

TRES RAZONES PARA LA LIBERTAD*

Jorge Estrella

El trabajo expone tres argumentos en favor de la libertad, esto es, en contra del determinismo individual y social sostenido usualmente por las teorías antropológicas (psicoanálisis, estructuralismo, marxismo, por ej.).

El primero de los argumentos (I El 'efecto Edipo') muestra que el determinismo en el ámbito humano es sólo una hipótesis. Si fuese verificada por medio del conocimiento científico del futuro, dicho futuro sería modificado por los hombres y, en consecuencia, la predicción determinista quedaría refutada.

El segundo argumento (II La libertad como valoración) procura completar el sentido habitual en que se toma la idea de libertad (ausencia de coacción externa). Esta libertad exterior va precedida y fundada por un acto de dar sentido. Y en este acto radica la libertad interior, cuyo funcionamiento procura describir este argumento.

El tercer razonamiento en favor de la libertad propone que, si se acepta como valiosa la diversidad de intenciones humanas (producto del ejercicio de la libertad interior), no puede esperarse que ella prospere en el seno de colectivismos emparejadores sino sólo dentro de comunidades que respeten al individuo.

JORGE ESTRELLA. Profesor de Filosofía de la Universidad de Chile.

* Otra versión de estas ideas puede encontrarse en el libro *Argumentos Filosóficos*, Jorge Estrella, Ed. Andrés Bello, 1983.

Antecedentes

Usualmente se juzga libre a la condición del hombre que puede hacer lo que desea. Por extensión, se habla de sociedades libres para aludir a las que consienten dicha condición. Y de sociedades opresivas respecto de aquellas que no la permiten.

Se trata de una descripción exterior de la condición libre. Es aquí, en efecto, el medio el permisivo o prohibitivo. El entorno es entendido como el autor de nuestra libertad o de nuestra falta de libertad. Y, en ese entorno, la autoría es atribuida particularmente a aquellos otros hombres que ejercen el poder de restringir o permitir la dirección de nuestros movimientos que intentan satisfacer lo que nos hemos propuesto. La causa de que seamos libres o sometidos será, entonces, el medio exterior. En este sentido se dice que la cárcel o la pobreza, en tanto conforman una suma de restricciones, nos privan de nuestra libertad.

Curiosamente, esta interpretación de cómo funciona la libertad suele estar asociada con un causalismo, es decir, con una visión del mundo que atribuye a cada fenómeno un lugar preciso en la red de cadenas causales¹. Desde esta perspectiva todo acontece de manera determinada por la situación antecedente, nada ocurre en forma incondicionada, errática o irracional. Para quienes ven así al mundo, la libertad individual o social es sólo la ignorancia (personal o colectiva) de las causas que nos obligan a las conductas que efectivamente tenemos. Puedo figurarme todo lo libre que quie-

¹ La descripción del acto libre como resultado de una permisividad exterior desemboca, tarde o temprano, en la negación de la libertad. Los siguientes textos son suficientemente representativos y atestiguan esa descalificación de la libertad como categoría de nuestra espiritualidad: "Afortunadamente, la vida anímica posee mucha menor libertad y arbitrariedad de lo que suponemos, y hasta quizá carezca de ellas en absoluto" (Freud: *Psicoanálisis del Arte*). Refiriéndose a los hechos sociales, Durkheim sostiene que "son modos de actuar, de pensar y de sentir exteriores al individuo y que poseen un poder de coerción en virtud del cual se le imponen" (*Les règles de la Méthode sociologique*); "abandonar el principio determinista mismo es renunciar a la empresa de la ciencia. Por aguzada que pueda ser nuestra conciencia de la rica variedad de la experiencia humana y por grande que sea nuestra preocupación ante los peligros de usar los frutos de la ciencia para obstruir el desarrollo de la individualidad humana, no es probable que sirvamos adecuadamente a nuestros mejores intereses abandonando la investigación objetiva de las diversas condiciones que determinan la existencia de características y acciones humanas, y cerrar, así, la puerta a la progresiva liberación de las ilusiones que provoca el conocimiento alcanzado a través de tales investigaciones" (E. Nagel: *La estructura de la ciencia*). Criticando el indeterminismo en la historia humana, E. H. Carr acusó a Popper y a Berlin de haber "forzado este caballo de batalla muerto desde antiguo a volver a una vida aparente... El aserto del profesor Popper de que 'todo es posible en las cosas humanas' o nada significa o es falso. Nadie, en la vida de cada día, puede creer semejante cosa" (*¿Qué es la historia?*).

