

CONFERENCIA

LIBERALISMO, ILUSTRACIÓN Y DIGNIDAD DEL HOMBRE*

Oscar Godoy Arcaya**

El autor sostiene que el liberalismo no es un cuerpo doctrinal acabado y cuyas partes están perfectamente articuladas; más bien, el liberalismo es un conjunto de ideas que ha ido creciendo en el tiempo, fecundado por circunstancias históricas concretas y elaboradas por distintos autores, sin que hubiese una previa concertación entre ellos. El mismo nombre "liberalismo" es una creación posterior a su aparición y desenvolvimiento durante los siglos XVI al XIX.

El carácter abierto del liberalismo obliga a seguir las líneas centrales de su desarrollo, muchas veces dispersas y difícilmente visibles. El autor escoge tres, que están relacionadas con la política, la economía y la antropología. El fenómeno liberal puede caracterizarse, entonces, mostrando cómo han surgido modalidades "liberales" de constituirse el individuo "ciudadano", el individuo "creador de riqueza" y el individuo "sujeto de autonomía y prácticas libertarias". A través

*Texto reconstruido por el autor de su exposición del 14 de mayo de 1991 en el ciclo de conferencias "Sobre la dignidad del hombre" organizado por el Centro de Estudios Públicos entre el 23 de abril y el 18 de junio de 1991.

**~~Doctor~~ en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de Teoría Política y Director del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos. Autor de numerosos ensayos; entre los más recientes se puede mencionar "Analítica del Poder. En torno a Michel Foucault", *Estudios Públicos*, 40 (primavera 1990).

de la conferencia, el autor analiza la aparición de cada una de estas tres figuras del hombre moderno.

El ciudadano y la ciudadanía sustituyen al subdito y la dependencia política del Antiguo Régimen. El mercantilismo proteccionista se derrumba y se abre paso la actividad individual como principal protagonista de la creación y distribución de la riqueza. Por último, la filosofía de la Ilustración echa las bases de la constitución del sujeto autónomo y libre, cuyo valor intrínseco se expresa a través de la idea de dignidad.

La palabra "liberalismo" fue usada por primera vez en las Cortes de Cádiz (1812), para definir al partido que defendía las libertades políticas. Ese Parlamento fue convocado por el Consejo de Regencia, que había asumido la representación del pueblo español, al romperse la legitimidad del régimen político por la invasión francesa y la usurpación de la sucesión dinástica de los borbones. Las Cortes, dotadas de poderes constituyentes, debían establecer una monarquía constitucional, dando término al régimen absolutista español. Al interior de esas Cortes se desarrolló una gran polémica que dividió a sus diputados en dos grandes grupos: los partidarios del *statu quo* absolutista, y los liberales, que asumieron la defensa de las libertades individuales y sociales y el establecimiento del Estado de derecho. Así, el grupo o facción de los liberales, en esa circunstancia concreta, acontecida a principios del siglo XIX, dio origen al término "liberal", vigente hoy en todos los idiomas.

La palabra "liberalismo" suscita reacciones diversas. Giovanni Sartori considera que el término es "desgraciado", porque aparece tardía e inoportunamente, cuando el fenómeno liberal ya había producido sus frutos y empezaba a ser cuestionado por el socialismo. Harold Laski, al contrario, sostiene que el liberalismo ha sido la doctrina predominante en Occidente durante cuatro siglos y la experiencia fundamental del hombre europeo desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Este fenómeno cultural, social y político, a pesar de carecer de nombre durante todo ese tiempo, se identifica fácilmente con el surgimiento y desarrollo de los tiempos modernos. En sus comienzos, cuando se empieza hacer patente el cambio de época, la discusión intelectual se instala en dos grandes corrientes, las llamadas "vía *antica*" y "vía *moderna*". El nexo entre esta última y el liberalismo *avant la lettre* es patente. En efecto, todos los rasgos atribuibles a la "vía *moderna*" integran la noción de liberalismo. En distintos puntos de la experiencia humana se producen liberaciones o rupturas de

dependencias: la filosofía deja de ser sierva de la teología y las ciencias particulares de la ciencia del ser; la experiencia se independiza del razonamiento deductivo; las palabras, de las cosas; los Estados nacionales de la Iglesia, etc. Si miramos a la modernidad como un enorme despliegue de fuerzas para desatar, explicar y progresar, entonces es válido establecer su equivalencia con el liberalismo.

