegados o gobernantes y el autogobierno de ella misma en cuanto ninguna nación extranjera la domine.

"Pero la política de liberación sudamericana perdió de vista un hecho inmenso. Y es que no se crea ni constituye la libertad interior o el gobierno interior del país por el país, por el mismo medio por el que se crea y constituye la libertad exterior. La libertad exterior se logró con la ayuda de la espada, y los latinoamericanos tienden a pensar que la espada los va a ayudar también a conquistar la libertad interior. Y esa es la gran equivocación... En realidad tampoco la libertad exterior se conquistó por la espada. La espada ayudó, pero habían ocurrido hechos internacionales previos. Las naciones civilizadas habían derrotado ya a España en el plano internacional. Lo que ha pasado aquí es que se creó la imagen de que debíamos todo a la espada. Y se creó el mito de los libertadores. Cuando, en realidad, la espada sólo fue un elemento auxi-

liar de una gran hecatombe internacional. Además, de nada sirve esa espada para conquistar la libertad interior. En definitiva, la admiración por los libertadores, trajo los caudillos. Los caudillos son libertadores interiores.”

América hispana, por lo visto, padece el mito de la espada: “La coincidencia de la guerra con la decadencia y desaparición de la superioridad relativa que daba a España el gobierno de Sudamérica, hizo aparecer a la guerra y a los guerreros —ante la vanidad del pueblo vencedor— como el origen y causa única de su emancipación. Bolívar y San Martín fueron tenidos por el vulgo de los historiadores de Sudamérica como los autores y padres de la Independencia y libertad exterior de América del Sur”. Agrega que no puede haber libertadores en una guerra interior, porque en ella si hay alguien vencedor, “el país mismo es derrotado y vencido”. Caídos en ese error, no bien concluida la guerra contra España, Bolívar y San Martín se pusieron a la cabeza de movimientos y revoluciones de la política interior con el objeto de fundar, por la espada, la libertad doméstica. “El mal éxito no tardó en probarles su error. ¿Qué motivo los precipitó en este error? ¿La ambición de suceder al gobierno español en los puestos de gobierno doméstico? Yo no creo. Fue su ignorancia de las condiciones de la libertad interior. Se pusieron a construir una máquina de la que no tenían la menor idea. Ellos entendían la libertad de la patria como lo habían entendido siempre en España. Consistía, toda, en no ser gobernados por los moros ni por los franceses. Es la simple independencia del extranjero, la libertad exterior del país, en una palabra.”

He aquí una teoría original de la tiranía: “Pero estos hombres que se constituyeron en tutores de la sociedad a la cual habían liberado, en realidad no usurparon el poder. Porque la tiranía ocurre cuando la sociedad está en estado de minoría de edad”. Es decir los tiranos no son la causa sino el efecto de la tiranía. El tutor es, en cierto modo, el producto del estado de minoridad de su pupilo.

Cuando en una sociedad no se da el autogobierno, está pidiendo un tirano, un tutor. En realidad, lo que puede pasar con las revoluciones es que un tutor sustituya a otro tutor. Los libertadores sustituyeron a los virreyes, los caudillos sustituyeron a los libertadores. Esta es una explicación de la tiranía que no se basa en el tirano sino en los tiranizados.

Hace recordar este pasaje de Alberdi a la idea de Kant de que la gente ama al tutor. Cuando una sociedad quiere tutores, los encuentra. El tirano es una consecuencia.

“Washington —dice Alberdi— no es el padre de la libertad de los Estados Unidos. Es una consecuencia de la libertad que había en Estados Unidos.” Porque esa sociedad que ya se autogobernaba, lo hizo presidente constitucional y lo puso al servicio de los derechos y las garantías del sistema. El no es un “libertador”, es un hombre libre, como los demás. ~~No es el padre de la patria, es un hijo de ella.~~ En la tradición anglosajona, lo que hubo primero fue la práctica del autogobierno. Primero, en el plano moral. Luego, en el plano político de la libertad “interior”. Finalmente, cuando chocó con Inglaterra, Estados Unidos se sacó de encima la traba que había a su libertad exterior. Pero ya tenía la libertad interior. Esto es lo primero; la libertad exterior es una consecuencia. Entre nosotros se consiguió la libertad exterior sin que hubiera todavía libertad interior.

Alberdi, por este camino, llega al tema de la educación. La educación no es igual a la instrucción (de allí su gran discusión con Sarmiento). A la democracia corresponde un grado de educación. El hombre libre sólo es libre... siéndolo. Alberdi tiene comentarios muy duros hacia nuestras revoluciones, a las que califica de “caligráficas”, porque lo que hemos hecho ha sido copiar ideas en el papel, cuando en realidad la libertad se desarrolla a través de la educación: “La jaula es para el águila libre, no para el carnero que es más esclavo cuanto menos encerrado”. O sea, que la libertad exterior sólo se quita a quien tiene li-

bertad interior. Al que no tiene ésta, se lo puede dejar solo, que no la aprovechará; igual que el camero. "La América del Sur no tendrá libertad sino cuando esté libre de sus libertadores. Porque nadie es libre en Sudamérica sino sus libertadores." Esto equivale a definir la tiranía como el monopolio de la libertad. "En la tiranía, los peores hombres tienen que ser los depositarios naturales del gobierno. Porque se necesita carecer de toda calidad honesta para tomar por asalto la soberanía del país. La segunda calamidad es que los mejores hombres tienen que verse excluidos y perseguidos como criminales, precisamente porque su mérito les da el derecho de la confianza del país."

¿Qué hacer entonces? "El único medio que queda por delante consiste en poner al país en camino de adquirir la inteligencia y la costumbre de la libertad y de educarse por sí propio en la práctica del gobierno por sí mismo. ¿Por cuál método? La migración de la Europa libre y civilizada educó a la América libre antes y después de ser independiente... Ya pasó el tiempo en que los pueblos civilizados se hacían a fuerza de siglos. Hoy se improvisan en el Nuevo Mundo con los elementos que reciben ya formados del Antiguo." ¿Cómo salir del engranaje de las tiranías? Los pueblos antiguos salieron a través de siglos y siglos de educación. Pero hoy hay un atajo, que es la inmigración. "Las Constituciones escritas copiaron las leyes de esos pueblos; pero eso no es traer sus libertades. Las Constituciones escritas en el papel están expuestas a borrarse todos los días. Las que no se borran fácilmente son las escritas en los hombres, es decir, en sus costumbres. La Constitución inglesa no está escrita, y por eso vive y gobierna la Inglaterra. La Constitución inglesa emigrada al Nuevo Mundo, en las costumbres de sus colonos, ha sido escrita por ellos con motivo de su emancipación." Lo escrito es inferior a lo real: "Las repúblicas de Sudamérica no copian el original, sino la copia... Resolver el problema de la población es resolver el problema de la edu-

cación de Sudamérica en la práctica del gobierno interior de sí misma. Los sudamericanos creen que son las leyes escritas las que han hecho libres a los ingleses y no que los ingleses son los que han hecho libres a sus leyes. El hombre de la libertad es anterior a la ley de la libertad. ¿Queréis copiar la libertad? No copiéis su ley, copiad la persona del inglés. ¿Queréis traer a nuestro suelo la libertad inglesa? En vez de traer sus leyes traed a sus ingleses. Traedlos a ellos... Las libertades no se producen ni revocan por golpes de Estado, ni por Constituciones caligráficas”.

De alguna manera, hay un paralelo de América con Europa. Alberdi trae a colación la teoría de los climas de Montesquieu. Montesquieu había escrito, en *El espíritu de las leyes*, que los climas fríos producen la libertad y los climas cálidos, la servidumbre. “Esto ocurrió en Europa a través de los siglos —dice Alberdi—, pero se pueden invertir los términos. Por ejemplo los franceses, que en Europa están al sur de los ingleses, conquistaron Canadá, que está al norte de Estados Unidos, con lo cual Canadá logró franceses en clima frío...” Hay aquí una teoría extrema sobre la diferencia entre latinos y sajones: “En definitiva la libertad es sajona”, afirma Alberdi. “La libertad política es una costumbre sajona; el dilema de hierro para la América del Sur es éste: o latina exclusivamente, y entonces esclava; o libre, y entonces sajona.” Situada en la punta austral-fría de América, la Argentina aparece en este cuadro con una vocación o, al menos, con una “posibilidad” sajona.

“¿Cuál es la índole y condición de la libertad latina? Es la libertad de todos refundida y considerada una sola libertad, en la de un rey que dice ‘el Estado soy yo’. La libertad romana, por lo tanto, es libertad del emperador o dictador. Pero la libertad, sajona y germánica de origen, no vive hoy en Sajonia ni en Germania. Como no vive en Palestina la religión cristiana de origen judaico. En la Germania reside, hoy, la libertad latina. Como en Palestina la

religión de Mahoma... y América ha sido y es, hasta hoy, lo que es la Europa de que procede y se nutre."

Sudamérica debe, según Alberdi, "...hacerse poblar de preferencia por la Europa del Norte, si aspira a ser libre y rica. La Europa del Sur no necesita ser llamada, vendrá sin que la busquen; y si no debe ser excluida por sistema, tampoco debe ser buscada por aliciente sistematizado. Tenemos que estar irrigados por dos tipos de agua, los ríos que son naturales y los canales, que son artificiales".

Así es como desarrolla Alberdi las relaciones entre la libertad y la riqueza: "Cuando hay una Constitución es porque el pueblo ha delegado en un gobierno, parte de su libertad. Esa delegación abraza una mitad del poder del país delegante. La otra mitad del poder popular, queda sin ser delegada, en manos del país mismo. El que delega todo su poder, se constituye esclavo, siervo, pupilo de su mandatario... Otra de las condiciones alimenticias de la libertad, es el desarrollo industrial. Sólo es libre el país que es rico, y sólo es rico el país que trabaja libremente". Aquí hay una idea de Locke y de Smith: si a un pueblo se lo deja en libertad, termina siendo rico. Si es rico, es porque se lo dejó en libertad. "No se alucine Sudamérica con su fértil suelo, su fertilidad no le dará la riqueza, que vive en el hombre laborioso, y no en el suelo."

¿Quiénes son los enemigos de la libertad en América?, se pregunta Alberdi. El primero es la gloria. En las *Bases* había anunciado que empezaba una edad prosaica en la que el héroe sería el chacarero laborioso y no el militar muerto en batalla. El segundo enemigo es la ignorancia. "La ignorancia del gobierno de sí mismo, en el pueblo que obedece a la ignorancia del trabajo industrial en el pueblo que gobierna. La ignorancia hace vivir sin trabajar. ¿De qué modo? De las rentas del Estado. ¿Robadas a mano armada? Nada de eso. Recibidas como salarios de servicios impuestos como medios de coacción de que el gobierno dispone." El tercer enemigo es el pasado colonial. "España dio los empleos de su gobierno en esta

América a los favoritos del rey. ...Pero los libertadores que sustituyeron al virrey vivieron a menudo de lo que hizo vivir a los virreyes." Porque si bien se concretó la conquista, el rey se declaró dueño de todo, aun antes de haberlo descubierto. En el Norte, en cambio, todo era "res nullius", tierra de nadie, y el que la descubría se hacía dueño. El estilo español marcó la historia. Siempre las cosas fueron de alguien, y ese alguien las distribuyó... hasta que otro las redistribuyó, y así sucesivamente.

En el concepto anglosajón, de Locke a Nozick nadie distribuyó la riqueza. Cada uno consiguió la que pudo con su trabajo. ¿Cómo voy a "redistribuir" eso, que no es producto de ninguna distribución anterior? En el concepto nuestro, en cambio, hubo una distribución. La riqueza se adquirió en nuestra sociedad, según la posición política en que uno estuviera. Alguien es el dueño de todo y lo va distribuyendo. Como nuestra base económica es que todo se distribuyó, todos se sienten con derecho a que se les dé algo. Los campos se distribuyeron después de las campañas militares, la industria creció con protecciones. Cuando se descubrió el petróleo en la Argentina, en 1907, el presidente era José Figueroa Alcorta, conservador y liberal. Pero lo primero que hizo fue decretar que el subsuelo era del Estado. Reaccionó por reflejo, porque no era concebible en una sociedad como la nuestra que el ciudadano privado que encontrara petróleo fuera su dueño. Todo, antes de ser descubierto, ya era de alguien, quien lo distribuía. Este es el modo de adquisición de la riqueza que impugna Alberdi.

Hay dos métodos para obtener riquezas. El nuestro es un método político. Siempre hay alguien que es dueño eminente, porque la concepción del poder es patrimonial. En nuestro sistema, ser rico es haber obtenido beneficios de esa "eminencia", del virrey o del "libertador". En el otro sistema, el método es la libertad. Las cosas no son de nadie y la gente las consigue a través de su trabajo honesto y sin violar las leyes. Hay entonces una conexión pro-

funda entre libertad y riqueza, porque la libertad en vez de distribuir la riqueza que hay, lleva a crear la que "no" hay; de ahí al desarrollo, a "la riqueza de las naciones" (Smith), no queda más que un paso.

Termina "Luz del Día" su conferencia con algunas observaciones de gran vuelo sobre la libertad. "La libertad es una carga, un peso. No es un deleite. Es la carga agradable, que se impone gustoso el que fomenta su propio tesoro, y su propio valor. Para conservar entero este poder, que el país se reserva en garantía del que delega, debe ejercerlo incesante y continuamente. Lo mismo es dejar de ejercerlo por un día, que empezar a perderlo... Los que se abstienen de intervenir en la política de su país pierden el derecho de quejarse de que son despotizados. Porque son ellos mismos los que se dan el despota del cual se quejan... El que renuncia a ejercer su libertad, no renuncia a un placer; renuncia a su propiedad privada, a su honor, a su hogar, a todo lo más caro para él en esta tierra. El papel más bello y fecundo de la libertad, o del poder del país por el país, no es el de delegado sino el de delegante. Es el del propietario del poder soberano, no es el de su administrador... Todo soberano, incluso el soberano pueblo, paga su pereza con su corona."

Alberdi y el depósito liberal

He aquí algunos aportes de "Luz del Día al depósito liberal.

1. En pocos lugares se han visto tan claramente expuestos los tres planos de la libertad. El plano político de la libertad, el plano exterior y la plano interior o moral.
2. Encontramos una teoría original de la tiranía. La causa de la tiranía no es el tirano sino los tiranizados. He aquí

un estudio de las formas de gobierno que apunta a descubrir cómo son los gobernados.

3. Hay una gran originalidad en la aplicación de las ideas de la libertad a América latina. Hay un diagnóstico completo sobre lo que nos pasó. Un libro moderno, el del venezolano Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, dice con otras palabras lo mismo. Le falta libertad a América latina porque la gente no “llama” a la libertad. No la quiere; lo que quiere son tutores.

4. La teoría de la educación de Alberdi es fundamental. En los hechos, ganó Sarmiento. Para Alberdi, la educación no eran las escuelitas sino los hábitos, las costumbres; el cambio de los comportamientos. Alberdi prefería un campesino analfabeto pero interiormente libre a un abogado moralmente dependiente del Estado. ¿Qué hemos producido en mayor abundancia?

5. Hay un desafío que propone Alberdi a la persona que lee hoy estas páginas. En ese momento, 1871, él tenía una esperanza; creía que se iba a conseguir la inmigración que proponía. Esperaba erradicar al gaucho, traer un pueblo nuevo. Mezclarlo hasta que una fuerte minoría perteneciera al pueblo nuevo. Se logró la inmigración, se logró una economía próxima a la querida. Pero a partir de cierta fecha, digamos 1930 o 1943, el proceso se empezó a revertir. La nuestra es una sociedad que tiene algunos elementos que quería Alberdi y otros que no quería. ¿Cómo salir de esa suerte de “empate” entre la tradición autoritaria y la revolución liberal?

Alberdi fue un pensador revolucionario. Su crítica a los libertadores scandalizó; todavía scandaliza. ¿Quién fue el padre de la Patria? Si creemos que la Patria es un territorio, el padre de la Patria fue San Martín. Si creemos

que es un tipo de comunidad, puede ser que Alberdi sea el padre de la Patria.

La crítica a los latinos, en Alberdi, es indiscriminada. En 1871 todavía era imaginable en la Argentina la sustitución de un pueblo por otro. Hoy, tenemos que construir nuestra sociedad a partir del hecho de que somos latinos. En lo latino hay también elementos positivos. Y tampoco hay que creer que una herencia es irreversible. Ninguna sociedad está irremediabilmente condenada por su herencia. Aun los ingleses, con el laborismo, se distanciaron radicalmente de la descripción de Alberdi. Es perfectamente posible encontrar que mañana Estados Unidos se socializa y se esteriliza. O que la Argentina, como ya lo hizo una vez, resucita a la manera "sajona". Japón está demostrando una eficiencia "sajona", que poco tiene que ver con la cultura budista de la cual viene. Alberdi es, en esto, un fatalista; o quizás exagera los argumentos para impulsar la inmigración. No hay que olvidar que la gran oleada inmigratoria comenzó recién en 1880.