ra cuando elijo el libro que leeré, la ropa que usaré o el filme que gozaré, pero de hecho no habría tales elecciones sino firmes secuencias de fenómenos encadenados, algunos de los cuales pasan por elecciones libres sólo porque no sabemos que ya estaban inscritos en la situación precedente. Creerse libre sería tan ilusorio como la esperanza de encontrar vivo a un andinista desaparecido, sólo *por ignorar que efectivamente está muerto* (esa ansiosa búsqueda quedaría descalificada si supiéramos la verdad). En suma, la libertad sería una forma del azar y éste otro nombre de nuestra ignorancia.

Quienes así piensan suelen, sin embargo, ser defensores fervorosos de las libertades civiles. ¿Hay contradicción en ello?

Los causalismos tienen distinto signo según la variable que escojan, entre las numerosas existentes, para privilegiarla en su función determinante de la conducta humana individual y colectiva. Así, la historia, el medio social, lo político, geográfico, biológico, económico, alternan su reclamo por la autoría de lo que el hombre hace.

En lo que sigue esbozaré tres argumentos distintos en defensa de la libertad humana. El primero (I El efecto Edipo) servirá para mostrar que la libertad es un hecho cuya negación, en un sentido preciso, involucra *absurdo*. Mediante el segundo (II La libertad como valoración) completaré la interpretación usual de la libertad (exterior) con la descripción del proceso (interior) en que ella funciona. Por último (III Liberalismo y colectivismo) señalaré un beneficio que el ejercicio social de la libertad trae aparejado.

I El Efecto Edipo²

El razonamiento que sigue es un razonamiento por reducción al absurdo. Comienza, pues, aceptando la verdad de la tesis cuya falsedad se quiere probar (la conducta humana está determinada). Si esta supuesta verdad conduce a falsedad, la tesis quedará descalificada.

La tesis a cuestionar puede formularse así: “Toda porción del universo transcurre conforme a esquemas inalterables. Y la conducta humana no constituye excepción a esta regla”³.

² Karl Popper ha llamado *efecto edipo* a las consecuencias indeseables que resultan de postular un determinismo en la historia. Cf. *La miseria del historicismo*.

³ Se trata de una versión simplificada del determinismo. Porque los esquemas legales que éste defiende pueden ser alterados. Toda ley, en efecto, requiere el cumplimiento de ciertas condiciones concomitantes. Si ellas se alteran, también se altera la relación legal. Ahora bien, esta modificación, a su vez, está determinada por otros esquemas legales. De manera que, en lo fundamental, la tesis determinista está comprometida con la invariabilidad de las relaciones legales.

Si esta proposición es verdadera, si efectivamente el orden del mundo lleva diseñado en sí mismo su curso futuro (al punto que éste es tan inmodificable como el pasado), cabe esperar que la ciencia humana llegue alguna vez a conocer totalmente esa legalidad intrínseca del universo. En verdad, hasta ahora dicha proposición ha sido una hipótesis útil para el desarrollo de las ciencias. Su verdad se vería corroborada cuando el hombre hubiese recogido en sus teorías la totalidad de las leyes que rigen los fenómenos. Ubiquémonos en esa situación como dada. Es decir, conjeturemos por un momento que el saber humano ha recogido la completa red de relaciones dentro de las cuales discurre el universo. Siendo esto así, los hombres estarían en condiciones de pronosticar cualquier estado futuro (predicción) o de saber cómo fueron exactamente los hechos del pasado (retrodicción). Y esto sobre la base del conocimiento de las leyes del mundo, por un lado, y del estado de cosas presente, por otro. Los hombres contarán, en consecuencia, con una copiosa hoja de ruta de la trayectoria del mundo por el tiempo. Un calendario de lo sido y de lo venidero, instante por instante. Un catálogo donde el futuro perderá su condición de novedad, pues ingresaría en el presente ya conocido de antemano por nosotros. Advuértase que no estaríamos ante conjeturas sino ante el *conocimiento del futuro*.