Se podrían multiplicar los ejemplos que demuestran el grado de controversia que produce el término "liberalismo". Pero no es el caso. Parto del supuesto que el liberalismo no es una doctrina cerrada, un *corpus* de ideas y principios que sus partidarios han aplicado a las realidades cambiantes desde el siglo XVI. El liberalismo se ha ido haciendo a través de un extenso período de la historia occidental y sus líneas de desplazamiento son variadas y muchas veces dispersas. Sin embargo, como ya dije, se puede sostener que el liberalismo está presente y permea, desde diferentes perspectivas, todo el desarrollo de los tiempos modernos. Por esta razón, es posible caracterizarlo, siguiendo algunos de sus hilos conductores, a través de sus cuatro siglos de vigencia.

Y es justamente lo que pretendo hacer hoy día ante ustedes. No siendo posible, ni razonable, extenderme en consideraciones excesivamente generales, ni tampoco en el detalle de un proceso complejo, deseo fijar los límites de esta exposición. A esos efectos, les propongo seguir tres grandes pistas, que voy a llamar "apariciones". Se trata, en efecto, de reflexionar acerca de la aparición del ciudadano democrático, del *homo oeconomicus* y del sujeto libre. Creo que esta constelación de apariciones nos permitirá comprender las bases antropológicas del liberalismo, cuyo horizonte es la dignidad del hombre.

La aparición del ciudadano democrático

En primer término, el liberalismo recoge bajo su denominación la cuestión política fundamental del extenso período en que está vigente: ¿cómo fundar la sociedad políticamente organizada y al régimen político sobre la libertad del hombre?

Para responder a esta cuestión deberíamos seguir ciertos hitos de la respuesta liberal. Veamos algunos de ellos. Por de pronto, en los inicios de este período, los autores que hoy día retrospectivamente consideramos liberales se hallan situados en una circunstancia histórica muy precisa: el auge de la monarquía absoluta.

Paradójicamente la monarquía se había consolidado a través de una sostenida lucha para independizar a los nacientes Estados de una serie de

poderes. Por una parte, durante siglos la legitimidad de la monarquía dependió de la intermediación de la Iglesia. Sobre el fundamento de que "todo" el poder había sido entregado a Pedro y sus sucesores, la Iglesia sostenía la tesis de que a ella le correspondía delegar el poder civil en los príncipes temporales. Por otra parte, también durante un largo período estuvo vigente la idea de "Imperio", o sea, de una sociedad política universal gobernada por un solo soberano temporal, a quien la Iglesia le transfería la potestad plena del gobierno civil. Finalmente, toda Europa durante la Edad Media estaba dividida en feudos, con gobiernos locales extraordinariamente autónomos. En el largo proceso de consolidación de los Estados nacionales se emprendieron tres grandes tareas políticas: fundamentar la legitimidad de la monarquía sobre la transmisión directa del poder desde Dios al soberano (*Rex Gratia Dei*), sin la intermediación de la Iglesia; trasladar los poderes atribuidos al emperador a la persona del rey nacional (*Rex est imperator in suo regno*), dándole así la *plenitudo potestatis* que caracteriza al poder soberano del Estado moderno; y, finalmente, unificar a la "nación", sometiendo y subordinando a los poderes feudales. En esta empresa, el Estado se corporiza en el rey y la dinastía (doble cuerpo del rey), o, en otras palabras, en la figura del *princeps solus et liber*, libre y "separado" o independiente de todo poder temporal. De este modo se entienden la idea de "soberano" y el nombre abstracto "soberanía", vigentes hasta hoy en la concepción del Estado, desligados de su encarnación en el individuo "rey" y en la persona ficticia llamada "dinastía".