Alberdi profundiza la crítica de la militarización de América latina. La "única libertad admitida en América hispana es la libertad militar". Hay siempre alguien que nos viene a regalar la libertad. Siempre hay un "duce", siempre hay un jefe.

Los conceptos económicos de Alberdi son significativos. Como ha dicho Raúl Prebisch: "Lo que hay acá es la lucha de los sectores para ganarse el favor del Estado". O sea que aun hoy para nosotros la riqueza consiste en obtener más del Estado que otros. Cada sector trata de prenderse al Estado para obtener una distribución más favorable.

Si tuviéramos que ubicar a Alberdi en alguna de las dos listas de los pensadores liberales - éticos o utilitarios - quizás habría que ponerlo dentro de los utilitarios. Busca la libertad a sabiendas de que traerá la riqueza al país. Pero, en verdad, equipara libertad con riqueza, y no se pueden separar ambos conceptos. Es lo que dijimos de Stuart Mill: si uno busca la felicidad, lo que resulta es la

moralidad. Locke propone la fórmula inversa: buscar la moralidad, que eso trae la felicidad. Alberdi se asemeja más a Stuart Mill, son contemporáneos. La felicidad trae la moralidad; la riqueza necesita la libertad y ambas son, en definitiva, inseparables.

Alberdi es un hombre angustiado ante el atraso que lo rodea. Si lo pusiéramos contra la pared, diría que quiere la libertad para el progreso, tomando en cuenta que él identifica libertad y progreso. El método para lograrlo en ~~el campo político está en las Bases. El Sistema Económico y Rentístico...~~ apunta a evitar que a través de las leyes se derogue la Constitución. Si viviera hoy, Alberdi diría que la Constitución Nacional ha sido alterada por las leyes. Aparentemente sin ser violada, a través de leyes que reglamentan su ejercicio, se la ha convertido en un sistema para una infinita sucesión de "libertadores" sudamericanos.

Alberdi es un pensador de dimensiones más amplias que la Argentina. Estamos frente a un Tocqueville latinoamericano. Montesquieu y Tocqueville adquirieron claridad sobre qué cosa era el liberalismo mirando el modelo anglosajón que anotaban y no tenían en sus países. Alberdi hizo el mismo ejercicio desde la perspectiva latinoamericana.

Un anglosajón no racionaliza su propio sistema; simplemente lo vive. No sistematiza su éxito. Así como un crítico que no consiguió pintar puede explicar cuál es la clave de un pintor que se limita a pintar, Alberdi ve el modelo, lee a sus pensadores y se da cuenta de lo que es el modelo porque no lo tiene. Es más completa la explicación sobre el liberalismo inglés de Montesquieu que la de los propios ingleses. Igual ocurre a Estados Unidos con Tocqueville. Así también Alberdi explica con mayor lucidez el contraste entre el progreso anglosajón y lo que él vive que los beneficiarios de ese progreso.

A unos les quedan los beneficios de la libertad. A otros, solamente la explicación.

VIII. MAX WEBER

La mayor producción de Max Weber corre entre los años 1905 a 1920, año en que muere. Weber, como Tocqueville, como Aron, es un liberal "a la defensiva". Un liberal en tiempos no liberales. Weber escribe en la Alemania del "Kaiser". Era una Alemania antiliberal. Lo dominante en Europa era el marxismo, que aún no había tenido aplicación práctica y por eso podía presentarse como una esperanza. La Revolución Rusa se produce en 1917. Entonces, Weber se limitará a desmitificar las ideologías dominantes: marxismo y nacionalismo. Cuando un liberal es puesto a la defensiva, trata de cuestionar los valores antiliberales del grupo dominante. En momentos en que predomina una potente esperanza de otro signo, demuestra la irracionalidad de esa esperanza y trata de reducirla a sus términos científicos. Aron ha hecho lo mismo en toda su obra, en medio de una Sorbonne francamente marxista, donde él trataba de enseñar. Karl Popper, que escribe al terminar la Segunda Guerra, se enrola en cambio en la contraofensiva liberal.

El aporte de Weber a la cultura es inmenso. Es uno de los grandes pensadores alemanes. La ciencia política y la sociología contemporáneas siguen marcadas por Max Weber. El analizaba la realidad a partir de fórmulas que llamaba "tipos ideales". El término "ideal" señala que el tipo es "a priori", en términos kantianos, antes de la experimentación. Esas definiciones abstractas han sido de inmensa importancia para las ciencias sociales. Otro aporte es su posición frente a los valores: mostró que la actividad humana está impregnada de valores y pretendió llegar a

una ciencia avalorativa. Pretendió no incluir sus propios valores en la búsqueda, pero sí poner de relieve los valores que portaban los actores de la historia. De esa manera, desencantó la realidad. Apeló, además, al análisis comparado. Pero no como compara el físico, para llegar a una ley general que abarque todo lo comparado. Weber comparaba para llegar a discernir en cada estructura, país o forma, lo "típico" o "único" de ella. Si comparaba el capitalismo moderno con fenómenos semejantes del pasado, era para discernir lo diferente y exclusivo del capitalismo. Weber apunta, en las ciencias sociales, a lo único, a lo irreproducible. Es la suya una ciencia de lo singular, no de lo universal. Por ejemplo, definió al Estado como "la agencia que reclama con éxito el monopolio de la coacción legal en un territorio determinado". Aquí dio el dato absolutamente único del Estado: el monopolio de la coacción. Encontró un "tipo". A esta clase de definiciones, que no buscan tanto la esencia cuanto el rasgo diferencial, el signo distintivo, se les suele llamar "definiciones operacionales".

El tema que más nos interesa en Weber es su sociología de la religión, que culmina en un análisis sobre la influencia del protestantismo en los orígenes del capitalismo. Al escribir sobre este tema, Weber refuta a Marx, quien creía que lo económico estaba en la base de los fenómenos espirituales. Weber va a probar que un fenómeno religioso, la aparición del protestantismo, está en el origen del desarrollo económico. Demuestra lo inverso que Marx. Su libro más famoso en este tema es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pero en otros escritos examinó las demás religiones.

Weber sostiene que la religión aparece como una respuesta al sufrimiento. El hombre primitivo se encuentra con situaciones límites de sufrimiento. Entonces emplea una tecnología de lo sobrenatural para enfrentarlo: la religión. Frente al sufrimiento que hay que explicar y aplacar, surgen dos actitudes básicas de tipo religioso; la acti-

tud fariseaica, que apunta a justificar al que le va bien (es una posición religiosa para los ganadores), y la actitud del publicano que busca en su fe una compensación de lo mal que le ha ido en la vida. Aquí Weber incursionaba en una gran discusión alemana, iniciada por Nietzsche, quien decía que el cristianismo expresaba la moral de los esclavos; que en el fondo era una racionalización del vencido, quien proyectaba su resentimiento de tal modo que cambiaba el mundo de los valores, gracias a lo cual la victoria del vencedor perdía legitimidad. Si la humildad y la mansedumbre son las grandes virtudes, la soberbia y la combatividad del vencedor descalifican su victoria.

Max Scheler refutó esta teoría de Nietzsche en su libro *El resentimiento en la moral*. Allí define magistralmente el amor cristiano, ya que el amor de Dios no es el amor "hacia arriba" del pobre, sino "hacia abajo" de un rico que quiso compartir sus riquezas. La corriente vital del cristianismo no va de abajo hacia arriba sino de arriba hacia abajo. Proviene del deseo de dar de aquel que desborda vida y caridad.

Primero, la religión empieza como magia: su objeto es controlar los poderes o fuerzas que manejan la vida, con ritos o exorcismos. En segundo término viene la súplica. La oración implica una actitud más objetiva y racional. Finalmente, más que cambiar el curso divino de la historia, se lo explica. Nace el dogma. El hombre, más que a manipular y peticionar a los dioses, es invitado a entenderlos, aceptarlos y servirlos. Las grandes religiones que Weber estudia a partir de aquí son el hinduismo, el confucionismo y el budismo en Oriente; el judaísmo, el cristianismo y el Islam en Occidente.

Según Weber, es falso que el interés originario del hombre religioso haya sido el más allá. Cuando se imploraba a los dioses, se les pedía éxito, salud y larga vida. El "más allá" viene, como una idea suplementaria, a compensar las frustraciones: lo que no consigo en el más acá, seguramente se me dará en el más allá. La religión aparece

en sus orígenes como una técnica no científica destinada a mejorar las condiciones de vida o, en el límite, a consolarnos frente a ellas.

Distingue Weber la actitud mística y la ascética. La mística es el movimiento hacia la unión con Dios. La ascética, en cambio, es una disciplina de la acción. La ascética puede estar destinada a la mística; por ejemplo, el anacoreta que ayuna para apoyar su vida mística. Pero la ascética que a Weber le interesa es aquella que impulsa cambios éticos en los comportamientos terrenales. La ascética desemboca en formas concretas de comportamiento en medio de la sociedad. También el místico quiere la iluminación en esta vida; el éxtasis es un anticipo a cuenta de la prometida eternidad.

Weber distingue entre religiones "misionales" y "ejemplares". En las primeras, Dios es pensado como un Señor que envía a los pueblos o a los profetas a cumplir una tarea. Las segundas imaginan a Dios como un término al cual llegar con la contemplación. Un punto muy discutido de su pensamiento es la relación que encuentra entre los estratos sociales que adoptan una religión y el estilo que surge de ella. Por ejemplo, la religión de Mahoma es incorporada por un estrato guerrero. Entonces, Mahoma predica la guerra santa; se interrelacionan la casta y el mensaje. Distinto es que la religión sea incorporada a burgueses (como la protestante) o a intelectuales como los brahmanes. Indirectamente, lo que aquí dice Weber es que, si bien la situación económica no determina la religión, tampoco es indiferente a ella. El estrato y el mensaje religioso interactúan.

Según él, hay tres "teodiceas" ("Teós", Dios, y "Diké", Justicia: "justificaciones de Dios"). Una es el "dualismo persa", según el cual hay dos dioses. Desembocará luego en el "maniqueísmo", cuando el cristianismo llegue a Persia. Cuando el Islam llegue, se hará "shiíta". Desde el dualismo persa, agrega Weber, se pasa a la segunda teodicea, la cristiana. Aparece un dualismo "imperfecto": se culpa

al diablo por todo lo malo que hay. Tanto el "anti-Dios" del dualismo persa como el demonio de los cristianos relevan a Dios de toda responsabilidad por el mal existente. ¿Por qué existe el mal? El cristianismo originario dice "Dios es bueno, pero está el demonio". Para Weber, la ética protestante innova en el tema. De las dos teodiceas originarias se llega a la tercera, calvinista: Dios está tan por encima de nosotros, que incluso es posible que haya creado lo que nosotros creemos que es el mal. Cuando te crea a ti, sabe si te vas a condenar. Y eso está tan por encima de tu alcance místico o religioso, que no puedes hacer nada. Dios trasciende, absolutamente, la razón y la voluntad del hombre. Calvino, entonces, bloquea los caminos de la tecnología religiosa. No se puede hacer nada: ni rezos ni obras buenas ni contemplación, todo es inútil. Y esto se afirmó en el siglo XVI, cuando el hombre dedicaba su energía a la vida religiosa. Al decirle a este hombre: "Todo es inútil, ya estás salvado o condenado", se le indujo una angustia escatológica, de las postrimerías.

Según Weber, esto bloqueó la teología especulativa y dejó intacta la energía religiosa, ahora sin aplicación. Como la angustia era tan grande, los pastores empezaron a decir: "Si bien los decretos de Dios son indescifrables, según como te vaya en la vida podrás tener un signo de que has sido elegido o no". La actitud fariseaica vuelve, y el éxito en la vida se convierte en certeza de salvación. Me salvo siendo útil a los demás en una vida plenamente terrenal. La vocación terrenal por cambiar el mundo resultó así bendecida por un impulso religioso. La energía que antes producía una catedral o un místico, se fue hacia los negocios. El protestantismo convirtió la acción en la sociedad en algo tan necesario que, si prosperaba, era una prenda de salvación. Había que triunfar en la vida, porque ésa era la única seguridad de salvación. Así se genera en lo terrenal una energía religiosa. Se produce una ascética de lo cotidiano. El hombre trabajador y frugal que surge de ahí es el fundador del capitalismo. Para tomar un ejemplo, la ta-

bla de las reglas metodistas incluía: “No regatear; no evadir impuestos; no elevar los intereses por encima de las costumbres y las leyes del país; no atesorar; invertir; no pedir prestado sin seguridad de devolver; no vivir lujosamente”. He aquí una ascesis del desarrollo económico en ascenso.

La tipología de Weber se complementa con la distinción entre “Iglesia” y “secta”. La Iglesia es “una jerarquía distribuidora de bienes espirituales”. En la Iglesia hay una autoridad jerárquica que confiere o retira los bienes espirituales a una sociedad de fieles. En cambio, la secta es una asociación voluntaria entre los fieles. Por ello, las sectas puritanas más estrictas no tienen sacerdotes. La secta es democrática hacia adentro, es exclusivista hacia afuera. Cuenta Weber que si alguien, en Estados Unidos, era aceptado por los baptistas, podía abrir un banco inmediatamente e iba a tener mucho éxito: todos confiaban en ese hombre. Así funcionó este capitalismo primitivo. Había sectas igualitarias donde cada miembro era examinado por sus pares periódicamente para ver si cumplía con la honestidad en los negocios de este mundo.

De aquí surge la idea de competencia. El ser humano está probándose todo el tiempo. Debe ser probado y probarse. Justamente, el pertenecer a una secta es lo que certifica su credibilidad comercial, su honorabilidad. Las sectas estaban hechas —dice Weber— para aguzar la competencia. En cambio, la corporación medieval tendía a anular la competencia. Del mismo modo, mientras la confesión en el catolicismo es para perdonar, para aliviar, en las sectas era un severo examen para evaluar el mérito del candidato, para determinar si merecía seguir en la secta.

Así convergen dos corrientes: la actitud del hombre angustiado por su salvación, que produce, no gasta e invierte, echando las bases de la acumulación necesaria para el capitalismo y, por otro lado, su inserción en una secta donde todos se controlan unos a otros para garantizar una dura y leal competencia.

De esta manera, se produce un hecho único en la historia: el desarrollo económico empieza con la fuerza de una religión. Las incomparables energías antes enviadas a lo trascendente, empujan por primera vez la locomotora del progreso. Quizás los miembros actuales de la sociedad desarrollada ya no son tan distintos de nosotros, los latinos, pero vienen de un colosal empujón inicial, que perdura por inercia.

Vamos a sacar, ahora, algunas conclusiones sobre Weber:

1. La refutación del monocausalismo de Marx. Lo espiritual y lo económico interactúan. No se puede afirmar "a priori" que la economía sea la infraestructura, y todo lo demás, la superestructura.

2. Weber desencantó valores, al igual que los liberales a la defensiva. El mundo de Weber encierra un peligro: cuando uno desencantó todo, ¿qué queda?, ¿qué somos sin nuestros mitos?

3. Weber percibe en el protestantismo los valores que desplazan la mística, sustituyéndola por una ascética intramundana. La riqueza es el resultado de una revolución única que se produjo como consecuencia del cambio de las actitudes religiosas. La creación de riqueza es posible, pero improbable. Tienen que darse condiciones singulares para que se produzca la riqueza. En cambio, al socialismo le parece que la riqueza ya está, que va de suyo, y que lo urgente es distribuirla. ¿La riqueza es algo meramente posible, que se puede crear o no, o es algo que preexiste al análisis?

4. El desarrollo aparece como un desplazamiento en el énfasis moral. Es una ética de las actitudes terrenas lo que genera el desarrollo. Una ética económica.

5. La revolución que llamamos liberal o capitalista se manifiesta y culmina en un cambio económico, pero no empieza allí. Empieza por un cambio en los espíritus, en las conciencias.

IX. KARL POPPER

Karl Popper es austríaco. Nació en 1905. Residió en Austria hasta 1938. Cuando Hitler la invadió, se refugió en Australia y luego en Londres.

Popper, con su estilo combativo, marca la contraofensiva liberal. Su libro más famoso es *La sociedad abierta y sus enemigos*. Allí plantea una tipología fundamental. Hay dos tipos de sociedades. La sociedad tribal se caracteriza porque las leyes de la sociedad se toman como si fuesen leyes de la Naturaleza. El “nomos”, en la tribu, es “physis”. Por ello, sus disposiciones son absolutas: el hombre está impedido de salir de ellas o de cambiarlas. Es un destino inexorable el de la organización social, donde el hombre está totalmente sumido. Pero en Grecia aparece la “sociedad abierta”. Es aquella en la que el “nomos” se distingue de la “physis” y las reglas se debaten, se discuten. La sociedad abierta es un ámbito para la realización de cada uno de nosotros como individuo libre y responsable.

Sostiene Popper que, cuando empieza a cambiar la sociedad tribal, cuando pasa a ser una sociedad abierta, este cambio genera una terrible angustia e inseguridad. Todo el pensamiento griego, para Popper, trata de explicar ese cambio.