¿Qué harían los hombres con ese conocimiento que los iguala a los dioses? Sabedor de la derrota próxima, ¿Hitler habría invadido Rusia? Y las bombas de Hiroshima y Nagasaki, ¿habrían cobrado sus víctimas si éstas hubiesen conocido con suficiente anticipación el holocausto? ¿Y Juan pactará con Pedro sabiendo que éste lo engañará?

Si los hombres conociesen el futuro lo modificarían. Lo cual es otra manera de decir que asignar al futuro las condiciones de inexorable (determinado) y conocido, es contradictorio. El determinismo puede operar como conjetura, como hipótesis, pero bastaría que se viese corroborado en la construcción del calendario del tiempo para que muchos de sus pronósticos dejen de cumplirse. El determinismo en el orden humano, en el mismo momento que muestre ser verdadero y pronostique con certeza el futuro, será desmentido por el accionar de los hombres. Poseedores de ese conocimiento, éstos estarán, como siempre, obligados a elegir, a inaugurar sus propios futuros, a escoger y a realizar sus propias vidas. Es decir, a ser libres. Recordemos, a modo de ejemplo, esta historia bíblica (Génesis, 41). El Faraón ha soñado. Ha visto subir desde el río a siete vacas de gruesas carnes y hermosa apariencia. Las vacas han pastado en el prado. Pero ese paisaje encantador ha sido interrumpido por otras siete vacas escuálidas que han subido del río y devorado a las anteriores. El Faraón ha soñado

también que siete espigas han subido en una misma caña, llenas y hermosas. Pero que otras siete espigas, menudas, marchitas, abatidas del sol, han subido y devorado a las primeras. El hebreo José es consultado y descifra de este modo el sueño del Faraón: las siete vacas gordas siete años son, y las espigas lozanas son siete años. El sueño es uno y el mismo: siete años de abundancia. También las siete vacas flacas que subían y las siete espigas marchitas, siete años serán, pero de hambre. He aquí, pues, que vienen siete años de grande hartura, y han de levantarse tras ellos siete años de miseria. Aceptado el pronóstico (“la cosa es firme de parte de Dios, y Dios se apresura a hacerla”), el Faraón encarga a José que administre los siete años de abundancia, recoja el grano y calme así, anticipadamente, la hambruna venidera. José cumplió su trabajo. El tiempo pasó. Y hubo hambre en todos los países, mas en toda la tierra de Egipto había pan.

El conocimiento de ese futuro indeseable (la hambruna) y la firme voluntad de evitarlo, han orientado a los actores de esta historia para eludirlo. En hechos de esta clase prende la raíz de toda tecnología. Habitualmente se insiste en que la técnica es hija del conocimiento. Se echa en olvido que ella no ha empezado a marchar por sí misma sino merced a un acto de voluntad orientado por el deseo de cumplir un propósito. Dicho de otro modo, hay siempre una decisión *ética*, un sistema de preferencias, que se halla en la base del hacer técnico. La tecnología empleada para acopiar granos sólo puede entenderse como la convergencia de un *querer hacer* y de un *saber hacer*. Y en ello habita siempre un futuro presentido, pero incierto. En el ejemplo bíblico, gran parte de esa incertidumbre desaparece, porque José posee los trazos gruesos de un calendario del tiempo venidero. Y conocido el pronóstico, lo pronosticado deja de cumplirse.

Todo esto permite inferir la incompatibilidad que media entre una concepción de planificación centralizada de la sociedad y una sociedad libre. Pretender asociar ambas, es decir, el plan y la producción libre, es arriesgar que, una vez descifrado el plan burocrático por parte de los empresarios, tal plan sea alterado.