Este príncipe libre o liberado reúne la totalidad del poder en su persona, especialmente el poder de legislar. El rey es *lex animata*, decía un aforismo de la época. Y, en consecuencia, su voluntad es la última *ratio* de la ley. Es por ello que el derecho constitucional inglés sostenía: *the king cannot make wrong* (el rey no puede equivocarse) y, por lo mismo, no le es imputable ninguna responsabilidad ante instancias seculares; sólo Dios puede demandarle cuenta por sus actos.

En este contexto político, la monarquía concentró el poder en el cuerpo del rey y básicamente fundó la participación política de los individuos en la obediencia y el derecho de petición. Esas son las dos variables del estatuto político de "subdito". El individuo, durante este período, en el ámbito de los asuntos públicos, es subdito. O sea, subordinado a distintos estamentos políticos superiores, y, en última instancia, al rey. El nexo que lo vincula a la estructura política es la obediencia razonada, dentro de cuya esfera puede ejercer la petición, y cuando el rey expresamente lo pide y autoriza, el consejo.

El liberalismo surge cuando se hace visible la triple tendencia a buscar un fundamento distinto de la sociedad políticamente organizada, encontrar un

nuevo principio de legitimidad política e iniciar un proceso de reestructuración del poder político. Tres tareas en cuyo transcurso debería hacer su comparecencia el "ciudadano", como contrafigura del "subdito".

Autores como Hobbes, Locke, Rousseau y Kant van a elaborar y sistematizar una nueva fundamentación del Estado y establecer un nuevo principio de legitimidad política. Y Locke y Montesquieu van a ofrecer sendas teorías sobre la división del poder político, la radicación de la soberanía en el Parlamento de los representantes del pueblo y la constitución del Estado de derecho.

El camino que siguen estos autores para fundamentar el Estado y la nueva legitimidad es partir de los *individuos*, en estado de naturaleza, *libres e iguales*. Y adelantan la hipótesis de que el acto fundacional del Estado consiste en un paso racionalmente dado entre ese estado de naturaleza y la organización de la sociedad política. Ese paso racional serían los pactos o convenciones por las cuales la sociedad política adquiriría su forma original; de este modo, el Estado sería el producto de la voluntad libre de los hombres.

Entre la naturaleza y el Estado, el liberalismo establecía una línea de continuidad, consistente en la existencia y el ejercicio de los derechos fundamentales del individuo: la vida, la integridad corporal y la propiedad (extensión de la propia individualidad en el mundo exterior). Locke, por ejemplo, concibe la convención constitutiva de la sociedad civil como un acto en el que los individuos transfieren sus poderes naturales para auto-gobernarse (interpretar la ley natural, ejecutar sus mandatos y juzgar contenciosos entre terceros) a la asociación formada por "todos", por la *commonwealth*, que es el cuerpo político. Ese acto tiene una finalidad: asegurarles a todos los individuos su vida y la propiedad.

El cuerpo político, fundado en el consentimiento, debe seguir el curso vital que le imprima la mayoría de los individuos que lo componen. Locke adopta el procedimiento decisorio de las corporaciones romanas, o sea, la voluntad de la mayoría, a falta de la cual un cuerpo colectivo no puede actuar, queda paralizado. Locke sostiene que cada individuo, en el cuerpo político, acepta el consentimiento de la mayoría como equivalente racional de la decisión del conjunto, del todo. No siendo posible la unanimidad, la regla mayoritaria es un principio o axioma práctico del funcionamiento de la sociedad política, una condición necesaria para su continuidad y eficacia.