Parménides, simplemente, lo niega. Todo cambio es una ilusión. Heráclito, aparentemente, se alía al movimiento al sostener que todo es cambio. Pero en el fondo —dice Popper—, Heráclito, al afirmar que lo único que hay es el cambio, propone una ley que, ella, no cambia y entonces lo controla. Platón, con su idea de la evolución descen-

dente desde la Creación, considera al cambio como degeneración. Por eso imagina la república como una sociedad perfecta donde nada cambia. En el caso de Aristóteles, el movimiento es el paso de algo que está en potencia al acto, y así se realiza. Con lo cual, dice Popper, bendice la historia. Pero la semilla del ombú, por ejemplo, no puede ser otra cosa que ombú; todo lo que cambia, está desarrollando semillas que estaban allí. Todo desarrollo es de lo precedente. Pero lo más grave es que Aristóteles bendice la historia y, según Popper, de allí saldrá Hegel. Para este último, cada pueblo que entra en la historia trae el más reciente mensaje de un dios; él se va conociendo a sí mismo por ese medio y recién se encontrará a sí mismo en el pueblo alemán. Por eso Hegel es el origen filosófico del hitlerismo.

La crítica de Popper desemboca en esta tesis: que todos estos pensadores, de una manera o de la otra, han querido controlar, predecir o entender el cambio. Al querer entenderlo, han pretendido que la historia es previsible. Son "historicistas". El historicista cree que la historia tiene un rumbo, un argumento, y que él lo conoce. Del historicismo al totalitarismo no hay más que un paso. Si yo sé la historia, tengo una superioridad sobre ti. Si mi pueblo, mi clase o mi partido es el último fruto de la historia, ha de ser el mejor, debe dominar a los demás.

Marx no hará más que aplicar este esquema a las clases sociales. Y eso genera la violencia, porque cada clase nueva, cada idea nueva, cada pueblo nuevo, tiene el derecho y el deber de someter a las anteriores. Por lo tanto, para Popper, el historicismo es esencialmente totalitario.

Recuérdense los juicios de Moscú en los años 30, cuando los rivales de Stalin se declaraban culpables porque el hecho de que los hubiera vencido Stalin revelaba que éste tenía la razón. Es una especie de exitismo a nivel histórico: el futuro es el que tiene la razón. Aquel que demuestre que lo trae y lo tiene consigo, merece dominar. Esta es, para Popper, la maldad esencial del historicismo,

porque la historia, en realidad, está abierta a la libertad humana y es imprevisible. A su vez, el historicismo trae como consecuencia la idea de que se puede "construir" una sociedad; algunos para detener el tiempo como Platón, otros para acelerarlo como Marx. Aparece la idea de la planificación global y de los grandes proyectos nacionales. Desde el punto de vista liberal, la historia es el resultado de la interacción de miles de voluntades; está abierta y es multidireccional. Sólo el pasado es irrevocable. El historicista aplica al futuro la óptica del pasado; lo trata como si ya hubiera ocurrido.

Otra idea importante en Popper es la relación de la "verdad" con la democracia. Si alguien cree que tiene la verdad, no hay democracia. Pero si la gente cree que no hay "verdad" sino que cada uno tiene "su" verdad, tampoco hay democracia. En el primer caso, el que monopoliza la verdad va a querer imponerse. En el segundo caso, triunfa el más fuerte porque ninguna razón vale más que otra. La única concepción de la verdad compatible con la democracia es que hay una verdad, una sola, pero ningún hombre o grupo la posee totalmente. La única manera de progresar en el camino de la verdad es el debate. Si todos tenemos un poco de verdad el debate pasa a interesar. El debate es, para Popper, no sólo un principio político sino también científico. Las sociedades donde se debate son las sociedades que progresan porque van agregando diversas perspectivas sobre la verdad. Aun más, dice Popper, tampoco en las ciencias físicas hay verdades definitivas. También en el reino de la ciencia, más mudable de lo que se cree, es necesaria la libertad de criticar y discutir. Una sociedad es libre, afirma, cuando toda opinión que se emita puede ser sometida al debate y la experimentación. La reminiscencia de Kant y su idea de la Ilustración, aquí, es manifiesta.

Hay un libro muy interesante, de Khun, que apareció mucho después. Se llama *La estructura de las revoluciones científicas*. Khun demostró que también las ciencias fun-

cionan a partir de ciertos paradigmas o modelos que duran un siglo o dos y luego se desmoronan. Tampoco en las ciencias deja de haber un debate democrático y tampoco en ellas alguien "tiene" la verdad. Lo que hay, en todos los campos, es esa verdad que buscamos a través de libre debate.

Popper está con Kant. Kant descubre la razón e inmediatamente pone los límites. Se emancipa, pero es un emancipado prudente. Popper narra cómo Hegel desnaturalizó a Kant. Kant había afirmado que conocíamos únicamente el fenómeno porque de pretender el nómeno entraríamos en la dialéctica: tesis y antítesis. Hegel, de esa dialéctica que Kant considera defectuosa, hizo la clave de su pensamiento. De aquí sale el desborde hegeliano, la pretensión de la razón de abarcarlo todo. Decía Ortega que Hegel fue un pensador imperial; todo entraba en su pensamiento. Hegel sostiene que "todo lo racional es real y todo lo real es racional". Esta desmesura de la razón (como la desmesura de la voluntad en Nietzsche) culmina en la opresión y la violencia.

Algo muy importante en Popper es que él propone al hombre la madurez, no la felicidad. En la sociedad cerrada, el hombre es un niño, vive en estado de minoridad. El hombre y la mujer que asumen su vida en libertad son adultos, pero no quiere decir que sean más felices. Porque la libertad es un riesgo. La libertad es una carga, enojosa y peligrosa. En cambio, si me quedo como niño, tal vez sea más feliz. Pero la palabra felicidad tiene dos sentidos. Para nosotros, latinos, tal vez la felicidad sea la mujer, o mujer-madre o mujer-mujer. En cambio, en Atistóteles, "eudaimonía" equivale al pleno desarrollo de mis facultades.

Sugiere Popper, en fin, una distinción fundamental: individualismo no es sinónimo de egoísmo. Hay dos parejas de conceptos en contraste, individualismo-colectivismo y egoísmo-altruismo. Habitualmente se tiende a creer que el colectivismo es altruista y el individualismo es egoísta.

Son dos géneros distintos de palabras. Cuando digo "individualismo", exalto la vocación única e intransferible de una persona por ser ella misma. Cuando hablo de colectivismo, estoy diciendo que la persona no es protagonista, sino el grupo. Tanto el individuo como el grupo pueden ser egoístas o altruistas. El nacionalismo, el racismo, el clasismo, son egoísmos colectivos donde una unidad grupal se reserva la supremacía. Un individuo, si está en camino de la perfección moral, en algún momento tiene que acceder al altruismo. En Popper, no sólo es posible sino también deseable un individualismo altruista. En el colectivismo, el narcisismo del grupo es egoísta. Puede haber individualistas altruistas y colectivistas egoístas o viceversa. El desconocimiento de la posible alianza entre el individualismo y el altruismo explica por qué los socialistas, al predicar el altruismo, sólo imaginan obtenerlo gracias al Estado, esto es, un ente colectivo.

X. LA ESCUELA DE VIENA (LUDWIG VON MISES, FRIEDRICH A. HAYEK)

Vamos a hacer más hincapié en Ludwig von Mises que en Friedrich Hayek, pues von Mises es más provocativo, más “peleador”, marca el contraste de su pensamiento con las otras líneas, inclusive con los liberales. En cambio, Hayek busca reencontrarse con la gran tradición liberal. Los dos grandes libros que tenemos que consultar son: *Human Action* de von Mises (1947) y *The Constitution of Liberty* de Hayek (1959). Hayek aún vive. Su libro *The Constitution of Liberty*, traducido aquí como *Los fundamentos de la libertad*, es un libro formativo, porque es una síntesis del pensamiento liberal. En cambio von Mises presenta en *La acción humana* una posición polémica, que es una introducción al economicismo liberal.

Empezaremos por el aporte esencial de von Mises, quien sostiene que, con la escuela de Viena, a la cual él pertenece --que comenzó en 1871 y culmina en Hayek-- se deja atrás la “cataláctica” y se pasa a la “praxeología”. “Cataláctica” viene del gergo “catalatein”, que significa canjear. En cambio, “praxeología” viene de “praxis”, que significa “acción”. ¿Qué quiere decir entonces von Mises? Distingue tres etapas en el pensamiento occidental. La primera ha sido dominada por los filósofos. La segunda, por los economistas clásicos --como Smith o Ricardo--, quienes descubren un principio científico: la teoría del intercambio, la teoría del valor. La teoría del valor de Adam Smith es que hay dos valores o precios en las cosas, su precio natural y su precio de mercado. El precio natural es la retribución lógica que se da a un

esfuerzo. Es una repercusión del "precio justo" medieval. Pero Smith observa que hay un "market price" que no coincide con el valor natural de las cosas. Tal vez nadie quiera comprarlas, entonces hay que venderlas a pérdida. O a la inversa, a un precio mucho mayor. Según Smith, a la larga los dos precios tienden a igualarse porque, si el "market price" de una corbata está muy bajo, se van a retirar de la oferta una serie de productores, la oferta va a disminuir, se va a poner a la altura de la demanda y el precio va a subir hasta que encuentre su nivel natural y viceversa.

Smith trabajó con estos conceptos del valor o precio. Según von Mises, esto constituyó el primer momento en que la ciencia económica consiguió perforar la barrera que la separaba de las ciencias físicas y matemáticas. Es la primera vez que la ciencia consigue penetrar en el mundo de la acción humana. Hasta ese momento había, simplemente, filosofía. Este vocablo para von Mises tiene el sentido de ensoñación, ilusión. Pero también critica a los economistas clásicos porque ellos se quedaron en la cataláctica, hicieron sólo una ciencia del intercambio. No se dieron cuenta, como lo haría luego la Escuela de Viena, que habían descubierto la ley que preside "toda" la acción humana, económica y no económica.

A la ciencia que regula la acción humana en su conjunto a partir de este descubrimiento de los economistas clásicos, von Mises la llama "praxeología". En viaje de la cataláctica a la praxeología, los descubrimientos de Smith y Ricardo se amplían hasta abarcar la totalidad de la conducta humana.

Pero, para que se produzca esta decisiva ampliación, hay que abandonar la última dependencia de los economistas clásicos con la objetividad. Adam Smith decía que hay un precio de mercado que oscila, pero hay un precio natural que es estable y que objetivamente se puede fijar. "Hay que eliminar —dice von Mises— esta referencia a lo objetivo." Lo considera un residuo de la metafísica me-

dieval. "No existe lo objetivo, lo único que existe son las preferencias personales." Una vez que nos hemos situado en las preferencias personales, estamos de lleno en la praxeología.

En Adam Smith, si yo contrato contigo y te pago diez por algo que tú me ofreces, esto refleja el precio del mercado de ese producto en este momento. Pero está subordinado al precio natural, hacia el cual finalmente tenderá. Y esto quiere decir, de alguna manera, que yo estoy ganando "demasiado" si el precio de mercado excede al precio natural. Por lo tanto, en el intercambio, alguien gana y alguien pierde. Resurge la vieja idea de Montaigne. Si yo creo que hay un precio natural, que es el justo, y el precio de mercado se desvía por arriba o por abajo de éste, alguien gana de más y alguien obtiene de menos. La tesis de la praxeología es que si yo abandono la pretensión de que hay un precio objetivo, "ambos" ganan. Ambos ganan, porque el valor subjetivo que tienen las cosas para cada uno es distinto. No hay más que referencias subjetivas a los deseos personales. Entonces, si yo pago diez por este automóvil que, según Smith, valdría objetivamente menos, no es que me esté perjudicando, es que en ese momento, en mi escala de valores, vale más el automóvil que los diez que te doy, mientras que para ti valen más esos diez que el automóvil. De modo que los dos hemos ganado. Y así es posible que ambos progresems al mismo tiempo en función del intercambio. De esta manera se prueba con un argumento más completo la tesis central del propio Smith en *La riqueza de las naciones*: que en la base del desarrollo hay una revolución "comercial" o, con otras palabras, que el intercambio es la palanca del progreso.

Si yo a alguien que se está muriendo de hambre le doy un salario para que coma, y ese salario es más bajo del que hubiese obtenido en un sistema perfecto, pese a ello ambos ganamos. Porque en ese momento de su vida, comer es más importante que defender lo que hubiera podido ganar. Pero, cinco años después, cuando cambió la

oferta y la demanda, él mismo va a cambiar su escala de valores y va a pedir más. Va a querer ganar de acuerdo con sus expectativas del momento. Esto se extiende, en von Mises, a toda la interpretación de la realidad. Pero el principio de Montaigne ha sido derrotado en forma definitiva: dos pueden ganar en una misma operación. Si alguien gana, no necesariamente hay otro que pierde.

Cree superar así von Mises un problema que los economistas clásicos no podían resolver. Desde un punto de vista objetivo, el hierro es mucho más útil que el oro. Entonces, ¿por qué la humanidad ha preferido el oro, que siempre ha sido más caro? Esto no presenta problemas para von Mises, porque se atiene a las preferencias subjetivas de la gente. No hay ninguna referencia objetiva a la cual venga a desmentir. Además, dice von Mises que "nunca se cambia hierro por oro, sino partículas de oro por partículas de hierro, en un momento determinado, entre dos personas determinadas, que tienen escalas de valores determinadas".

Esta es la idea capital de von Mises. A partir de ahí, se interna en la praxeología. Actuar, para von Mises, es optar. Constantemente estoy optando, y estoy optando libremente. La libertad es la capacidad que tengo de auto-gobernarme. Hay una gran influencia de Kant, del Kant que influye en Weber, el Kant de la Razón Pura. Weber sostiene que la acción racional no se da en cuanto a los fines sino en cuanto a los medios. Si tú quieres ser el mejor abogado de Buenos Aires, ese querer no es "racional". Lo es, sí, que escojas los medios para que tu querer se cumpla. Es un anhelo, una vocación. Los fines de tu vida no son racionales, pertenecen a otra categoría. A von Mises no le interesa analizarlos. Porque no hay una escala única de valores objetiva, hay una escala de valores en un momento dado, para cada uno.

Von Mises presupone que el hombre es un ser racional, que elige medios para fines. Por eso, no le interesa el análisis del inconsciente, ni de las motivaciones o en general

de todo lo que indique por qué eligió esos fines. Todo ello está fuera de su análisis. La praxeología se ocupa de la acción racional en vista de fines que el individuo elige soberanamente. Por eso se opone también a la ética en cuanto se la entienda como una fijación objetiva —y por lo tanto supraindividual— de la escala de valores.

Aquí viene la segunda ampliación de la teoría vonmisesiana: “la universalización de la teoría del intercambio”. Von Mises define la “utilidad marginal” como aquello que estoy dispuesto a sacrificar a cambio de aquello que estoy dispuesto a incorporar. Siempre estoy dispuesto a canjear mis valores marginales. La utilidad marginal determina el precio. Si me pides un poco más, ya no estoy dispuesto a sacrificarlo, ya no es marginal para mí. Esta idea, no sólo la aplica al intercambio con otros, sino consigo mismo. Yo puedo darte este estuche por menos de cinco australes, porque puedo en este momento marginar mi estuche por algo que me enriquece más de lo que me empobrece la pérdida del estuche. Pero también este ejemplo se interioriza: por ejemplo, yo trabajo y me es penoso. Pero las horas de trabajo que yo pierdo, las intercambio por lo que logro con este trabajo. Trabajo como un intercambio conmigo mismo, a través del cual sacrifico esas horas marginales de mi vida, porque las puedo marginar a cambio de lo que recibo gracias a ellas. No haría lo mismo si también existiera la posibilidad de sacrificar horas “centrales” como las que, por ejemplo, dedico al sueño. De todo este intercambio queda exento el genio, que trabaja porque le gusta. El genio está, en cierto modo, más allá de la paraxeología.

Von Mises ha descompuesto la realidad en millones de seres. Ese mundo que avizora es el mundo del relativismo: un mundo caótico. Introduce entonces un elemento que, aunque dudosamente compatible con su sistema, quizás sea necesario. Dice que, aunque hay escalas de valores diferentes, normalmente los hombres comunes coinciden en sus ambiciones básicas: techo, abrigo, seguridad, progreso

económico para sí y para sus hijos. De modo que habría una reintroducción del derecho natural, que él previamente ha negado. Solamente ve —a diferencia de Locke, que reconoce una ley natural— individuos con sus propios valores de intercambio. Pero al reconocer las aspiraciones del hombre “común”, vuelve a recostarse sobre algo objetivo. Comprueba que, en el ejercicio de la libertad, ~~no somos~~ tan distintos unos a otros. Así refuta a Mahatma Gandhi, diciendo que si bien él se creía distinto y rechazaba el “consumismo” occidental, cuando enfermó de apendicitis se internó en un sanatorio y finalmente aceptó la tecnología quirúrgica occidental, contrariamente a lo que teorizaba, porque quería salud, como todos.