La ficción nos ha mostrado profusamente las complicaciones que resultan de regresar al pasado mediante la máquina del tiempo. Retornar a un estadio anterior conociendo el curso que efectivamente tuvieron los acontecimientos, y pretender que no lo modifiquemos cuando contradice nuestras preferencias éticas, es absurdo. ¿Quién podría ser testigo impasible del crimen de Sarajevo, conociendo las consecuencias que trajo?

Lo cierto es que nuestro conocimiento preciso del futuro humano nos pondría en la misma situación que es improbable remontado del tiempo hacia atrás. Pero aun sin el calendario o la máquina del tiempo en sus

manos, los hombres vienen modificando numerosos futuros que parecían inexorables: se han dado maña para hacer el amor sin que ello los obligue a procrear, para no morir masivamente cuando algunas enfermedades infecto-contagiosas se introducen en sus poblaciones, para cultivar desiertos, etc. Es decir, que el futuro aparece siempre en la actividad del hombre, pero no como un mundo a esperar sino a construir⁴. Frágil a la certeza, nuestro futuro es incertidumbre y riesgo. Si a nuestra vida venidera nos la ofrecieran ya realizada en ese preconocimiento del calendario del tiempo, la alteraríamos cuando nos desfavorezca y alentaríamos su cumplimiento toda vez que nos beneficie. Esto es, los hombres deben inventar y realizar sus futuros. Veremos luego que en esa invención radica nuestra libertad.

II La Libertad como Valoración

Se ha dicho que la libertad es la relación entre el estado presente de la conciencia y su decisión próxima. Y como tal relación es, precisamente, libre, no puede ser definida. El acto libre que precede a las decisiones humanas suele entenderse, así, como una cuña de irracionalidad en el orden del mundo.

¿Pero eso significa que el acto libre no está sometido a regla alguna en su accionar? Defender que el hombre es libre y que su libertad transcurre dentro de un esquema reiterativo es, al parecer, defender una causa perdida. Sin embargo, es lo que aquí haremos.

Decíamos al comienzo que la interpretación corriente concede al medio ambiente el carácter de causa de nuestra libertad: en tanto él permita o prohíba nuestras conductas, seremos libres o no. Esta versión de la libertad confunde la causa con el efecto, ubica la carreta delante de los bueyes. Porque el medio ambiente (histórico, biológico, social, etc.) aparece como permisivo o restrictivo según cuáles opciones haya escogido nuestra libertad. Robinson Crusoe padeció a su isla como un lugar opresivo que lo anclaba en la soledad. Y sus años en ella los vivió con el ánimo tensado por la voluntad de abandonarla y recuperar su sociedad perdida. Ese mismo entorno, sin embargo, hubiera configurado el hábito ideal para un anacoreta. Lo cual prueba que la condición de opresivo o permisivo no es una propiedad inherente al medio mismo, sino atributos que él asume cuando es

⁴ En todo caso, nótese la paradoja en que nos embarcamos al sostener que las cosas humanas tienen un destino rígido: cualquiera sea, éste sólo puede ser propuesto a condición de que se lo desconozca. Porque conocerlo nos hará modificarlo, esto es, negar que exista.

confrontado con nuestra intencionalidad. La intimidad de cada cual escoge el sentido que asumirá ese entorno. Piénsese en algo tan inmediato como nuestro propio cuerpo. ¿Cuántas actividades ha ideado el hombre para realizar con ese cuerpo? Una somera descripción de la variadísima tarea laboral y deportiva mostraría la enormidad de caminos que diferentes actos libres han creado. Pretender que el entorno nos permite o nos niega nuestra libertad es algo que sólo puede hacerse después que nuestra libertad ha escogido el sentido que otorgará a ese entorno. Ningún medio puede determinarnos en dirección alguna, pues él mismo está determinado por nuestras opciones. Ahí están Sócrates y sus discípulos ante la muerte próxima del maestro. ¿Qué es esa muerte? En vano los discípulos intentan convencer al porfiado Sócrates. Ellos ven en esa muerte un despojo. El, en cambio, el cumplimiento de un destino personal que ha escogido mucho antes. En el cristianismo de tradición católica, la pobreza suele estimarse a veces como un mérito, como la capacidad de renuncia a los beneficios de este mundo para mejor conquistar el otro, el definitivo. Dentro del cristianismo luterano, en cambio, la riqueza puede ser vista como un mérito especial, como el síntoma de que su portador es grato a los ojos de Dios. Si la pobreza o la riqueza fuesen meritorias o defectuosas por sí mismas, si se tratara cualidades objetivas de la conducta humana, los hombres ya se hubieran puesto de acuerdo en ese punto.