Locke da forma a una nueva concepción de la legitimidad política, que surge ahora de la voluntad racional de los individuos, el consenso. Una vez que la monarquía pierde su fundamento, la soberanía es retrotraída al pueblo, el que delega su ejercicio en el Parlamento. Se hace visible así el principio de la soberanía popular, cuyo poder esencial consiste en la facultad de darse

leyes a sí mismo. En este nuevo esquema, la voluntad del cuerpo político se identifica con la voluntad del pueblo. Y pueblo, como acontece históricamente, pasa a designar la unidad de todos los miembros de la comunidad política, de la *commonwealth*. De este modo, se ponen las bases para justificar la teoría de que el pueblo autoriza a sus representantes a ejercer funciones que en realidad le pertenecen a él. El pueblo es el *auctor* -como apunta Hobbes en su teoría de la representación- y cada *auctoritas* solamente puede serlo en virtud de la autorización que ha recibido del primero. Así el Parlamento no es sino el conjunto de los representantes del pueblo, "autorizados" para ejercer en su nombre las funciones legislativas. La centralidad de este poder, donde se concentra la esencia de la soberanía, es correlativo con el primado de la ley; y entre ambos fundan y articulan una forma político-jurídica nueva surgida del pensamiento liberal de Locke y de la Revolución inglesa: el Estado de derecho. Ahora bien, el consentimiento libre de los individuos, que recorre todo el pensamiento político liberal, define la condición de ciudadanos. La ciudadanía se caracteriza por la participación de los miembros de la comunidad en las decisiones políticas. Esa participación es directa para elegir a los representantes del pueblo y mediatizada en el ejercicio del poder político. Pero no se agota allí; en realidad la participación ciudadana diseñada por el liberalismo es expansiva, porque discurre a través de un amplio espectro de derechos ciudadanos como son la libertad de pensamiento, expresión y asociación. La enorme variedad que esa participación puede asumir es inimaginable. Y de hecho, el progreso de la participación ciudadana en los procesos de decisión pública ha sido continuo de los últimos cuatro siglos.

En el espacio de una conferencia es difícil abordar el tema propuesto en toda su complejidad. Pero ya nos referimos a la división del poder. Tanto Locke como Montesquieu hicieron aportes sustantivos a la crítica de la concentración del poder político absolutista. Y ambos propusieron una drástica reducción del poder radicado en una sola institución y en un solo individuo. La fórmula, muy conocida, consiste en dividir el poder. Locke privilegia la subordinación y la limitación del poder Ejecutivo al imperio de la ley y al control parlamentario. Montesquieu, en cambio, hace un leve giro, para proponernos una teoría de la "contención del poder por el poder". Todos sabemos que este autor sostuvo la división de los clásicos poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, pero el punto fundamental es que esa división estructural es funcional a un cierto dinamismo del Estado. Se trata de crear "entre" los poderes un campo de equilibrio, en que cada poder modere "a" y sea moderado "por" los otros, donde pueda desplegarse la libertad individual. La finalidad no es el balance y las correcciones mutuas entre los poderes por

ellos mismos, sino la creación de un espacio de libertad para los individuos. Es la acción libre de los hombres y la participación ciudadana aquello que está en juego cuando se trata de poner al poder en situación de limitarse continuamente a sí mismo.

La aparición del *homo oeconomicus* moderno

La aparición del *homo oeconomicus* moderno es un asunto fundamental para caracterizar al liberalismo. Aquí no vamos a hacerle justicia, por razones de tiempo. En efecto, haremos una breve excursión en sus dominios, para entender en qué consiste este fenómeno, tan relevante para el desarrollo del liberalismo. Pero, por favor, no midan la importancia de este tema por la menor latitud que le voy a dedicar en comparación a los otros dos.

Digamos directamente que el *homo oeconomicus* moderno es el individuo que crea libremente riqueza y que busca maximizar sus utilidades cuando dispensa sus energías en el trabajo. Detrás de esa casi trivial definición hay una rica línea de análisis.