Pero von Mises vuelve a insistir en que no hay escala de valores. Porque ello supondría que es colectiva y que alguien —el Estado— puede definirla. Lo que hay es una “secuencia de valores”. En un momento dado, en la acción humana se manifiesta un cierto orden de valores. Un tercer observador deduce que hemos preferido estos valores a otros valores —a ir a clase en vez de ir al cine—, por ejemplo. Pero nada asegura que mañana nuestros valores sean los mismos.

“Si yo he preferido A sobre B antes de ayer, y B sobre C ayer, eso no indica que preferiré A sobre C hoy. Entre antes de ayer y hoy puede haber ocurrido algo en mí o fuera de mí que me haga preferir C sobre A. Y no soy contradictorio por ello conmigo mismo. Soy contradictorio con aquel que pretendió erigir uno de mis comportamientos en principio inmutable.” Explica von Mises: “Una persona ayer pagó cien pesos por noventa y nueve tablas de madera y hoy paga cien pesos por una sola. Lo que pasó es que había calculado que su casa se hacía con noventa y nueve tablas y le faltaba una. Al vendedor le queda una sola tabla de madera. De alguna manera, la tabla subió infinitamente en la escala de valores del comprador”. Hay una constante fluctuación en la secuencia de valores de las personas.

Es que no habría división del trabajo si no se admitiera el principio de la desigualdad. Si se cree que los hombres son iguales, no puede admitirse la división del trabajo que, como recordamos, Smith consideraba el pilar del desarrollo. Lorenz von Stein refutó a Marx en el siglo XIX diciendo que se ilusionaba al creer que al igualarnos en el plano de la propiedad de los medios de producción, nos iba a igualar en todo. No nos podía igualar porque lo que distingue a la gente no es el ingreso o el capital sino la "función" que cumple en la sociedad. Aunque todos ganen lo mismo, el político que dirige y el intelectual que piensa van a ser mucho más importantes que el obrero que clava un clavo. Mientras mantengamos la división del trabajo, estaremos en el plano de la desigualdad.

Es falso —advierte von Mises— que la idea de la competencia proyecte una ideología de los ricos. En realidad el rico, que ya tiene una posición, es generalmente protectionista. Está consolidado en una posición desde la cual querría desalentar a sus futuros competidores. El que quiere la competencia es el pobre que se tiene fe. Esta es la verdadera "clientela" del liberalismo. Porque, para el liberalismo, la riqueza no es la que existe, es la que "va a venir". ¿Y quién la va a crear? El que quiera competir. El que ya está arriba, con frecuencia quiere frenar la competencia. El que ganó pero ya no tiene otra cosa que hacer más que perder, y el perdedor que se siente perdedor y que no va a ganar, son los enemigos de la competencia. Por ello el liberalismo tiene que ser especialmente atractivo a la juventud. El que ya compitió, o ganó o perdió. Si ganó, quiere cuidar lo que consiguió, y si perdió, se quiere syndicar o agremiar para asociarse con los otros perdedores y cambiar las reglas del juego. El que quiere competir y todavía no ha llegado a ganar, ése es el auténtico portador de la idea liberal.

¿Cuáles son las consecuencias políticas de este pensamiento? Von Mises niega el contrato político de Locke. Le parece inútil recurrir a él. Niega las ideas del Director

del Universo y la mano invisible de Smith. Todo esto es "filosofía". Cada individuo, en el curso de la persecución de sus propios intereses, encuentra que cooperando e interactuando con otros, obtiene más progreso que si no lo hiciese. La organización social sería así el resultado del encuentro entre seres racionales que se benefician recíprocamente, a través del intercambio. Aquí juega el cientificismo de von Mises, que niega cualquier teoría que parezca metafísica o religiosa. Quiere reducir todo a ciencia, a "praxeología".

Hayek, en cambio, y por la síntesis que él intenta, coincide con las escuelas de derecho natural (que von Mises ha borrado de un plumazo). Hayek es más compenedor y en su libro transige con el derecho natural, sin darle tampoco toda la razón. Acoge a todas estas tendencias en una especie de síntesis del pensamiento liberal, cuando refuta a Kelsen. Contra el formalismo jurídico opone el pensamiento de los autores liberales, que siempre han creído que el derecho debe obedecer a principios superiores.

Von Mises dedica unos pocos párrafos a la democracia. Frente a ella, adopta una actitud pragmática: las libertades son por lo pronto económicas, pero "resulta absurdo querer realizar la economía de mercado, que es la verdadera libertad, contra la voluntad de la mayoría". No adopta la democracia como un principio, sino que la acepta como una restricción inevitable a la acción humana. Yo no puedo actuar a contrapelo de lo que la gente cree. Si la gente está equivocada, debo tratar de convencerla, pero no la puedo forzar; no se puede forzar a la sociedad. La democracia aparece ante él como una realidad política. Lo que hay es algo que la gente prefiere. La de von Mises es casi una resignación ante la democracia.

Critica a los que él llama "viejos liberales": Locke, Montesquieu, Smith, que tuvieron fe en la razón humana. Porque creían que el hombre, dejado en libertad, iba a superarse moralmente. Según von Mises, esto fue una ingenuidad (peligrosa). Porque de ahí se siguió que si los

hombres tenían el uso de razón y la mayoría de ellos decía "blanco", era blanco. ¿Cómo poner freno a la razonabilidad presunta de los hombres? Este concepto condujo a la democracia totalitaria: en este tipo de democracia, la mayoría puede hacer lo que quiera, porque está formada por hombres supuestamente razonables. La "voluntad general" es razonable por definición, porque es la suma de voluntades razonables. Elogia von Mises a los conservadores y a los reaccionarios, a Burke y De Maistre. Ellos descubrieron la falacia de creer que los hombres, porque son racionales, aciertan. Una mayoría puede equivocarse y, a través de ella, se puede llegar al peor de los sistemas. Pero critica a los reaccionarios que el sistema al que querían volver también era antiliberal. Von Mises se pone a mitad de camino: con los viejos liberales, cree en la razón; con los reaccionarios y conservadores, sabe que se la puede usar mal.

Von Mises es, evidentemente, un utilitarista, pero con una idea del utilitarismo distinta de la de Mill. Para Mill, el utilitarismo significaba que cada uno persigue su propia felicidad. Pero define qué es la felicidad. En cambio, von Mises no lo haría nunca. El utilitarismo de von Mises es relativista: cada hombre busca para sí lo que él entiende que es lo mejor en un momento dado. Para Mill, la felicidad que busca cada hombre ha de consistir en los placeres más nobles; finalmente, en ayudar a los demás.

¿Qué opina von Mises sobre Marx? Marx agregó dos aportes al socialismo: el "polilogismo" y la profecía. Con respecto a la profecía, y como lo decía Popper, Marx convenció a todo el mundo de que el futuro era socialista. Con respecto al "polilogismo", Marx formuló el concepto de ideología, diciendo que cada grupo tiene un sistema de ideas que favorece a sus intereses. Con lo cual, dice von Mises, destruyó la posibilidad de una ciencia de lo humano que valiera para todos. La "praxeología" y, antes de ella, los economistas clásicos descubrieron una ciencia de lo humano aplicable a todos los grupos. Según von

Mises, Marx, al advertir la fuerza del razonamiento liberal, lo consignó a una clase social. Su trampa fue el polilogismo, que es como decir "tú tienes razón desde 'tu' punto de vista".

También refuta a Keynes. El intervencionista, aunque limite su intervención al mínimo, ya ha aceptado la premisa de que es el Estado el que decide hasta dónde va a intervenir. Con lo cual ya es, potencialmente, socialista. Según von Mises, Keynes rompió el principio por el cual el Estado no podía ni debía intervenir. Estableció el principio por el cual es el mismo Estado el que decide cuándo y hasta dónde intervenir. A partir de Keynes, el sistema liberal occidental perdió su "castidad". Además, von Mises acusa a los intervencionistas de querer usar parcialmente la economía de mercado; y eso es lo que no se puede hacer. O es economía de mercado, o no lo es. Si la dejas cuando quieras, y cuando quieras la limitas, ya no es economía de mercado porque anulas la fluidez del sistema y niegas la ciencia de los economistas.

Von Mises censura la seguridad social porque destruye el ánimo de la competencia. Es partidario de un darwinismo social moderado. Cada uno tiene frente a sí la lucha por la vida, y la sociedad sólo debe atenuar esa lucha para hacerla más civilizada. Pero no debe anularla, porque en ese caso atenta contra la vitalidad de las personas. Si a una persona la garantizan contra la vejez, contra la enfermedad, contra el desempleo y cualquier otro mal, se le quita la motivación central de su vida y se la convierte en un ente. Esta es la enfermedad social que diagnosticaba Tocqueville en su descripción del Estado-Providencia. El Estado se encarga de todo, expropiándole al individuo hasta "la molestia de vivir y el trabajo de pensar".

Von Mises define la libertad diciendo: "Existe libertad allí donde las restricciones de la acción humana coinciden con las restricciones de la praxeología". O sea, que son restricciones que devienen de la naturaleza de las cosas y no de la discrecionalidad del Estado. Esto lo completa

Hayek distinguiendo entre “compel” y “coerce”. Lo primero —lo que me “compele”— serían las restricciones que me vienen de las cosas, de la naturaleza del hombre. Lo otro —la coacción— estaría dado por otra voluntad humana que me restringe.

Después de definir así la libertad, von Mises agrega: “Consecuentemente, consideramos libre al hombre en la economía de mercado”. Completa este juicio diciendo: “Aquella libertad que las gentes disfrutaron en los países democráticos de Occidente en la época del ‘viejo liberalismo’, no fue un producto engendrado por las Constituciones, las declaraciones de los derechos del hombre, las leyes o los reglamentos. Mediante tales previsiones legales se aspiraba simplemente a proteger contra los atropellos de los funcionarios públicos la libertad que ampliamente había florecido al amparo de la mecánica del mercado. No hay gobierno ni Constitución alguna que pueda, por sí, engendrar ni garantizar la libertad”. Después de estas citas, es lícito hablar de “economicismo liberal”. Hay una corriente dentro del pensamiento liberal que privilegia las libertades económicas por delante de las políticas o las culturales.

El “economicismo liberal”

¿Cómo compatibilizar esta visión de la libertad con las demás que privilegian su aspecto moral, político o jurídico? En la Argentina, ello tiene gran influencia, pues la escuela de von Mises impregna casi todo el liberalismo nacional. El “economicismo liberal” ha llevado a creer que se podía lograr la libertad económica en el marco de sistemas políticamente autoritarios — pese a la advertencia del propio von Mises en favor de la “resignación democrática”—. Cada uno de los pensadores piensa la libertad en un escenario decisivo. El escenario decisivo donde se libra la lucha por la libertad, en von Mises, es el mercado. Lo de-

más es consecuencia, protección, garantía o instrumento. En Kant la libertad se juega en el escenario decisivo de la conciencia: cuando no acepto más tutores, me libero. Kant admite el despotismo ilustrado, con tal que el hombre tenga libertad de conciencia y de expresión. Von Mises y Hayek dirían: que haya o no un autócrata, con tal que deje el mercado intacto. Lo último que negociarían sería el mercado. Kant, lo último que negocia es el criticismo. En Locke, ¿cuál sería el escenario decisivo? Básicamente, el derecho. Hay un pacto (figura jurídica) del cual surgen derechos y obligaciones; en ese marco se juega la lucha por la libertad.

¿Dónde ponerlos, en este cuadro, a los utilitaristas? Mill es un utilitarista que piensa en la felicidad en términos objetivos. Apenas libera al hombre, le pone una restricción moral. Mill distingue entre los actos libres, los actos internos de cada uno, y los que están sujetos a cierta restricción: los actos de interrelación con otros. Lo que yo pienso, lo que haga conmigo mismo, pertenece por entero al área de la libertad; pero en cuanto a lo que haga respecto a ti, hay restricciones. Por ello, sigue Mill, como el comercio es un acto social, cualquiera se dedica a vender bienes al público, afecta el interés de los demás. Sin embargo, hoy en día está reconocido que la baratura y la calidad de los bienes se obtienen mucho mejor dejando que los productores, los vendedores y los compradores actúen en un mercado perfectamente libre; sin otro control que el que ellos mismos establecen a través de la competencia. Esta es la llamada 'Doctrina de libre comercio'. Ella descansa en un terreno distinto —aunque a su manera igualmente sólido— que el principio de la libertad individual que hemos examinado... Y las restricciones que se puedan hacer en materia comercial, pueden ser inconvenientes, porque impiden el funcionamiento del mercado. Son restricciones que la sociedad está facultada para hacer... y solamente están mal porque no producen los resultados que son deseados por quienes los deciden.

En cambio, el principio de la libertad individual, es un principio que queremos para sí mismo y que, por lo tanto, no se mezcla con la doctrina del libre comercio". John Stuart Mill se muestra como el anti-von Mises: el escenario decisivo no es el intercambio. El principio que él defiende es la libertad del individuo, algo intocable. Al libre comercio lo defiende solamente porque responde a una conveniencia y no a un principio, a una justificación decididamente menor.

Podríamos preguntarnos si todos estos pensadores son liberales o alguno es más liberal que otro. ¿Hay diversos "liberalismos" como el de Locke, el de Mill, el de Kant, o el de von Mises? ¿O hay un solo liberalismo? También en esto debemos ser liberales, pluralistas. Sería injusto que un expositor dijera que es más liberal que otro. Todos son matices, formas de pensar del liberalismo, que implican perspectivas distintas. Cada una de ellas depende del escenario decisivo en donde el pensador piensa. Von Mises piensa el liberalismo a partir de un análisis económico. Prefiero los liberalismos de Locke o de Kant al de von Mises, pero no quiero ni debo excluirlo. Debemos aprender que hay varias maneras de decir la libertad. Lo común a los liberales es que, para todos ellos, la libertad es lo que importa. Pero la manera de argumentar su supremacía no tiene por qué ser monocorde. En la "casa liberal" hay varios cuartos y puede haber otros en el futuro. Von Mises es importante, en la medida en que no se lo crea único. Esta es, quizás, la refutación más importante contra el "vonmisismo". No puede ser que alguien diga: "porque soy liberal, no me importan los gobiernos autocráticos, sino el mercado". Debería decir: "soy liberal, y me importa el mercado". También sería incongruente que un liberal político o ético desmereciera de tal forma al liberalismo económico, que quisiera expulsarlo de su visión. Sería incongruente hablar del liberalismo político, pretendiendo ignorar que hay un primo hermano, por padre y por madre, que se llama "liberalismo económico".

Las escuelas pueden coexistir en la medida en que sus énfasis no excluyan a las otras. Cuando alguien quiere eliminar a las otras, se autoexcluye, porque eso es lo menos liberal del mundo. Justamente, con Rawls y Nozick, veremos dos nuevas perspectivas del liberalismo contemporáneas. La de Rawls significa el esfuerzo máximo que hace el liberalismo para reconciliarse con las tendencias sociales de la democracia. Rawls es, diríamos, un "Tocqueville de los 1970", empeñado en salvar la libertad frente al avance del socialismo. En cambio Nozick, diez años después, encarna la contraofensiva de los principios liberales. En él hay un intento vigoroso por volver a los orígenes del liberalismo, sin concesiones al socialismo pero desde un espíritu "muy siglo XX".

XI. JOHN RAWLS

Con John Rawls y Robert Nozick, los norteamericanos empiezan a tener una filosofía política propia. Hasta ese momento, habían recibido el aporte de los filósofos alemanes y europeos en general, en su mayoría exiliados. Rawls es, tal vez, el pensador más discutiblemente liberal de la lista que hemos examinado. En el prefacio de su libro *Teoría de la justicia*, cuenta cómo empezó a pensar estas ideas en 1958, escribiendo artículos sueltos hasta 1963. Durante 1964-1965, escribe la primera versión del libro, cuya segunda versión escribe entre 1967-1968. Y durante 1969-1970 escribe la tercera versión, que publica en 1971, después de discusiones con otros académicos, entre ellos Nozick.

Como en todo tratado de filosofía política, su libro no se limita a describir, sino a buscar la sociedad mejor. El concepto del cual parte es la justicia. Ya habría aquí un gran conflicto originario. Para un liberal, ¿no es el mayor bien la libertad? Rawls empieza diciendo que la justicia, para él, ocupa en la sociedad el mismo lugar que la verdad en la ciencia; es un valor máximo en su propio ámbito. Cuando se piensa, se busca la verdad; cuando se organiza una sociedad, se busca la justicia. Luego afirma que la justicia es el balance apropiado de derechos y deberes. Pero inmediatamente da una definición "operacional" (una definición que sirva para trabajar). Dice "justice as fairness", justicia como equidad; algo así como la justicia posible entre seres humanos y no el ideal absoluto de justicia. Es, para él, la que buscarían los contratantes originarios de una sociedad. Rawls retoma, en pleno siglo XX,

la teoría del contrato social, la gran teoría de los siglos XVII y XVIII. El mismo confiesa que quiere replantear la teoría del contrato tal como se dio en Locke, Rousseau o Kant. Si imaginamos los contratantes originarios de una sociedad, que no tienen todavía posesiones o bienes, la justicia sería el valor que buscarían esos seres libres y racionales para regir sus relaciones, sin saber todavía cómo le irá a cada uno de ellos en la futura sociedad. Es como si dijera que dos equipos de jugadores, antes del juego, establecen las reglas. Hay, entonces, una reducción del problema de la justicia a una definición operacional. Justicia sería el valor que procura un grupo de personas libres y racionales, que pactan su vida en sociedad antes de saber el lugar y los intereses que cada uno de ellos va a tener en ella.