Cada uno de nuestros actos está basado en una estimación que funda un orden con sentido. La desaforada marcha de los españoles que se lanzaron a la conquista del nuevo mundo resultaría incomprensible si no tomáramos en cuenta el proyecto que los animaba. Y lo notable es que los proyectos humanos son diferentes. He ahí el origen de nuestras discrepancias. Cortés y Cuauhtémoc guerrear porque sus estimaciones son distintas. Esto parece una trivialidad. Pero lo curioso es que a menudo se olvidan estas trivialidades. El causalismo histórico pretende hacernos creer que ambos personajes estaban determinados a seguir la conducta que tuvieron por los antecedentes de sus respectivas culturas. Pero en rigor nada puede imponernos una estimación determinada acerca de algo, salvo nosotros mismos. Ahí está la mexicana Malinche aliándose a los españoles, o el cura Bartolomé de las Casas, contemporáneo de Cortés, luchando en favor de los indígenas; o San Pablo, camino de las sinagogas de Damasco, torciendo su rumbo hacia la cruz del evangelio; o el gaucho Cruz abandonando la partida que intenta dar caza a Martín Fierro y hermanando a éste su puñal díscolo.

Las opciones implícitas en estos virajes —como en cualquier conducta humana— no pueden provenir causalmente del entorno sino al revés:

éste asume el sentido que esas opciones le otorgan. Una estimación moral subyace en cada una de esas conductas. Y las estimaciones morales no son parte del medio: búsquese, si no, en cualquier porción de mundo algo que se parezca a un valor. Inténtese torcer la voluntad de Gandhi mediante la oferta de la mayor riqueza. O procúrese saciar la codicia sin fin de Pizarro con el oro del Inca. Si el valor del oro fuera una propiedad intrínseca al metal, no habría Gandhis ni Pizarros, ni fluctuaciones de su precio en el mercado, sino sólo una homogénea manera de juzgarlo.

Todas las formas del determinismo ambientalista sostienen que el hombre sólo es libre cuando *puede realizar* su elección. En este sentido, es el medio el que concede o niega esa realización. La sociedad aparece así como la responsable de nuestra libertad, como la instancia que nos concede o priva de libertad. El acento puesto en el *poder hacer* echa en olvido que ese poder hacer está sometido a nuestro *querer hacer* previo. Y es éste, en verdad, el que concede a lo social su carácter de acogedor u hostil. Y somos nosotros, cada uno de nosotros, los responsables de nuestras opciones. Es inútil querer cobijarse en el alero social para responsabilizarlo de lo que somos. Al revés, es él quien resulta determinado por el complejo entrecruzamiento de nuestras intencionalidades diferentes.

La impresionante diversidad social echa raíces en la particular opción que cada uno de nosotros ejercita.

Si atendemos a las relaciones que vinculan nuestras valoraciones a nuestros actos, podremos comprender por qué la libertad está comprometida con un esquema reiterativo en su accionar (lo cual, señalábamos arriba, parecía insostenible). Dicho esquema, dentro del cual ejercemos nuestra libertad, puede formularse así: con nuestra acción esperamos obtener algo más valioso que el esfuerzo que esa acción nos exige.