No siempre la riqueza fue concebida como el producto del trabajo humano. Más aún durante un extenso período histórico, entre los siglos XIII y XVI, se presume que el Estado tiene una responsabilidad principal en la creación de riqueza y se privilegia la práctica de la acumulación metálica. En esa época se sostenía que existía en el mundo un acervo fijo de riqueza y que quien ganaba lo hacía a costa de las pérdidas de otro ("la ganancia de unos es pérdida para otros. Nunca se produce una ganancia más que causando a otro una pérdida", Montaigne, *Essais*, Libro I, cap. 22. Bacon hace una afirmación similar). En seguida, se atribuía al Estado monárquico la función de acrecentar el "tesoro" público, a través de la regulación del comercio, de la navegación y la producción y de la guerra. A esas políticas estatales se les ha llamado "mercantilismo". En algunos países tomó formas más radicales que en otros.

Esta concepción está fuertemente vinculada al desarrollo de la monarquía como conductora del proceso de constitución de los Estados nacionales y de unificación nacional. La "nación" emerge como el agente económico principal. En parte, este proceso está influido por las luchas entre el monarca y las estructuras gremiales del sistema productivo feudal. Pero, principalmente, influye la centralización del poder en la monarquía y la necesidad de organizar a las naciones para el comercio exterior y la guerra. Para el mercantilismo es fundamental una "balanza comercial" con superávit favorable, porque ello significaba una mayor cantidad de dinero metálico en el

país, y ganar algo que una nación extranjera había perdido. Y, por otra parte, se acuña un aforismo que es expresivo: "la riqueza es el nervio de la guerra". La guerra, no solamente por razones defensivas, sino también para expandir las fronteras nacionales hacia posesiones coloniales. De este modo, la política económica mercantilista es proteccionista. En algunos países, como en Francia, además de un complejo sistema regulador de la producción, la distribución y el comercio, se crean industrias estatales.

En breve, la trama que teje la urdimbre del poder estatal se proyecta en el campo de la economía. Sin embargo, ese poder del Estado no se impuso sin resistencia. En Inglaterra, por ejemplo, siempre se conservó la tradición de invocar el *common law* para protegerse de la injerencia de la monarquía en la actividad económica privada. El refugio de los individuos fueron algunos tribunales especiales, que interpretaban con gran libertad las leyes económicas restrictivas. Así, los juristas del *common law* practicaron una gran resistencia a la monarquía y a la justicia real, especialmente al *Privy Council*, a través del cual gobernaron los Tudor y los Estuardo. La *Court of Request*, especie de tribunal popular, es un ejemplo de ese tipo de jurisdicción protectora de los derechos económicos individuales.

Sin embargo, los cambios vinieron por otro lado. En primer término, el comercio exterior inglés generó la creación de empresas privadas de alto riesgo, a las cuales la monarquía les concedió autorizaciones. Estas compañías aparecen con un nombre sugerente: *adventurers companies*. Allí se desarrollaron prácticas financieras, comerciales y de espíritu empresarial e instrumentos anexas a las mismas (medios de pago no metálico, primas, seguros, etc...) que cambian profundamente la actividad económica de la época.

En seguida, se puede decir que el movimiento intelectual político del siglo XVI tiene su correlato en un proceso similar en el campo de las ideas económicas. Incluso filósofos políticos, como Locke, forman parte de este último. Digámoslo sumariamente: con Adam Smith y la publicación de su libro *La riqueza de las naciones* (1776) se marca un punto de inflexión entre la crisis del mercantilismo y el surgimiento del capitalismo, como una forma superior de la economía de mercado. Hay que recordar algunas contribuciones que hicieron posible la nueva conceptualización smithsoniana de la economía y del protagonismo individual en la creación de la riqueza.

La primera se debe a Bernard de Mandeville, quien escandalizó a sus contemporáneos sosteniendo que los vicios privados cooperan con el interés general de la sociedad. Su tesis quería decir que la eticidad de los actos -aquello que los hace buenos o malos- es algo distinto de la maximización de utilidades que mueven a algunas prácticas individuales, cuyo efecto prin-

cial es la creación de riqueza. Los actos de un avaro, que acumula, y los de un libertino, que hace circular los bienes acumulados, son éticamente reprobables, pero sirven al interés general. Esta tesis, rudamente expuesta, es refinada por los catedráticos de ética de la Universidad de Glasgow, de la cual fueron titulares Francis Hutcheson y el mismo Adam Smith. Este último da una versión distinta y abstracta a la misma, a través de la célebre metáfora de la "mano invisible": los individuos persiguiendo sus propios intereses realizan el interés general, como si un mecanismo espontáneo de la naturaleza concertara sus voluntades. El estatuto económico de ciertos actos humanos queda diferenciado de su eticidad, sin que esta dimensión quede suprimida.