Lógicamente, los que pactan no buscarán un máximo ni tampoco un mínimo para los ganadores. Buscarán una sociedad que dé ganancias al ganador pero que garantice contra las pérdidas al perdedor. Pero Rawls ya ha soslayado dos constantes del pensamiento clásico liberal:

a) La ley natural, que para Locke regía la sociedad pre-estatal. Para Rawls, antes del pacto no hay nada. Aquí se amputa toda una tradición liberal, que supone reglas y fundamentos "previos" a la organización política.

b) Los contratantes no llegan cargados de eso que lograron en el estado de naturaleza. Llegan con un "velo de ignorancia" acerca de cómo les irá; lo cual implica que aún no les "fue". Son "Adanes", sin historia. Por eso, el pacto de Rawls es estrictamente hipotético. En Locke es por lo menos verosímil porque los contratantes llegan a él a partir de lo que consiguieron en el estado de naturaleza.

¿Y qué pactarían? Según Rawls, pactarían dos principios:

1. El principio de la libertad. Se reconocerían recíprocamente la mayor cantidad de libertad compatible con la li-

bertad de los demás. Rawls llama a este principio "el derecho a igual libertad". Todos pactan para cada uno de ellos igual libertad, toda la que sea compatible con la de los demás. Este es el primer principio de la justicia. Es decir, la libertad ya no nace del derecho natural sino del pacto entre los que lo contraen. Por supuesto, aquí juega una hipótesis kantiana de que los seres racionales son "autónomos" y, por lo tanto, legisladores de sí mismos.

2. Pactan las condiciones de la igualdad y la desigualdad entre ellos. Pactan cómo graduar esa mezcla de igualdad y desigualdad que es la justicia. Decía Aristóteles que la igualdad implica "proporción". Así, si cada uno recibe más porque hizo más, está siendo tratado como igual. Para Rawls, cuando las personas pactan, se preguntan si admitirán desigualdades económico-sociales entre ellas. Que sean racionales significa que son capaces de elegir los caminos que benefician a sus intereses individuales en un marco de cooperación que, finalmente, a todos beneficia.

Rawls supone que los pactantes aceptan las desigualdades económico-sociales, con tal de que el progreso personal mayor de algunos redunde en algún beneficio para los otros. Con este principio, se acerca a la socialdemocracia. La idea que subyace aquí es ésta: "si tu progreso, aun siendo mayor que el mío, genera algún progreso en mí, lo acepto". Por ejemplo, si siendo tú un empresario creas una fuente de trabajo donde obtengo un salario mejor que el que hubiera obtenido si no estuviese esa fuente de trabajo, lo acepto. Si yo me comparo contigo, estoy peor que al pactar, puesto que te me has adelantado; pero si me comparo conmigo antes del pacto, estoy mejor.

Hay una condición para aceptar la desigualdad: que la posición a la que tú llegas está abierta a todos. Es lo que se llama "igualdad de oportunidades". Tú te hiciste millonario, pero yo también pude serlo. No hay privilegios ni condiciones que me impidan a mí llegar donde tú llegaste.

Entonces, Rawls vuelve a la idea de que los pactantes "se cubren" por lo que pueda pasar. Ellos no saben si serán millonarios u obreros que ganan un sueldo gracias a que hay millonarios. Juegan a dos puntas. Si llegan a millonarios, se les reconocerá su ventaja. Si quedan en obreros, recibirán algún tipo de compensación de los millonarios.

Se excluyen las ideas extremas: que no haya millonarios ("¿y si el millonario frustrado soy yo?") o que el millonario pueda avanzar hasta anular al otro ("¿y si yo soy el otro?"). Lo que queda dentro del pacto es el principio del progreso desigual. Rawls acepta la desigualdad como condición del progreso. No le agrada pero tampoco se resigna a que no haya progreso por evitarla. Rawls ha comprendido que, en el límite, la igualdad y el progreso se excluyen recíprocamente.

Evidentemente, hay en Rawls una premisa implícita: que la sociedad quiere y logra el desarrollo económico. Esto se ve en todo país desarrollado: cada uno en su nivel, ha obtenido progresos. El esquema de Rawls no es aplicable a las sociedades estancadas. ¿Cómo funcionaría en ellas el segundo principio de la (relativa) desigualdad?

Rawls trata luego de satisfacer la aspiración social que late en el segundo principio. Establece el "difference principle" o principio de la diferencia, según el cual ya no se conforma ~~con que el progreso de uno redunde en el progreso de otros~~, exigiendo que redunde específicamente en beneficio de los que están "peor". El segundo principio quedaría formulado de forma más severa: "voy a aceptar que tú ganes más con la condición de que tu ganancia redunde en beneficio de los que ganan menos". Detrás de esta idea estaría, por ejemplo, la campaña del presidente Johnson contra la pobreza. La otra precisión al segundo principio de la justicia es que la igualdad de oportunidades sea "equitativa" ("fair"). Es decir que la sociedad, de alguna manera, debiera compensar las desventajas del punto de partida. No sólo es necesario entonces que las posiciones estén abiertas a todos, sino que to-

dos puedan partir del mismo nivel. Pero a Rawls, que con esta idea avanza por el camino de la socialización, no se le ocurre pensar que el punto de "llegada" sea igual. Esto es distinto al igualitarismo que apunta a que también se gane lo mismo al final. Lo que Rawls intenta es que la competencia sea justa, para que todos partan del mismo punto. Aquí hay, entonces, dos deslizamientos hacia la exigencia de máxima justicia:

1. El principio de la diferencia.
2. La igualdad del punto de partida en la competencia, aunque no se sacrifica la idea de que, finalmente, haya alguien que gane y alguien que pierda.

En el mismo camino, Rawls agrega otros dos principios:

- a) el principio de rectificación por el cual las ventajas que tienen algunos en la competencia, si no se deben a mérito propio, deben producir algún tipo de compensación. Por ejemplo, si tú tienes ventaja porque naciste en familia pudiente, el que nació en una familia modesta debe recibir compensaciones —educación, recursos— para poder competir.
- b) el "just saving principle", o principio del justo ahorro; significa que el contrato entre los miembros de la sociedad se hace de tal manera que cada generación invierta lo suficiente para las que van a venir. La concertación debe ser hecha pensando en el deber moral de la sociedad con vistas al futuro.

Rawls, que ha avanzado casi hasta el socialismo en algunos puntos, se pregunta: ¿Qué pasa cuando entran en conflicto los dos principios? En este dilema, dice Rawls, "primero es la libertad". Nada del segundo principio debe ser logrado a costa de la libertad. Tengo que asegurar el primer principio y solamente a través de él puedo obtener

el segundo. Aquí podrían plantearse inmensos problemas prácticos. ¿Cómo hago para seguir el principio de rectificación o el de la igualdad "equitativa" de oportunidades sin tocar la libertad de los que corren delante? En escritos posteriores, Rawls reduce en cierto modo la primacía de "la libertad" a la primacía de ciertas "libertades" concretas.

La tercera y última parte del libro de Rawls tiene que ver con temas ligados a la tradición liberal. Se plantea qué es más importante, el "right" o el "good". Evidentemente, en su concepción vale más el derecho. El fundamento mismo de la sociedad es el pacto. No hay otro fundamento que lo pactado por los miembros, ni hay más derecho que esas mismas normas. El bien debe obtenerse en el marco del derecho, nunca fuera de él. Naturalmente, cuando Rawls habla del bien, no está pensando en el bien común sino en el bien de cada cual. Porque la idea de bien común tiene una dimensión totalitaria. Cuando yo pienso en el bien común de la Argentina, estoy pensando en un gigante que se antepone a todos nosotros. Si antepongo el bien al derecho, el que lo interprete, ya sea un rey o una mayoría, posee un poder total. En cambio, si pienso en el "bien", pienso en el bien concreto de cada una de las personas que habitan al país. Pero en ese caso nadie podría sugerir que el bien es superior al derecho porque nadie osaría anteponer un solo individuo a la organización social.

Otro tema de análisis es la felicidad. Para Rawls, la felicidad importa en el marco de la ley y de las normas. No hay felicidad del mayor número, general, sino que ella es un objetivo personal. La gente concreta, de carne y hueso, es quien es o no es feliz. Muchas veces se personaliza al ente colectivo y se piensa que el ente es feliz. Pero el ente no puede ser feliz o infeliz, sino las personas. Cada persona aspira a tener un plan racional de vida, lo sepa o no. Cada persona está buscando algo en la vida; se supone que su acción es racional en la medida en que tiende a él.

¿Cuándo una persona es feliz? Cuando tiene conciencia de que está cumpliendo su plan de vida y confianza de que va a poder seguir cumpléndolo. Rawls trasunta una fuerte influencia aristotélica. “El placer —sostiene, contradiciendo a los utilitaristas— no puede ser el objetivo de la vida. Sólo es la sensación que acompaña el cumplimiento de los objetivos de la vida.” Pero yo no podría tener por objetivo la sensación de cumplir mis objetivos, porque seguiría sin definirlos. La felicidad, entonces, no es algo que se busca sino algo que “resulta” del cumplimiento de un plan de vida, de la conciencia que tengo de estar cumpléndolo y de la confianza de que voy a poder seguir cumpléndolo.

Rawls dice que, en realidad, lo que significa el concepto aristotélico de la felicidad es que cada persona encuentra más felicidad cuanto más desarrolla sus facultades. Diríamos, quizás, cuanto más exigente es su plan de vida. Y aquí se inserta el principio de la competencia: el que compite conmigo me obliga, me exige la maximización de mis facultades. Porque otro compite conmigo, yo puedo ser más feliz. Es que al no encontrar obstáculos ni resistencias bajaría la puntería y me conformaría con un plan mínimo. El plan se hace máximo cuando otro me exige hacerlo máximo. La competencia cumple una función absolutamente necesaria, porque los otros en el fondo cooperan conmigo en dirección de mi felicidad a través de ella y yo con ellos. Aquí la competencia deja de ser la agresión que habitualmente se supone y pasa a ser la cooperación de unos con otros para estimularse, por la emulación, al cumplimiento de sus respectivas metas. Eso es lo que, de acuerdo al principio aristotélico, trae la felicidad, que se distingue de la mera satisfacción o contento. Tal como decía Mill, el feliz vive descontento porque siempre se está exigiendo más.

El pacto de la justicia, según Rawls, sirve para que cada uno encuentre un marco legal y moral dentro del cual pueda realizar su “good”, su bien. Por ello, el Bien está

subordinado al Derecho: éste es el que da un marco colectivo al "good" que cada uno desarrolla en función de su objetivo, de sus metas, que son racionales cuando son realizables, cuando se buscan a través de medios adecuados y cuando son coherentes unas con las otras.

La racionalidad no prevalece cuando la sociedad es envidiosa. Una persona es envidiosa cuando, en lugar de ver cuánto progresa ella misma gracias al pacto y a la cooperación social, se fija en cuánto progresa el otro por delante de ella misma. Y entonces está dispuesta a que nadie progrese, con tal que la distancia no se acentúe. Cuando predomina esta mentalidad, dice Rawls, no hay progreso. El envidioso prefiere que el otro no progrese con tal que no corra delante de él. El celoso es el que ya está arriba y no quiere que el otro lo alcance; prefiere que los dos se queden donde están. En una típica sociedad celosa aristocrática, con tal que haya servicio doméstico no se quiere la industrialización. Con tal de mantener las condiciones de subordinación, se prefiere que la sociedad se quede quieta.

Rawls recuerda opiniones sobre la envidia de diversos pensadores. Tal vez no hubo pasión tan condenada por los filósofos como la envidia. Aristóteles dice que así como otros sentimientos pueden ser calificados positiva o negativamente —el amor, según lo que se ame por ejemplo—, la envidia es "siempre" mala. No hay envidia buena. La pasión de la envidia es perversa absolutamente. Es una especie del género "odio", señala Kant. La sociedad envidiosa es la que no aplaude al millonario. Curiosamente, la sociedad que renuncia al millonario, renuncia a sí misma. Al no alegrarse por el éxito ajeno, y al crear un sistema que lo bloquea, se bloquea a sí misma. La sociedad que, para que el otro no se aleje, prohíbe las consecuencias del invento, se queda sin inventores. ¿Hasta dónde las sociedades latinoamericanas no son fuertemente envidiosas? Para que no haya un Howard Hughes en la Argentina, el petróleo es del Estado; y no tenemos entonces mucho pe-

tróleo. La sociedad envidiosa enerva la competitividad del ganador, lo frena. Por ello, la única condición que pone Rawls para el pacto es que la sociedad no sea envidiosa. Si se es racional cuando se buscan los caminos que llevan a realizar el propio interés, entonces la envidia no es racional. Cuando la convivencia social deja de ser racional, no puede haber pacto.

Rawls y el liberalismo

A la luz de estas precisiones, ¿es Rawls liberal? ¿Se puede incluir su pensamiento en una tradición liberal, tan claramente como lo hicimos con los otros pensadores? En él hay elementos liberales y no liberales. Su idea del contrato, que es típicamente liberal, responde a la “autonomía” de Kant. Otra idea típicamente liberal es la primacía del “right” sobre el “good”, porque el liberalismo ~~desconfía que en nombre del bien común el poderoso pueda vulnerar la ley, ya que solamente la ley está por encima del poder.~~ El primer principio del pacto es la libertad, y ~~hay un orden~~ léxico por el cual la libertad está por encima del segundo principio de la justicia. Por lo tanto, todos los avances sociales que Rawls promueve deben darse en un marco de libertad. Por supuesto, la exigencia de racionalidad también es liberal. Nada está más cerca del liberalismo ~~que la concepción del hombre como ser racional.~~

Otros elementos, en Rawls, son dudosamente liberales. Por ejemplo que se arranque solamente desde el pacto, sin que haya nada antes. El tema es interesante, porque Rawls se acerca en cierto modo a lo que propone Adam Smith: éste deduce los principios según como actuaría un hombre ecuánime - ~~el espectador imparcial~~ -, mientras Rawls piensa en el ~~contratante original~~ “desinteresado” por el “velo de ignorancia”, pero se los critica tanto a Smith como a Rawls porque transfieren a un hombre ideal —el espectador imparcial o el pactante originario— el pro-

blema de los principios. Transfieren a un arquetipo las decisiones sobre cuáles deben ser los principios. Tanto el espectador imparcial como los seres libres y racionales del pacto original son una creación de la imaginación.

Otro elemento muy discutido es "el velo de la ignorancia". Los pactantes llegan sin historia a la sociedad. En Smith, como en Locke, la idea era que ya había algo en la realidad, antes que se creara el derecho. Rawls se parecería a Rousseau en ese sentido, ya que en tanto aquél impone "el velo de ignorancia", éste hace que los pactantes se desnuden de todo al entrar en sociedad. Sin embargo, lo que distingue al pactante rawlsiano del pactante rousseauniano —o, para el caso, del espectador imparcial— es que no procura el pactar el bien del conjunto o una perspectiva mental, sino su propio interés —sólo que no sabe cuál es—. El principio de la diferencia es discutible desde el punto de vista liberal, muy criticado por Nozick, quien dice que los menos dotados se dirigen a los más dotados y les dicen: "Admitiremos que vosotros avancéis en la medida en que ello redunde en nuestro avance, aunque sea menor". Entonces, ¿para qué querrían pactar los más dotados? Esta es la crítica de Nozick. Claro, para él los menos y los más dotados lo saben "antes" del pacto. Para Rawls, no. Según Nozick, el velo de la ignorancia llevaría a un igualitarismo perfecto porque nadie querría arriesgarse a quedar atrás; todos los alumnos, antes del examen, pactarían sacar 5. El principio de la rectificación es también muy discutido desde la óptica liberal, porque implica que hay que compensar constantemente por las ventajas no merecidas. ¿Pero quién determina el merecimiento, sino el Estado distribuidor? Aquí emerge una especial dificultad: ¿Cómo lograr el grado de igualdad económico-social (elemento no liberal) que busca Rawls "dentro" de la prioridad léxica del primer principio (elemento liberal)? Habiendo descubierto elementos no liberales en Rawls (junto con elementos liberales), se cae en la cuenta de su significación para el mundo contemporáneo. El pacto de

Locke es un pacto “entre liberales”, porque allí se pacta un Estado limitado y se busca garantizar los derechos ya adquiridos por los que van a pactar. Rawls, en cambio, ha querido imaginar una legitimación del pacto político entre los liberales y los no liberales, los socialdemócratas, que es el que caracteriza a las sociedades del siglo XX, así como el pacto “entre liberales” pudo caracterizar a las del siglo XVIII. En las sociedades del siglo XX hay un partido liberal y un partido socialdemócrata. Rawls ha querido imaginar la teoría de esa convivencia. El ha querido extender el liberalismo hasta el punto en que los socialdemócratas pudieran entrar. Si soy liberal, pero hay medio país que no lo es, tengo que imaginar un pacto en que el otro medio país pueda vivir conmigo. Lo que Rawls viene a reconocer es que en la sociedad hay dos mentalidades irreductibles: la de los ganadores y la de los perdedores. En Locke, los que pactan entre sí son los ganadores, porque antes de pactar hay un derecho de propiedad que obtienen y que quieren garantizar. Allí no estaban los plebeyos, sino los señores. En Rawls pactan todos, porque todos —por el velo de la ignorancia— son reducidos hipotéticamente a la condición de no saber dónde están. Por eso, el pacto los engloba. Para que el ganador, si gana, sea reconocido en su victoria. Para que el perdedor, si pierde, tenga un consuelo donde resignarse.