Queremos decir que no hay acción propiamente humana sin objetivo preconcebido. Y ese objetivo involucra una estimación, una valoración positiva de ese objetivo: la acción se realiza para obtenerlo. De donde la acción misma, subordinada como está al objetivo deseado, es estimada en menos respecto de este objetivo. El sacrificio minucioso del andinista, que bordea el riesgo del fin, esconde una valoración agigantada de esa cumbre a conquistar. La expectativa del oro a obtener o de los indígenas a evangelizar empujaron la marcha descomunal del conquistador y del sacerdote. El seductor juzga en menos el esfuerzo desplegado en su cortejo, siente que la conquista de su amada es un premio mayor. Todos ellos ven en el futuro que están construyendo la *compensación* con creces de sus esfuerzos. Y nuestro español *compensar* se origina en el latín *pensare*, que significa *pesar*. El resultado que esperamos de nuestra acción inclinará en nuestro

favor el platillo de la balanza, nos compensará del pesar que pueda producirnos el desgaste de esa acción. Por algo la justicia ha sido simbolizada con la balanza: porque toda acción comporta una ética, un conceder peso, gravedad, a cada conducta respecto del fin que la alienta. Por eso también la libertad se ejercita en el *pensar*, en el pensamiento que pesa el valor de las cosas y de las acciones.

Pero no dejemos que el símil de la balanza nos encandile. No dejemos que nos haga creer que las cosas y las acciones tienen un peso propio. Porque no es así. Somos nosotros quienes les concedemos o negamos gravedad. Nadie puede ayudarnos ni excusarnos de esa labor solitaria de pesadores. Cada tramo de nuestras vidas nos exige, implacablemente, elegir, valorar, pensar el peso de lo que hacemos respecto de lo que esperamos. En nosotros y en nuestros prójimos. Adviértase qué dura tarea es este ejercicio de la libertad, que no es otra cosa que el ejercicio de la vida. Nótese la superficialidad de aquella libertad exterior, en cuyo *poder hacer* suele verse el signo de nuestra condición de hombres libres. Al revés: que podamos o no podamos hacer algo no proviene de nuestras posibilidades ni del medio, sino de nuestras elecciones. Y una vez que hemos escogido un proyecto, desde él pesamos nuestras posibilidades y las limitaciones o facilidades del medio. Lo cual nos coloca nuevamente en la situación de valorar tales posibilidades y limitaciones. Y ésta es nuestra segunda razón para la libertad.

Las conductas sociales uniformes (hábitos, creencias, costumbres, valoraciones, etc.) suelen esgrimirse como “pruebas” del determinismo ambiental. Sin embargo, esas conductas sociales reiterativas son asumidas, escogidas por cada quien como proyecto de vida. Forzados a hacernos cargo de nuestras vidas, nuestras respuestas serán creadoras o imitadoras, pero son siempre las que cada uno ha elegido, aun cuando parezca que nos las entregaron hechas para su consumo.

Ahora puede verse por qué el ejercicio de la libertad ocurre dentro de un esquema repetitivo sin que ello sea contradictorio. Porque el esquema es vacío, no nos conmina en dirección alguna. Cada quien, mediante el ejercicio de su libertad, inclina la estimación en alguna dirección para que el medio que habita se vuelva comprensible. La acción remata esas opciones asumidas. Nuestra libertad exterior, pues, no está determinada fundamentalmente por el medio ni por nuestras posibilidades, sino por nuestra libertad interior que escoge su propio sistema de estimaciones. Tal ejercicio de la libertad interior origina la formidable diversidad humana.

Entre las numerosas formas del determinismo merece un lugar especial el determinismo biológico. Según éste, nuestras conductas estarían

determinadas por mecanismos orgánicos, especialmente los del sistema nervioso. En sus expresiones extremas, este determinismo ha negado toda realidad a la conciencia: en tanto las estimaciones, deseos, expectativas, imaginaciones, representaciones en general, no aparecen en cualquier examen del sistema nervioso, no pueden existir. Esta actitud, que pretende provenir de la ciencia, es anticientífica. Pues niega un orden de fenómenos por el hecho de no entenderlo. Está claro que hay correlaciones entre la actividad neuronal y la actividad de nuestra conciencia. Y seguramente la segunda no puede darse sin la primera. Sin embargo, con todo lo que ha avanzado el conocimiento del sistema nervioso, está lejos de contarse con una teoría suficientemente sólida para explicar el acontecer mental. La autorizada opinión de F. C. Crick sostiene que la percepción (y la subjetividad en general) constituye un asunto para el cual “no parece que se pueda contar con ninguna explicación, ni siquiera a grandes líneas o en esbozo”⁵.