La "mano invisible" reivindica a la naturaleza humana y su libertad, pero, al mismo tiempo, establece que entre esa libertad y los intereses de la sociedad políticamente organizada no hay contradicciones fundamentales. Por esta misma razón, rechaza la intervención proteccionista del Estado en la economía. En definitiva, funda la actividad creadora de riqueza en el individuo, y, siguiendo a Locke, más específicamente, en el trabajo humano, actual o acumulado, bajo la forma de capital.

A Locke le debe la teoría smithsoniana un aporte significativo -en campos distintos al que analizamos acá habría que dar otros nombres, como los de Quesnay, Turgor, Davenant y Petty, por ejemplo-, no solamente por su concepto del valor de los bienes, fundado en el trabajo humano individual, sino por el enlace que hay que establecer entre su idea de la tolerancia y el desarrollo de la libertad económica. En efecto, los argumentos para sostener la tolerancia en el campo religioso fueron rápidamente transferidos a la esfera secular de la economía. La libertad en los asuntos económicos, como en los religiosos, suponen una admisión de la diversidad y el pluralismo. El nexo entre tolerancia y diversidad ancla en el individuo, en su libre determinación.

En conclusión, el traslado de la actividad económica al *homo oeconomicus* y la crítica al mercantilismo constituyen un segundo tramo del desarrollo del liberalismo. La idea de individuo libre, capaz de crear riqueza y promover el interés general, es una de las piezas claves del pensamiento liberal.

La aparición del sujeto moderno

Tanto la concepción del ciudadano democrático como la del creador de riqueza libre nos remiten a la cuestión antropológica y ética del sujeto

humano que está a su base. En este campo, la Ilustración hizo grandes aportes al liberalismo.

La Ilustración es un fenómeno del siglo XVIII; la palabra misma "ilustración" está vinculada a la idea de "esclarecer" o "iluminar". El proyecto ilustrado consistía en promover el pleno desarrollo de la razón, para iluminar la existencia y el progreso humano. Es, nuevamente, un punto de retorno al individuo; ahora a su condición esencial, como un ser dotado de la facultad de pensar. Para los filósofos ilustrados, así como el individuo puede recrear su libertad original en una sociedad política, a través del consenso, también puede desplegar el poder de la razón a través de la educación: "La razón una vez educada será adulta". La razón esclarecida o iluminada no es sino la razón educada desde y por ella misma.

De ahí que la Ilustración se vea a sí misma como el pensar racional sobre las cosas de la vida humana, según su importancia e influencia en el destino del hombre. Esta idea es retomada por Immanuel Kant en un texto que denomina "Respuesta a la cuestión: ¿qué es la Ilustración?" (1784). Y me parece que un modo de tocar los asuntos capitales del tema de la constitución del sujeto moderno es ciéndonos a algunas cuestiones elaboradas en este texto.

Kant inicia su reflexión con la siguiente afirmación: "La Ilustración es la salida del hombre fuera del estado de tutela, del cual el mismo es responsable. El estado de tutela es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la conducción de otro (...) *Sapere Aude!* Ten el coraje de servirte del propio entendimiento. He allí la divisa de la Ilustración". El movimiento ilustrado se habría propuesto, entonces, la tarea de liberar al hombre de su servidumbre a los demás, a través de una reconducción de su propio entendimiento: pensar por sí mismo.

Unos años más tarde, el mismo Kant, refiriéndose a este tema, reafirma su tesis: "La primera máxima -pensar por sí mismo- es propia de una razón que no es jamás pasiva. La inclinación a la pasividad, y por consiguiente la heteronimia de la razón, se llama 'prejuicio'; el más grande de todos consiste en representarse a la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento le da como fundamento, gracias a su propia ley esencial, y es la 'superstición'. La liberación de la superstición se llama Ilustración" (*Crítica de la facultad de juzgar*).