Rawls ha intelectualizado lo que efectivamente ocurre en los países avanzados: un partido liberal y otro socialdemócrata se sustituyen pacíficamente en el poder. Conviven. Por ello, es interesante traducir a la realidad práctica el pacto de Rawls. La base política de la comunidad liberal-no liberal es liberal. En este nuevo pacto, el liberalismo ha retenido las bases políticas de la convivencia (el primer principio de la justicia de Rawls). Y ha retenido ciertas libertades económicas, aunque ha debido ceder otras (el segundo principio de la justicia de Rawls). Porque hay dos mentalidades irreductibles: ganadores y perdedores (que no se identifican con ricos y pobres). El hombre

con mentalidad ganadora pide libertad. El de mentalidad perdedora, como sabe que no puede competir, busca una asociación empresaria o un sindicato de obreros, sabe que sólo defendiéndose colectivamente va a asegurar su posición. El ganador pide libertad política y económica. El perdedor busca agremiarse para presionar políticamente. El primero cree en su triunfo en la competencia económica o profesional. El segundo cree en su triunfo a través de la presión política. La capacidad de un sindicato no se mide por su eficacia económica sino por su capacidad para presionar sobre un Estado paternalista y distribuidor.

El pacto de Rawls permite la convivencia entre liberales y socialdemócratas, sin que se agredan unos a otros. Porque la alternativa sería que los liberales se convirtieran en autócratas. Pero eso no funcionaría. Del otro lado, el socialdemócrata es el comunista desarmado, ya que no quiere hacer la revolución violenta. Acepta entrar en competencia política, pero no acepta la competencia económica. Es como si al deporte le quitáramos la competencia y todos empataran. Suprimir el deseo de ganar la competencia como un estímulo, es propio del socialismo. Pero lo acepta en el campo político, para no caer en comunismo. En Rawls, entonces, hay una combinación. Por un lado se mantiene la competencia política. En el plano económico, Rawls se pregunta si su esquema admitiría una sociedad socialista. Si se entiende por socialismo la restricción máxima del derecho de propiedad —se contesta—, quizás sí. Lo admite como posible. Pero, sigue, lo que no podría suprimirse es la competencia. Aun las unidades de propiedad colectiva tendrían que competir entre ellas.

Es interesante imaginar a un liberal puesto contra la pared. Si, arrinconado, tuviera que elegir entre la propiedad y la competencia, Rawls sacrificaría la propiedad pero no la competencia. E, inclusive, si hubiera propiedad privada pero con monopolios que no dejan competir, tampoco los admitiría. Lo más importante, lo final, el principio

irrenunciable, es la competencia. Esta sería la definición liberal "final". Si me quedo con la propiedad y no con la competencia, sería conservador y no liberal. El liberalismo, desde el punto de vista económico-social, induce un cambio constante, una sociedad móvil. Puede pasarse sin la propiedad como derecho histórico, pero no sin la competencia, que es propiedad "futura", que los ganadores podrán adquirir. Claro, estamos imaginando una opción "final", no una estrategia coherente; ¿cuál sería el estímulo de la competencia sin un horizonte de propiedad privada? Escaso, insuficiente. Hay una diferencia esencial entre Rawls y la Escuela de Viena. Esta última dice: "La socialdemocracia está echando a perder la libertad". En la medida en que los socialdemócratas tocan la economía, la destruyen junto con la libertad económica y finalmente van a destruir la libertad política. En Rawls, en cambio, hay el intento de formular una teoría más amplia que englobe a liberales y socialdemócratas y les permita la convivencia. Entonces, habría dos maneras de ser liberal. Una sería la manera de la Escuela de Viena, tolerando a los socialdemócratas, pero con la intención final de eliminarlos. La otra sería, aparentemente, la de Rawls: englobar a liberales y socialdemócratas en una sociedad omnicomprensiva y estable, que no necesite la eliminación ulterior de ninguno de ellos. Porque si yo vivo en una sociedad realmente bipartidista, sé que esa sociedad no va a ser ni enteramente liberal, ni enteramente socialdemocrática. Al final, no puede no ser mixta, porque unos no pueden eliminar totalmente las medidas que tomaron los otros. Por eso, en el fondo Rawls significa el deseo de pensar una sociedad "mixta", que no sea ni enteramente liberal ni enteramente socialdemócrata. En cambio, en la obra de Hayek, von Mises o Nozick no se pierde la esperanza de liberalizar un día a "toda" la sociedad, disolviendo en ella todo cuerpo extraño.

La pregunta final sería ésta: ¿Podemos convertir a una sociedad en sociedad de ganadores? Esta es la utopía

de la cual habla Nozick, una sociedad donde hayamos conseguido que cada individuo se sienta ganador y pueda ser ganador. Esto sólo sería posible si hubiera tal diferenciación de ideales, que ganar no sólo fuera ganar dinero. Y así dice Nozick que la envidia sólo es imposible cuando los seres humanos son incomparables. Donde tengamos un mismo patrón para compararnos, la envidia es inevitable. Si todos creemos que el dinero es el éxito, inevitablemente ~~mente~~ comparamos nuestros ingresos, e inevitablemente nace la envidia. En cambio, si creemos que el éxito consiste en que cada uno realice un plan de vida único —y por lo tanto incomparable—, la envidia no existiría o se reduciría a los pocos que en cada caso buscan lo mismo. Así, se podría imaginar una sociedad final donde todos —o la mayoría— son ganadores, y la moral de los perdedores perdería vigencia. Aquí podría irse disolviendo la dicotomía liberal-socialdemócrata. Pero Rawls la acepta y trata de incorporarla. Funda un sistema para la convivencia. Un sistema que políticamente es liberal, pero que social y económicamente implica fuertes concesiones para incorporar a los socialdemócratas.

¿Cuál sería, entonces, la fórmula para esta convivencia? Tiene que darse primero una base política del pacto liberal. La segunda condición es que el sistema económico tiene que mantener residuos liberales importantes: algo de propiedad privada y la competencia. El socialismo no puede avanzar hasta eliminar totalmente los elementos liberales en la economía. En tercer lugar, los dos partidos tienen que ocupar posiciones electorales equivalentes: si el partido de los perdedores siempre fuera mayoritario, el pacto de Rawls no podría cumplirse.

El pacto liberal-socialdemócrata ha atravesado fases en los últimos tiempos: primero hubo una época de socialismo arrollador y de liberalismo a la defensiva. El liberal prefería el socialista al comunista, como siempre se prefiere que las aguas suban despacio a que suban rápido. Pero los liberales creían pertenecer durante esta fase a un

movimiento que “detenía” la historia, que la postergaba. De Tocqueville a Rawls, los liberales ven que el socialismo avanza y tratan de poner ciertos diques. Sin embargo desde hace algunos años los liberales actúan combativamente (no sólo la Escuela de Viena, también Nozick y, en el campo político, Reagan y Thatcher).

Esto significa que el socialismo fue avanzando hasta el punto en que se hizo peligroso incluso para el equilibrio del sistema de Rawls. Y allí surgió la reacción liberal, tanto política (Reagan, Thatcher) como filosófica (la Escuela de Viena, Nozick). El sistema bipartidario se iba inclinando, de manera peligrosa, hacia el socialismo. Actualmente, asistimos a un renacimiento liberal para reequilibrar el sistema. Es una suba, en la balanza, del platillo liberal, pero sin desechar la suba ulterior del otro platillo. En definitiva, ¿triunfa el sistema de Rawls?

Para la Argentina, la enseñanza es que, si en el sistema bipartidario uno de los dos partidos no trae los principios del progreso económico, no habrá progreso económico. ¿Cómo podría darse ese tipo de bipartidismo en la Argentina, donde los dos partidos mayoritarios son socialdemócratas?

1. Con la conversión del radicalismo en el partido liberal del sistema. Esto recompondría al peronismo rápidamente en dirección del monopolio de la oposición socialdemócrata.

2. Que el radicalismo se convierta en el partido socialdemócrata y vaya desplazando al peronismo de esta posición. Así dejaría a su derecha una franja que pueda ser ocupada por un partido liberal. Esta sería otra manera de entrar en el mundo de Rawls, un mundo de resignaciones recíprocas pero, en el límite, un mundo de libertad política y de progreso económico.

XII. ROBERT NOZICK

Robert Nozick, profesor de filosofía en Harvard, ha escrito dos libros: *Anarquía, Estado y Utopía*, su libro político, que es en parte una refutación a Rawls, y *Explicaciones filosóficas*, desconocido casi por completo aquí, que es una fundamentación filosófica del anterior. Empezaremos por *Explicaciones*...

Los norteamericanos despachan rápidamente las cuestiones epistemológicas, que los alemanes tardaron siglos en analizar. Cuando Nozick comienza sus *Explicaciones*..., dice que está interesado en demostrar algo concreto: que filosóficamente es posible sostener que los seres humanos somos valiosos. Esto tiene un alcance político, porque sólo si somos valiosos, vale la pena darnos la libertad. Si no somos valiosos, ¿para qué? La explicación filosófica está dirigida a fundamentar la concepción política del liberalismo. Como cada hombre es un ser valioso, que puede tener un proyecto de vida, cuya existencia "hace una diferencia" (en el Universo), vale la pena darle la libertad. Es significativo el título elegido: *Explicaciones filosóficas*. Nozick es tan liberal que sostiene que argumentar es autoritario. El que argumenta es un autoritario porque quiere convencer a los demás. "Convencer" es, de alguna manera, vencer. El argumento es un arma dialéctica que se arroja al adversario para doblegarlo. Por eso Nozick usa la palabra "explicación". La explicación viene a dilucidar aparentes contradicciones ("aporías", diría Aristóteles). Allí surgen los problemas filosóficos: Siendo A ¿cómo es que B es? Entonces, alguien ofrece una explicación. Lo cual no significa que sea la única posible. Nozick distingue entre

“explicar”, que es descubrir las conexiones actuales entre las cosas, y “comprender”, que es descubrir las conexiones posibles entre las cosas; sus potencialidades. Una persona capaz de proyectar, de hacer un plan, “comprende”.

En su epistemología, que no vamos a analizar aquí, Nozick refuta al escéptico “sin querer” refutarlo. Dice que el escéptico desarrolla unos argumentos de tanto peso que necesita refutarlo para no caer él mismo en el escepticismo. En su metafísica, retoma la famosa pregunta de Heidegger: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?”. Finalmente analiza el tema del valor. ¿Por qué se puede concluir que el ser humano es valioso? Así, Nozick desemboca en una teoría del valor que ocupa más de la mitad del libro.

Nozick distingue varios tipos de valores. Algo tiene un valor “instrumental” cuando sirve para otra cosa que es valiosa. En cambio, hay valor “intrínseco” cuando algo tiene valor por sí mismo. Por supuesto, el hombre ha de ser valioso intrínsecamente y no con un sentido instrumental si es que vamos a darle libertad. También algo puede ser valioso en el sentido de que “contribuye” a la formación de un valor (valor contributivo). Por ejemplo, el brazo es valioso en cuanto forma parte de un cuerpo. En cambio algo tiene valor “originativo”, si aporta un nuevo valor. Nozick dirá que cada ser humano aporta una nueva constelación de valores absolutamente única al Universo. Por lo tanto, tiene que demostrar que somos valiosos en forma intrínseca —no sólo instrumental— y originativa —no sólo contributiva—. No es que simplemente nos agregamos a cosas valiosas; “somos” valiosos porque cada uno de nosotros aporta una nueva combinación de valores que de otro modo no existiría. De ahí la frase: “Que tú existas, hace una diferencia”.

— Agrega Nozick que mi valor define qué comportamiento debería fluir de mí para estar a la altura de lo que valgo. Tu valor define qué comportamiento debería fluir de mí para respetar lo que tú vales. La ética me exige dos cosas: que yo me comporte de acuerdo con lo que valgo

y que te respete de acuerdo con lo que vales. A lo primero, lo llama "ethical push", y a lo segundo "ethical pull" ("empuje moral" y "reclamo moral", respectivamente). Alguien es ético si se comporta conforme al propio valor y al valor ajeno, porque el otro es tan importante como yo.

Nozick recuerda el famoso desafío de Glaucón a Sócrates en *La República*, cuando Glaucón pregunta si vale la pena ser moral aun cuando no haya premio para ello. Si la sociedad, en vez de premiar al honrado, lo castigara, ¿debería seguir éste siendo ético? ¿Qué pasa si la ética trae infelicidad en vez de felicidad? Es la discusión en el liberalismo entre utilitarios y kantianos. Para Kant, debo ser ético aunque eso me traiga infelicidad. La influencia de Kant en Nozick es decisiva porque éste dice que si no me comporto de acuerdo con la moral, no necesariamente seré menos feliz, pero voy a "valer" menos. El castigo que tengo, por no comportarme, es una pérdida de valor. Valgo menos porque no me comporto a la altura de las exigencias de mi valor y de tu valor. Lo que sufro es un castigo "valorativo".

Pero, ¿qué es el valor? Nozick empieza a preguntarse por el valor a propósito de las obras de arte. ¿Por qué encontramos a ciertas obras de arte valiosas? Su valor consiste en que consiguen unificar una diversidad. El gran cuadro tiene muchos aspectos, pero los une; la gran sinfonía une muchos elementos con un sentido de totalidad. Nozick llama a esta cualidad "unidad orgánica". El valor refleja la medida en que se consigue unir lo diverso sin destruirlo. De allí saca la conclusión de que la sociedad no coercitiva, libre, es mucho más valiosa que la coercitiva porque es más diversa; une elementos más diversos al permitirle a cada persona que sea ella misma. En cambio, las utopías literarias del Renacimiento o las trágicas utopías encarnadas de nuestro tiempo empobrecen la realidad, porque la unificación destruye las diversidades. La República de Platón, la Utopía de Mor, son enormes individuos

colectivos, grandes hormigueros en cuyo interior cada persona es un insecto más.

El valor es "originativo" cuando combina valores de una manera nueva. Cuando aparece un ser humano — único y nuevo, como somos cada uno de nosotros — su valor no consiste en cada uno de los "átomos de valor" que tiene sino en la armonización de todos ellos, en ese "whole" (todo) que está muy próximo a "holy" (sagrado). El hombre tiene un valor "sagrado" en la medida en que sea "entero", en que haya conseguido unificar y reunir sus propias diversidades.

Las personas valiosas, o los valores que encarnan, nos inspiran. Hay personas que brillan. Entonces, de alguna manera, el valor es contagioso. Las personas valiosas cooperan unas con otras, se apoyan entre sí. Pero, el Universo como tal, "no puede concebirse como una unidad total..." porque si se cerrara totalmente, nuestras diversidades no podrían subsistir. El Universo está semiabierto, no es una esfera completa, es "pluralista", para que haya personas.

Para Nozick, los valores son objetivos, no subjetivos. No estamos en un puro relativismo, según el cual cada uno estima su valor. No, hay cosas que son malas y otras que son buenas. Lo que es subjetivo es la mezcla que cada uno logra; esa mezcla es única. Cada uno forma una mezcla de valores (Nozick habla de "basket" o canasta de valores), que combina de forma única. También admite Nozick la idea del progreso moral. El progreso moral existe porque, a medida que pasa el tiempo, lo que admitíamos no lo admitimos más. Nos vamos dando cuenta de que es inmoral algo que parecía moral. Aristóteles defendió la esclavitud, por ejemplo, que hoy es inadmisibile. Hoy crece la conciencia de que la guerra es inmoral. Hay una serie de percepciones que empiezan a difundirse en cierto momento y ya no se tolera que algo que era continúe así. Esto quiere decir que hay un progreso de la conciencia moral, ~~que~~ vislumbra horizontes cada vez más amplios, aunque no los pueda alcanzar. En esta época se han come-

tido horrores inmensos, mayores que en la época de la esclavitud, pero la conciencia moral de los griegos no sabía que estaba mal la esclavitud, en tanto nosotros sabemos que lo que cometemos está mal.