La primera máxima del sentido común, entendimiento o sana razón, es pensar por sí mismo. Ella nos emancipa de la heteronomía (creencias históricas, prejuicios, guías de todo género; "otras" que la propia facultad de juzgar: del griego, "*heteros*", otro, y "*nomos*", ley, canon, norma) y permite al hombre conquistar su propia autonomía. Ser "autónomo" es poseer in-

ternamente el principio de nuestros propios actos, sin otra referencia que aquella que establece nuestro propio pensamiento, en forma activa. Así se establece el punto de partida del pensar libre.

En el interior del entendimiento, Kant discierne algo más radical y profundo. La necesidad misma de pensar, el deseo de autonomía o de no estar condicionado por algo "otro", se va a identificar como la aspiración a la libertad. Pensar no es solamente producir representaciones y tener la certeza de su realidad objetiva, de su conformidad a lo real; tampoco es solamente unir a todas las representaciones bajo reglas, universales y necesarias, para darles una articulación en el entendimiento; porque no sólo es una actividad del entendimiento, sino de la razón entera; no es exclusivamente una actividad teórica, sino práctica, es un ejercicio de libertad.

El pensar es una práctica, un cierto uso de sí mismo, en que nos ponemos en situación de riesgo, sin saber exactamente dónde vamos. La esencia del pensamiento, en definitiva, no es sólo la autonomía, el pensar por sí mismo, sino también la experiencia de sí mismo como libertad. En efecto, pensar por sí mismo, en el plano de la vida, es una práctica de sí, en que no está en juego la verdad de las representaciones intelectuales, sino el ejercicio mismo de la libertad. En este sentido, pensar por sí mismo entraña dar un paso más allá, y arriesgarnos en un dominio donde ningún concepto o regla externa a nosotros viene a conducir y limitar nuestro entendimiento. Entendemos perfectamente cuando estamos pensando teóricamente, un axioma de la geometría, por ejemplo, pero nos resulta más oscuro el pensamiento de la acción, en especial cuando lo hacemos sin guía externo, a la luz de nuestra decisión libre.

¿Cómo opera esta práctica de la razón autónoma? La pregunta es válida, porque estamos acostumbrados a recibir indicaciones, recetas, signos para orientarnos en un espacio que se nos aparece como vacío e indiferenciado. Pero ¿qué es orientarse? Orientarse, para un hombre libre, no puede significar buscar el oriente fijado por la brújula, sino determinar su propio oriente. Nadie busca su oriente si el camino está perfectamente señalado. No hay una cartografía de la existencia de cada cual, que nos indique cómo llegar a una estación imaginaria. La situación del hombre es otra, mucho más cercana a la de aquel que se pierde o se encuentra en la total oscuridad y busca una referencia -un astro o los lados del propio cuerpo- en relación a la cual orientarse. En esa situación límite no hay otro oriente que el propio pensamiento, y es allí donde hay que buscar afanosamente. Pero si el oriente está dado, la relación a sí mismo no existe y la libertad no tiene sentido. Orientarse es pensar por sí mismo y experimentar la libertad como tentativa y ensayo.

Pero el hombre está comunicado con los demás. Si orientarse significa, en primer término, referirse a uno mismo, para determinar subjetivamente nuestra propia posición, y no somos seres únicos e incommunicados, entonces hay mucho más que decir. En efecto, nuestra referencia a la propia identidad es un paso obligado para abrimos a los demás. No podríamos entrar en nosotros mismos, sin verternos hacia los otros. Esa es la idea de Kant cuando nos habla de la "publicidad" del pensamiento. "Cuál sería la amplitud y la justeza de nuestro pensamiento, si no pensásemos en una suerte de comunidad con los otros, a los cuales comunicásemos nuestros pensamientos y ellos nos comunicasen los suyos".