Dice Nozick que la persona que se está desarrollando quiere a otras personas desarrollándose junto a él. Quiere influirlas y ser influido por ellas. Aquí se abre el tema de la solidaridad: estamos en un campo "cristiano", por decirlo así. Lo que ocurre es que en el liberalismo la solidaridad no la impone el Estado, lo cual no significa que no deba existir. Cita Nozick a Groucho Marx, quien dijo: "Nunca entraría en un club que me tuviera a mí como miembro". Contra esta expresión humorística pero elocuente de lo disvalioso, las personas valiosas van buscando un lugar donde puedan reunirse con gente tanto o más valiosa que ellas.

Nozick expone la idea del "florecimiento" de las personas. Cada persona tiene que florecer. Si la libertad exterior que le otorgo a una persona en lo político, en lo cultural, en lo económico, no tuviera en vista que esa persona es alguien con la capacidad de florecer, carecería de sentido.

Según Nozick, si el valor es la unidad orgánica, una prueba de que la realidad "es", es que es imposible imaginarla. Es tan rica que no podríamos imaginarla. Es como si dijéramos: "No puede ser imaginada, porque mi imaginación no da para tanto". Por ello, si no está en mi imaginación (como sostenía el extremo idealismo de Berkley), ha de estar en la realidad.

Explicaciones filosóficas llega a su "cenit" al recordar la pregunta de un diálogo socrático (*Eutifrón*): "¿Algo es bueno porque Dios lo hizo bueno, o Dios lo reconoce como bueno porque es bueno?" Nozick da esta respuesta: "Dios puede elegir que haya valores o que no los haya. Pero una vez que decidió que los haya, tiene que reconocer los que hay. Dios puede decidir que haya seres humanos o no, pero una vez que los creó, los tiene que reconocer

como valiosos". A la manera de Kant, constantemente habla Nozick de "seres racionales", no sólo del hombre. Está pensando en el encuentro con civilizaciones extraterrestres. "¿Qué pasará cuando el otro llegue? ¿Deberé respetarlo aunque no sea un hombre? ¿Me respetará? ¿Cuál será la base del respeto recíproco?" Tanto en Kant como en Nozick, la respuesta apunta a sugerir que allí donde hay un ser racional y libre, y sea su naturaleza "humana" o no, deberá respetárselo.

El argumento acerca de Dios es, en el fondo, un argumento sobre nosotros mismos. Como Dios, tenemos que escoger y decidir si la vida tiene valor o no. Esta es la opción fundamental de todo ser humano: decidir si él vale, si la vida vale. Así como Dios tenía que decidir si creaba los valores o no pero una vez que los creó tuvo que reconocerlos, nosotros tenemos que elegir si hay o no hay valor. Esta es una decisión sobre la cual es imposible persuadir a nadie; cada uno decide si va a buscar valores o no los va a buscar. Una vez que decidió que los hay, los encuentra, pero una vez que decidió que no los hay, no los encuentra. Sea cual fuere su decisión, los hechos la confirmarán. Primero da un salto ("leap") parecido al salto de la fe. Si resuelve que la vida vale la pena, la va a vivir de tal modo que le va a valer la pena; si decide que no, la va a vivir de tal modo que no le va a valer la pena.

Nozick explica esta opción existencial acudiendo al tema de los "placebos" o remedios imaginarios. Vamos al médico y éste nos da un placebo sin decirnos que lo es. Lo tomamos creyendo que es un remedio, y como nuestro mal era psicosomático, nos hace bien; por lo tanto, no fue un placebo, sino un remedio. Si alguien vive la vida creyendo que la vida tiene valor, resulta que tiene valor, por lo tanto, tenía valor. La actitud del que toma el placebo determina si el placebo va a ser tal o va a ser un remedio. Nozick expone aquí la esencia del espíritu norteamericano; un espíritu "positivo". En la medida en que una sociedad resuelve que hay una oportunidad, la hay.

Al creer en ella, en cierta forma la crea. Esto se siente hasta en la convivencia cotidiana. En Estados Unidos no se puede decir "qué feo día", porque habrá una resistencia social aunque nadie la manifieste. Hay un contorno social que optó por el "sí" al valor de la vida, condicionando nuestra opción personal.

La última parte de *Explicaciones...* ya no tiene que ver con el valor, estrictamente hablando. Nozick se refiere al "sentido" ("meaning") que es otra dimensión del ser humano; así como el valor permite decir que somos valiosos en cuanto unidades orgánicas que cuentan en el mundo, el "sentido" es la trascendencia que podemos tener. Todos queremos dejar "huellas". Ya no se trata de que yo sea importante en el momento en que existo porque decidí que mi vida sería valiosa, sino que además quiero dejar huellas de mi vida después de haberla vivido.

En realidad, el "sentido" proviene de nuestra relación con entidades más amplias que nosotros mismos. Si dejo hijos y nietos, estoy vinculándome con la familia, que es una entidad mayor que yo. Si hago algo por mi patria, estoy vinculándome con una sociedad que es más amplia que yo. Si hago algo en la historia, estoy vinculándome con un tramo de tiempo más amplio que el mío. Una persona adquiere sentido cuando liga su valor o su obra a entidades más amplias que ella misma. Así podría uno ampliar el círculo de los diversos "sentidos" hasta llegar a lo ilimitado. Pero lo ilimitado no tiene sentidos, ya que no puede ligarse a algo todavía mayor. ¿Cómo se participa de lo ilimitado? Para las religiones occidentales (cristiana, judía, musulmana), lo ilimitado es distinto de nosotros (Dios). En Oriente, formamos parte de él. El valor, en definitiva, es lo limitado (yo soy una unidad concreta); en cambio, el sentido ("meaning") es la relación con lo ilimitado. Cada unidad limitada se va vinculando con otra más amplia, menos limitada, que le va dando su sentido desde afuera de ella. La suma de valor y sentido daría lo que Nozick llama "worth". "Value" más "meaning" es igual

a "worth". Alguien "merece" (lo empleamos por "worth") en la medida en que suma valor y sentido. En la medida en que floreció como un ser diverso que, además, dejó su huella.

Los clásicos enfatizaron mucho el valor. Como por ejemplo, vaya la idea de "sofrosyne", o sea la medida, la prudencia, el odio a la desmesura. En cambio, el romanticismo (así llama Nozick a todo el cristianismo) está atento al sentido, a la trascendencia. Son dos vocaciones históricas: una pone énfasis en la armonía personal, y por eso la tradición grecorromana enfatizó el "ethical push", mientras el cristianismo enfatiza lo que está más allá de la persona, y el "ethical pull". El "push" y el "pull" se van sustituyendo en las épocas, cíclicamente, de tal modo que tenemos épocas "push" y épocas "pull" como si estuviéramos hablando de la pareja china de conceptos "yin" y "yang".

Anarquía, Estado y Utopía

El otro libro de Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, comienza con una frase que parece ser continuación del libro que escribiría después: "Las personas tienen derechos, que no les pueden ser violados legítimamente". Aquí se resume la perspectiva de Nozick. Ese tipo de personas que él ha descrito en *Explicaciones filosóficas* son seres tan valiosos que, por serlo, han de ser respetados, sin que ningún argumento pueda ir contra esto. Aquí resuena la concepción de Kant: el hombre es un fin en sí mismo.

La dignidad del hombre es tal, que no puede aceptar de ninguna manera que se violen sus derechos. Esta es la premisa. En el prefacio de *Anarquía...*, además, se dicen algunas cosas que son dignas de atención. Por ejemplo, que no se puede usar coerción para hacer a alguien mejor de lo que es, ni para obligarlo a ayudar a los demás.

A estas alturas debe llegar cada persona. Mortimer

Adler, que ha escrito acerca de la idea de la libertad, dice: "...lo que puede hacer el individuo, nadie lo debe hacer por él". A cada individuo se lo debe ayudar en lo que no puede hacer, pero él no tiene el derecho de reclamar que se lo sustituya en lo que puede hacer.

En el prefacio, cuenta Nozick que cuando era socialista "se vinculó con la mejor gente que conoció en su vida". Cuando se hizo liberal, se encontró con gente rígida, empaçada, que nunca le gustó, pero... pensaba como él. Esto tiene que ver con la idea de que el socialista es un idealista solidario. El liberal parece un hombre rígido, estricto e indiferente. El pensamiento de Nozick busca la sensibilidad del socialista y la racionalidad del liberal.

En la primera parte del libro, Nozick discute con los anarquistas. El es casi anarquista, pero ese "casi" tiene que probarlo. Parafraseando a Heidegger, que se asombra ante el ser y empieza a razonar ~~desde la nada~~, Nozick se pregunta: ¿Por qué el Estado y no más bien la anarquía? Esta es una pregunta liberal; lo asombroso es el Estado, no la libertad. La pregunta de un totalitario es: ¿Por qué el individuo y no más bien el Estado? Aquello ante lo cual uno se asombra, es aquello cuya existencia le tienen que probar. Es lo que llamamos en derecho el "onus probandi". En este caso, el "onus probandi" recae sobre el Estado. Tiene que demostrarme a mí por qué ha de existir. Porque lo natural es la anarquía. Si uno reflexiona, Locke dice lo mismo: primero, el estado de naturaleza, que es una anarquía (no-gobierno). La anarquía no tiene para los anglosajones los ribetes siniestros que tiene entre nosotros, porque hemos vivido en ella mucho tiempo. Para los anglosajones, lo peor es la tiranía, no la anarquía, porque confían en la autodisciplina individual.

En la tiranía hay reglas. En cambio, en la anarquía todos son tiranos. Nozick, siguiendo una complicada explicación, dice que el Estado nace en definitiva de un monopolio del poder. A nosotros nos explicaron que el Estado es la comunidad políticamente organizada, algo muy

semejante a una "polis" englobante y totalitaria. Para Weber, en cambio, es una agencia que reclama con éxito el monopolio de la coacción legal. ¿Cómo llega Nozick, siendo liberal, a aceptar esa agencia? Supone un estado de naturaleza en donde las personas, libradas a su autodefensa, van formando agencias de protección recíproca. Cuando hay varias agencias en un mismo espacio, es posible la lucha entre ellas. La única solución será que una de ellas se convierta en dominante e imponga la paz al resto. Ha nacido un Estado, un monopolio en ciernes.

Nozick distingue entre un "ultramínimo" y un "mínimo" Estado. En el ultramínimo mi agencia (dominante) me protege a mí y a los míos pero, como no todo el mundo es socio de ella, no protege a los otros. Este sería un Estado, por ejemplo, que sólo protegería a los contribuyentes y no a los no contribuyentes. Pero aquí falta justicia. Nozick rechaza el concepto de redistribución. Si la agencia distribuye su protección entre los no asociados, que no pagaron, ¿es esto redistribución? No, dice Nozick, pero de todos modos sería injusto imponerle reglas al resto de la sociedad, cuando no se la compensa con la protección. Finalmente, los demás también entran en la agencia dominante porque reciben una compensación —bajo la forma de protección que también se extiende a ellos— por la restricción que se le exige en sus comportamientos. Nozick elude así la trampa de la "redistribución" y se salva manteniéndose en el límite de la justicia conmutativa: los que han quedado afuera de la agencia dominante de protección (y no pagan por ella), también son protegidos por ella en virtud de que se les debe algo a cambio de las restricciones que les impone la agencia dominante. El Estado que protege a sus contribuyentes y extiende su protección a los no contribuyentes, ya no es "ultramínimo" sino "mínimo", porque a todos abarca.

"Cualquier Estado más extenso que éste —nota Nozick— viola derechos personales." "No hay redistribución, porque nunca hubo distribución." En Nozick no hay pac-

to sino lo que él llama la "teoría del título". "Toda distribución es justa, si cada uno obtuvo lo que tiene a través de un justo título." Recordemos a Locke; si tú has ganado lo que tienes de una manera legítima, es tuyo. Rawls, en cambio, diría que es tuyo si lo obtienes de tal manera que se beneficien los demás.

¿Y qué pasa si no lo has adquirido legítimamente? Corresponde lo que Nozick llama el principio de rectificación. Si bien caer en el socialismo sería un castigo excesivo por nuestros pecados, el principio de rectificación podría llegar a tremendas transferencias de riqueza". Es la teoría del justo título, llevada a su extremo rigor.

Nozick refuta largamente a Rawls, especialmente su teoría del "velo de la ignorancia". Como en Locke, Nozick piensa que todos llegamos a la sociedad con algo, y no "ignorantes y desnudos, sin saber qué nos va a pasar", como en Rawls. Y agrega: "...la compasión debe ser aceptada —si es libre— como un agregado a la justicia". Esto es igual a Smith: la justicia la impone el Estado mínimo; la compasión o benevolencia forma parte del desarrollo personal de cada uno.

Habíamos visto en Rawls que la falta de envidia es la condición indispensable para el pacto social. En el fondo de esta filosofía —también en Nozick— reposa la idea de que los millonarios son socialmente útiles. La aceptación social del millonario impulsa a la sociedad. Una sociedad empeñada en que no haya millonarios, se bloquea a sí misma. Nozick también rechaza la envidia, pero llega a una nueva conclusión: "La envidia es una agresión a mi autoestima, que otro —sin querer— produce por efecto de la comparación entre los dos". El éxito del otro disminuye mi autoestima. Si yo podía hacer diez e hice seis, que podía hacer diez lo aprendo cuando el otro los hace. Cuando el otro hace diez, sé que mi seis es insignificante. Aquí disminuye mi autoestima y aquí siento un impulso de venganza contra aquel que disminuyó mi autoestima con su éxito. Esto está en el fondo del "antiimperialismo".

Estados Unidos no nos explotó, pero nos demostró que no habíamos llegado. Es esto lo que no fue perdonado. Siempre alguien tiene la culpa, porque el que bate el "record" es quien disminuye "mi" "record". En una sociedad mediocre, donde nadie se eleva, nadie se subestima. Por eso la envidia trata de promoverla, anulando el esfuerzo de los excelentes.

Mientras haya comparación, habrá envidia. La única superación de la envidia es que no puede haber comparación. Si cada unidad orgánica se considera un valor originativo, y si cada persona cuenta como algo único, una sociedad superdesarrollada llegaría a destruir las pautas de comparación. Entonces, el señor que lanzó un cohete a la Luna no tiene nada que envidiarle al presidente, porque él en lo suyo ha logrado lo máximo que podría lograr. A medida que se van especializando las funciones y las vocaciones, finalmente se logra una sociedad en que cada uno, siendo único, solamente puede compararse consigo mismo. Pero aún si sabe que no logró lo que debía, no hay quién origine esta subestimación salvo su propia biografía. En esa sociedad, todos pueden sentirse realizados o, en todo caso, únicos culpables por no haberlo conseguido plenamente; la envidia desaparece. En sociedades muy desarrolladas, se ve que en parte esto ocurre. En cambio, en las sociedades muy estancadas, subdesarrolladas, se divide tan poco el trabajo que son muy pocos los cargos que conllevan la idea del éxito. Por ello, solamente el rol político es aquel que sigue brillando, el de jefe del Estado. Lo cual, tarde o temprano, genera universal envidia. Tal es la pasión política que brota en las sociedades estancadas, que exaltan al político en el momento del triunfo y muy poco tiempo después lo culpan por todo.

Nozick termina con esta frase: "¿No es entonces el Estado mínimo, este marco para la utopía, una visión inspiradora? El Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros como medios. Nos trata con respeto porque respeta nuestros dere-

chos y nos permite a cada uno de nosotros, individualmente y con aquellos que escojamos, elegir nuestra vida y realizar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, junto con aquellos que tienen la misma dignidad que nosotros. ¿Cómo puede atreverse cualquier Estado o grupos de individuos a negar esto, a procurar más o menos que esto?”.

En Nozick encontramos una percepción muy clara del “para qué” de la libertad. Esta era la dimensión que faltaba al mensaje liberal. Sin esta contrapartida ética, el ideal político y económico de la libertad queda como una cáscara vacía. Lo que realmente hace brillar los ojos de la gente no es la libertad externa que se les da, sino advertir lo que se puede hacer con ella. Cuando se tiene la impresión de lo que se puede hacer con ella, entonces se exige la libertad. Nozick ofrece esta dimensión: ¿Qué puedo hacer con mi libertad? ¿Por qué es importante que me la den? Todo esto latía en Kant, pero de forma más severa y rigurosa, correspondiendo a un siglo más severo y riguroso. La visión de Nozick, en cambio, es un canto a la vida muy en el tono del hombre contemporáneo. Nos muestra cuán atractiva es la vida en libertad. Pero también, cuán cooperativa, cuán respetuosa del otro, cuán abierta al otro es la vida en libertad. Es que la solidaridad se realiza mucho mejor a partir del perfeccionamiento individual que a partir de la coacción estatal.

EPILOGO

Una primera conclusión de este estudio es que hay que ampliar la lista de los pensadores que favorecen la libertad. Nosotros hemos examinado una lista de pensadores liberales, pero quizás sea importante darse cuenta de que las fuentes últimas de estos pensadores residen más allá del pensamiento propiamente liberal. Los pensadores liberales que hemos estudiado abarcan más o menos trescientos años. ¿Hasta qué punto no habría que crear una categoría más amplia de los "pensadores de la libertad"? Pensamos especialmente en los estoicos y epicúreos, que son la fuente intelectual de lo que llamamos "liberalismo".