Los sabios o los científicos, cada vez que producen conocimientos, siguiendo las reglas inmanentes a determinados saberes, actúan libremente. La condición de la libre producción del saber es la autonomía de la comunidad intelectual, su independencia en relación al poder, y la posibilidad de obedecer solamente a las reglas emanadas del saber mismo. Los gobernantes pueden garantizar espacio para que este tipo de saber se cultive libremente. Pero esta sería una versión disminuida de la "publicidad" del pensamiento concebido por Kant. La idea de "uso público de la razón en todos sus aspectos" es mucho más que la actividad de los científicos y de los intelectuales cuando piensan libremente.

La "publicidad" a la cual se refiere Kant está relacionada con el saber como práctica de la libertad, y, por lo mismo, también como una acción productora de libertad. En este sentido, tal práctica solamente puede darse a partir de sí mismo, pero con los demás. La libertad del pensamiento de cada cual, en el "uso público" que damos a nuestra razón, se encuentra necesariamente con el otro, y solamente en ese encuentro va a adquirir todo su sentido nuestra necesidad de orientarnos.

Ahora bien, justo en este punto surge la necesidad de completar la primera máxima de la acción -"piensa por ti mismo"- con una segunda, que dice así: pensar poniéndose en el lugar de todo otro. Este aforismo podría inducirnos a interpretaciones equivocadas. No se trata solamente de ponerse en el lugar del "prójimo" empírico, aquel que está físicamente cerca de nosotros; tampoco del acuerdo entre muchos, para alcanzar un consenso; sino de algo verdaderamente radical. En efecto, la autonomía y la libertad del pensamiento encuentran su climax en el intento abarcante de incluir a "todo" otro en nuestras consideraciones prácticas. Allí, la experiencia de la libertad se lleva a su extremo máximo, porque nos obliga a salir de nosotros mismos hasta tocar el límite preciso de nuestro pensamiento. La fórmula "uso público" de la razón quiere decir justamente la "publicidad" de esta experiencia, que es lo que hoy día acontece en todas las esferas de la vida activa

contemporánea, en la cultura, la política, las relaciones sociales, la economía, etc.

Para Kant, el hombre no puede ser considerado solamente como uno de los tantos seres de la naturaleza, sino como persona. O sea "como sujeto de una razón moralmente práctica", con las características que hemos delineado más atrás. La práctica de sí, como uso libre de nuestra facultad de pensar, poniéndonos en el lugar de todo otro, se afirma en un concepto del sujeto como persona. En esta línea, nos dice Kant, "el hombre está por encima de cualquier precio, pues no puede ser mirado como un medio para los fines de otros, e incluso para sus propios fines, sino como un fin en sí; es decir, el hombre posee una dignidad (un valor interior absoluto), por la cual fuerza al respeto de su persona a todas las otras criaturas razonables, que le permite medirse con cada una de ellas y estimarse en pie de igualdad".

La consideración del hombre como persona, o sea como un fin en sí mismo, funda su dignidad, porque según Kant es digno aquello que "es superior a todo precio, aquello que por consiguiente no admite un equivalente". El hombre no tiene un valor relativo, sino un valor intrínseco, o sea, dignidad. La dignidad de la persona humana engloba la idea del sujeto individual de la modernidad, cuyos rasgos fundamentales son la autonomía, la libertad y el cuidado de "todo" otro. La palabra sujeto nos sugiere un fundamento desde el cual emerge y se despliega el pensamiento y la acción, aquello que está "debajo" de la teoría y la praxis de nuestro tiempo. Ese fundamento, para el liberalismo, aunque sea reiterativo decirlo, es la esencia libre del hombre y la práctica libre de sí.

El liberalismo, en conclusión, nos ha aportado la ciudadanía como figura del hombre político, el creador individual de riqueza como figura del *homo oeconomicus* y al sujeto libre y autónomo como figura antropológica de los tiempos contemporáneos. Todo ello queda expresado en la idea central de la dignidad: el hombre es un fin en sí mismo. □