Adam Smith fue poderosamente influido por los estoicos; el utilitarismo, por los epicúreos. Aun podría darse un paso más y preguntar si a Aristóteles no podríamos incluirlo como un pensador de la libertad. Esto lo decimos con cierta malicia; así como Heidegger contestó a los filólogos que le recriminaban su interpretación de los presocráticos, que el intérprete "recrea" un pensamiento y le interesa en la medida en que ese pensamiento lo fecunda a él, ¿no habría que hacer una especie de abuso similar con Aristóteles? Aristóteles ha sido abusado por todos. Ahora nos preguntamos si en Aristóteles no hay una dimensión compatible con la libertad. Este tipo de operación, aparte de responder a una verdad objetiva, es muy importante para nosotros, estratégicamente. El día en que el liberalismo argentino pueda probar que sus raíces son también aristotélico-tomistas, va a desactivar la fuente de conflictos que hay entre catolicismo y liberalismo. Un pensador como Mortimer Adler, aristotélico, ha hecho

algo aunque no todo para demostrar la compatibilidad del liberalismo con Aristóteles. Una conclusión importante es ésta: que los expositores liberales no se ciñen solamente a la lista de los pensadores típicamente liberales, sino que se anticiparon a ellos al descubrir las simientes del pensamiento de la libertad. Más allá de los tres siglos estudiados, están los estoicos y los epicúreos, pero también Aristóteles, que se hallan al mismo tiempo en la base del pensamiento liberal y de la tradición católica. Entre Santo Tomás de Aquino y John Locke, la distancia es menor de lo que muchos católicos y liberales suponen.

La segunda conclusión es que debemos reconocer en la lista de pensadores, la pluralidad del liberalismo. Hay varias maneras de ser liberal. ~~El que pretenda excluir a otros liberales estará cometiendo el pecado que no puede cometer un liberal: el dogmatismo.~~ En el marco del pluralismo liberal a partir del hecho de que hay varias maneras de decir la libertad, es posible discernir dos grandes tendencias. Una, la de los moralistas y otra, la de los utilitarios. Ocurre que la práctica de la libertad trae beneficios, y esto ha generado dos tendencias de los pensadores liberales: una, ubicar de manera categórica y absoluta —y desprendida de toda consecuencia práctica— la vigencia de la libertad en el plano de la dignidad humana. La otra, fijarse más bien en cuán conveniente es —cuánto progreso trae— la afirmación de la libertad. Incluiría dentro de la primera lista a Locke, Kant, Rawls, y Nozick. Integrarían la segunda Mill, Alberdi, von Mises y Hayek. Locke dice que no hay que buscar la felicidad ni el placer sino la virtud, y los principios morales; pero que de ellos resulta la felicidad. Para él no hay conflicto entre la idea de virtud y la de utilidad, pero en tanto aquélla es un principio, ésta es una consecuencia. Smith es un moralista, pero comprueba que dar libertad a la gente genera prosperidad. En Kant la opción es dramática porque dice que virtud y felicidad entran en conflicto, y en ese caso el hombre debe elegir la virtud. En Rawls, claramente, el "right" está por encima

del "good". El "good" es la típica forma de utilidad, quienquiera sea su destinatario (la comunidad, la persona). En cambio el derecho, de alguna manera, concreta principios. En Rawls, el bien hay que encontrarlo "dentro" de las reglas, no fuera de ellas. Si algo es bueno, pero tengo que hacerlo fuera o en contra de la Constitución, me quedo sin ese algo que es bueno. Esto es lo que piensan los moralistas. "No se puede buscar el bien con prescindencia de lo que es recto." Nozick —cuya fuente es kantiana— privilegia claramente los principios. De allí que critique a Hayek por presentar el liberalismo como algo conveniente. Recuerda el famoso pasaje de *La República* en donde Glaucón le pregunta a Sócrates qué pasaría si alguien, por ser moral, recibiera la reprobación de la sociedad y no el elogio. Nozick afirma que el que actúa bien "vale" más. En cambio, en el otro criterio, el bien —o algún tipo de bien— puede estar por encima de la regla moral o ser él mismo la regla moral. Recordemos a Santo Tomás de Aquino: Hacer el bien, evitar el mal, es la suprema regla moral. Platón piensa en el mundo de las ideas, y la reina de ese mundo es la idea del bien. Aristóteles habla del bien constantemente.

Los utilitarios también tienen sus matices. Mill no está en el extremo, porque al buscar placeres tan elevados como el de ayudar al prójimo, desemboca en una moral muy rigurosa. Alberdi casi no permite que se penetre en la disyuntiva: lo bueno es lo correcto y lo correcto es bueno. Pero el espíritu general de los escritos de Alberdi es pragmático y utilitario. En von Mises y Hayek, la visión utilitarista llega al punto máximo. Porque en ellos la utilidad es algo subjetivo. En Mill había una escala hacia los placeres más elevados. En cambio, en von Mises el beneficio o la utilidad es algo absolutamente subjetivo, que nadie puede regular desde afuera ni siquiera bajo la forma de una opinión filosófica.

Todo esto es liberal. Nadie puede, desde una corriente, excluir a la otra del universo de la libertad.

Aristóteles decía que "monarca" —o rey legítimo— es aquel que busca un tipo de bien: el bien común; y tirano el que busca el bien propio. La distinción deriva del bien. En cambio, Montesquieu distingue entre monarquía y despotismo. Alguien es rey cuando actúa de acuerdo con la ley y déspota cuando se pone por encima de la ley. El criterio es el derecho: el déspota de Montesquieu puede ser bueno, pero actúa por encima de la ley. Algo que queda claro es el formidable combate entre el bien y el derecho. La tendencia profunda del liberalismo es a favor del derecho. Pero la tendencia utilitaria y algunos autores como Aristóteles están con el bien. Esto no los excluye de la tradición de la libertad.

Mortimer Adler, en sus libros *Seis grandes ideas* y *La idea de la libertad*, desarrolla un intento notable por "americanizar" a Aristóteles. Resulta que, traducidas al "americano", las fórmulas de Aristóteles suenan increíblemente modernas. Rawls también reintroduce a Aristóteles en el pensamiento de la libertad, con el "principio aristotélico" de la felicidad. Rawls ensambla el principio aristotélico de la felicidad con la plenitud de nuestras capacidades y la competencia. De modo que hay muchas "avenidas" por donde recibirlo a Aristóteles en el campo de la libertad.

Otra conclusión posible es que en el transcurso de estas páginas hemos llegado a apreciar "el lado oculto de la libertad". La cara invisible de la libertad es la que se discute todos los días; libertades civiles, políticas, económicas. Pero en la prédica liberal ha faltado a veces el para qué de la libertad. La libertad "visible" no es más que un muro dentro del cual voy a realizar "mi" libertad. Este es el lado oculto de la libertad, porque yo no sé qué está haciendo cada uno con la libertad que ha obtenido. Si yo lucho para que haya muros de respeto, y para que cada individuo tenga un aura impenetrable, es porque supongo que ese individuo dentro del aura puede "florecer". Y el horizonte del florecimiento da sentido a la libertad. Si no hay individuos que puedan florecer, si tú no cuentas y no

“haces una diferencia” en el Universo, si no vale la pena vivir, si no vale la pena explorar los límites de sí mismo, ¿para qué la libertad?

La prédica liberal se ha concentrado hasta tal punto en la libertad exterior, que ha soslayado con frecuencia lo que motiva la petición de libertad exterior, la posibilidad interior del desarrollo personal. Esto último es lo fascinante, lo atractivo. Esto último motiva el pedido de libertad. Si yo sé que mi vida vale la pena, que tiene sentido, que hay un proyecto de plenitud, a partir de ahí se hace visceral la petición de las libertades “visibles”. Hay que empezar a estudiar más de cerca el lado “invisible” de la libertad. Aquello para lo cual somos libres, o dicho de otra manera, qué va a hacer cada uno con su libertad. Cuando a la gente se le encienda el interés por todo lo que puede hacer con su libertad, va a demandar mucho más vigorosamente que haya libertad. En cambio, si el mensaje se limita a ser: “tengan libertad”, la gente sospecha que ésa es la petición de los privilegiados para mantener sus privilegios, y esto carece de interés para la mayoría.

Los argentinos que se interesan en estas cosas tienen que agregar Nozick a von Mises. Hay una generación liberal que ha leído a von Mises, y está bien. Pero debería haber ahora una generación que lea a Nozick. Porque von Mises se detiene en la libertad exterior. Dice: obtengamos la libertad exterior; después cada uno hará lo que quiera. En cambio, Nozick entra en el plano individual y exalta, inspira, exhorta. Es el mismo paisaje visto desde el otro lado: “Porque eres hombre, eres valioso y vale la pena vivir; por eso es necesaria la libertad”. El mensaje “exterior” no “llega” a nuestros días. Por algo von Mises escribió hace cuarenta años y Nozick lo hace ahora. Nuestro tiempo no aceptaría un liberalismo puramente utilitarista; o lo tomaría simplemente como una técnica de mercado, a usar al servicio, quizás, de concepciones globales no liberales. El liberalismo queda reducido entonces a una dimensión

de la eficiencia. En cambio, el proyecto de Nozick es una oferta para que las utopías personales puedan acaecer. Nuestro tiempo no aceptaría un mensaje que no fuera eminentemente moral. El mayor desprestigio del liberalismo es que se sospecha que es amoral, que no le importa la moral. Los liberales serían entonces los portadores de un mecanismo detestable pero efectivo. El socialismo tendría el "ideal" y los liberales, "el mecanismo". Esta es la visión más difundida.

En Nozick se proyecta un idealismo liberal. El mecanismo sigue actuando, pero el ideal liberal compite con el socialismo ideal. La discusión se concentra en la utopía final. La eficiencia pasa a segundo plano. Se vuelve al principio de Locke: lo que importa es la virtud, pero además uno es feliz con la virtud. Esta es la postura más vigorizante para el liberalismo en un mundo al que el socialismo ha acostumbrado a pensar en términos ideales. Nuestra época es idealista y piensa en forma idealista. Si el liberalismo se presenta como el gran pragmático en una sociedad idealista, lo van a tomar como un instrumento, pero no lo van a aceptar como una doctrina.

El mensaje del liberalismo argentino - muy economicista, muy armado sobre von Mises— fue siempre éste: "El liberalismo, aunque amoral, es efectivo". El mensaje debería cambiar así: "El liberalismo, aunque efectivo, es moral". Lo que importa es que sea moral, pero además resulta que es efectivo.

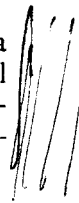
La última conclusión sería que, al lado del gran conflicto entre el bien y el derecho, queda latente el combate entre la libertad y la justicia, dos valores que pretenden el trono del mundo de los valores. En Nozick, la libertad es reina. En Rawls, la reina es la justicia, pero su primer principio —algo así como su "princesa"— es la libertad, que predomina sobre el segundo —la igualdad— en un orden léxico. Esto debería dar lugar a profundas cavilaciones: ¿Cuál es la idea central, el sol de las ideas, la justicia o la libertad?

De un lado, dentro de los liberales, está la lucha entre "right" y "good"; si bien se cree que la tradición profunda liberal se inclina más por el derecho. Pero no seremos nosotros quienes excluyamos a los demás. Por otro lado, el dilema entre libertad y justicia. La tradición platónica privilegia a la justicia. La libertad ¿puede desafiarla en el trono de los valores? ¿O, modestamente, debemos suponerla como "segunda idea", como hace Rawls, quien no puede concebir la justicia sin libertad?

Todo esto, que parece puramente teórico, tiene importancia para organizar nuestra concepción de la sociedad. ¿Empezamos a reflexionar a partir de la justicia o a partir de la libertad? Sabemos que el punto de partida del pensador es decisivo. El pensador no es neutral, entra "sesgado" en la realidad. Según cómo el pensador empiece, ya un alto porcentaje de su pensamiento está predeterminado. ¿Por dónde "entro" en la realidad social? ¿Por la libertad o por la justicia? ¿Es propio del pensamiento liberal empezar por la libertad? ¿O lo propio es darle gran importancia a la libertad, aunque se empiece por la justicia? Rawls, que da gran importancia a la libertad, pero empieza por la justicia, ¿es liberal?

Estas reflexiones dejan mucho camino por recorrer, dentro y fuera del liberalismo. No se olvide que, durante mucho tiempo, el liberalismo dio por supuestas una inclinación religiosa y una convicción ética en las personas; por ello se concentraba en la libertad exterior presuponiendo que la libertad interior estaba asegurada por la vigencia de la religión y la moral. Hoy, en un mundo donde la vigencia de la moral y la religión en las conciencias es por lo menos dudosa, quizás el liberal deba ocuparse también de la intimidad. (Nos remitimos aquí a *Las contradicciones culturales del capitalismo* de Daniel Bell.) Debe convertirse en el portador de un mensaje moral, que tiene consecuencias prácticas. Antes, venía a traer un mensaje práctico a personas imbuidas de moral. El giro que debe dar el liberalismo ahora es presentarse como un

humanismo. En definitiva, es un humanismo, una manera de querer, promover e impulsar al hombre. ¿Es valioso el hombre? Sí. Entonces, démosle la libertad para desarrollarse, para florecer. He aquí el punto de partida del humanismo liberal.



CRONOLOGIA

- 1632 Nace John Locke.
1688 Revolución Inglesa.
1690 Locke publica los *Dos tratados sobre el gobierno civil*.
1704 Muerte de Locke.
1723 Nace Adam Smith.
1724 Nace Emanuel Kant.
1745 Nace John Jay.
1751 Nace James Madison.
1757 Nace Alexander Hamilton.
1759 Smith publica *La teoría de los sentimientos morales*.
1776 Smith publica *La riqueza de las naciones*.
1781 Kant publica *Crítica de la razón pura*.
1785 Kant publica *Fundamentos de la metafísica de la moral*.
1787 Constitución norteamericana.
1787 Kant publica *Crítica de la razón práctica*.
1787-88 Hamilton, Madison y Jay publican los artículos que formarán *El Federalista*.
1789 Jeremías Bentham publica su *Introducción a los principios de la moral y la legislación*.
1789 Revolución Francesa.
1790 Muerte de Smith.
1804 Muerte de Kant.
1804 Muerte de Hamilton.
1805 Nace Alexis de Tocqueville.
1806 Nace John Stuart Mill.
1810 Revolución de Mayo.

- 1810 Nace Juan Bautista Alberdi.
- 1829 Muerte de Jay.
- 1835 Tocqueville publica los tomos I y II de *La democracia en América*.
- 1836 Muerte de Madison.
- 1840 Tomos III y IV de *La democracia en América*.
- 1848 Marx y Engels publican *El manifiesto comunista*.
- 1853 Alberdi publica *Las Bases*.
- 1853 Constitución argentina.
- 1856 Tocqueville publica la primera parte de *El antiguo régimen y la revolución*.
- 1859 Mill publica *Sobre la libertad*.
- 1859 Muerte de Tocqueville.
- 1861 Marx publica el primer libro de *El capital*.
- 1861 Mill publica *Utilitarismo*.
- 1864 Nace Max Weber.
- 1871 Alberdi publica *Peregrinación de Luz del Día en América*.
- 1873 Muerte de Mill.
- 1881 Nace Ludwig von Mises.
- 1883 Muerte de Marx.
- 1884 Muerte de Alberdi.
- 1885 Engels publica el segundo libro de *El capital*.
- 1891 El Papa León XIII promulga *Rerum Novarum*.
- 1894 Engels publica el tercer libro de *El capital*.
- 1899 Nace Friedrich Hayek.
- 1902 Nace Karl Popper.
- 1904-05 Weber publica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.
- 1914-18 Primera Guerra Mundial.
- 1917 Revolución Rusa.
- 1919 Weber publica la primera parte de *Economía y sociedad*.
- 1920 Muerte de Weber.
- 1922 Marianne Weber da a conocer la segunda parte de *Economía y sociedad*.
- 1939-45 Segunda Guerra Mundial.

- 1949 Ludwig von Mises publica *La acción humana*.
1959 Hayek publica *Los fundamentos de la libertad*.
1962 Popper publica *La sociedad abierta y sus enemigos*.
1971 John Rawls publica *Una teoría de la justicia*.
1973 Muerte de Ludwig von Mises.
1974 Robert Nozick publica *Anarquía, Estado y Utopía*.
1981 Nozick publica *Explicaciones filosóficas*.

INDICE

<i>Prólogo</i>	7
I. John Locke	13
II. Adam Smith	28
III. El Federalista	60
IV. Immanuel Kant	71
V. Alexis de Tocqueville	84
VI. John Stuart Mill	93
VII. Juan Bautista Alberdi	101
VIII. Max Weber	113
IX. Karl Popper	121
X. La escuela de Viena (Ludwig von Mises, Friedrich A. Hayek)	126
XI. John Rawls	140
XII. Robert Nozick	155
<i>Epílogo</i>	168
<i>Cronología</i>	176

Esta edición de 3000 ejemplares
se terminó de imprimir en
ARTES GRAFICAS DELSUR,
Santiago del Estero 1961, Avellaneda,
en el mes de junio de 1986.