El acto libre, entendido como asignador de sentido a nuestro entorno y a nuestras acciones en él, no ha podido ser comprendido desde la biología. Del mismo modo que no puede entenderse el comportamiento de las grandes masas del universo sobre la base del comportamiento de las partículas subatómicas que las componen: sin éste, aquél no tendría lugar. Pero lo cierto es que el comportamiento molar constituye un ámbito con fisonomía propia, cuyas características no provienen exclusivamente de las propiedades de sus componentes. Tampoco la actividad de la conciencia puede comprenderse desde el sistema nervioso, aunque éste constituya su condición. Tal heterogeneidad de niveles de realidad (atómico, químico, orgánico, psíquico, histórico, etc.) es quizás el más rebelde de los problemas que vienen enfrentando la filosofía y la ciencia. Sólo un determinismo simplificador puede jactarse de haberlo resuelto y, en consecuencia, desconocer así la presencia del acto libre que se manifiesta en nuestra vida interior.

III Liberalismo y Colectivismo

Cuando un sistema de estimaciones se ha consolidado socialmente, ocurre que quienes viven en la creencia de tal sistema lo juzgan absoluto, incuestionable, “natural”. Un iraní contemporáneo puede ver en el rostro femenino, descubierto en público, una blasfemia. Herodoto refiere la costumbre “bárbara” de los escitas de cortar el cráneo de sus mayores adversarios y usarlos para beber. Un esquimal que ofrece su esposa al visitante en

⁵ *Reflexiones en torno al cerebro*, en *Scientific American*, N° 38.

señal de hospitalidad, o el hijo de cierta tribu siberiana que mata a su padre cuando éste ha llegado a la madurez porque cree que de este modo le asegura una vida ultraterrena en buen estado, sin las dolencias de la decrepitud, nos parecen “extraños”, “anormales”. Probablemente tan extraños como a ellos deben parecerles nuestros hábitos del baño diario, o de mezclar alimentos de distinto origen (terrestre, aéreo, acuático) o de cuidar de los viejos hasta el fin.

En el interior de la tribu, un número considerable de creencias (estimaciones) ha cristalizado. Y se presentan, al individuo criado en ella, como “naturales”, “espontáneas”. La gravitación que ejercen las estimaciones heredadas culturalmente es considerable. Tal influencia se ve reforzada por la búsqueda de seguridad que orienta al individuo a cobijarse en el orden de la tribu: las normas aparecen como las reglas para la sobrevivencia.

Pero hay otro impulso de dirección contraria que también alienta a cada uno de nosotros. Es la tendencia a singularizarnos, a conquistar para uno y ante los otros un dominio de privacidad donde no estamos dispuestos a aceptar los dictámenes de la tribu. Separada de la colmena, la abeja muere de soledad. Se siente fuera de sí porque su sí mismo está en el cosmos de la colmena. Solitaria, enfrenta al caos (Robinson Crusoe, en cambio, no sucumbió porque supo conservar consigo las prácticas de su tribu: preservando en ellas aseguró su retorno). Y, al revés, la convivencia forzada con sus congéneres enfurece al tigre. El hombre habita en esos dos estados de ánimo: precisa la compañía de sus prójimos y necesita también la soledad. Según se acentúe una u otra forma de convivencia, resultará que la tribu se afianza en desmedro del individuo o que éste robustece el ejercicio de sus propias estimaciones a expensas de la cohesión de aquélla. Este último régimen privilegia al individuo y desconfía de cualquier poder que la tribu asuma para controlarlo. Juzga valiosa la diversidad que caracteriza a las personas y supone que si se han asociado es para cumplir mejor sus vocaciones particulares. La libertad exterior (el poder hacer) es respetada como derecho que sólo encuentra su límite en el poder hacer de los demás.

En el otro extremo, en la opción colectivista, advertimos que se estima prioritaria la unidad de la tribu. El “bien común” sería el verdadero fin que justifica las acciones singulares. Cualquier desvío personal que anteponga el interés privado al público será sancionado como un extravío. La libertad exterior está subordinada a los supremos intereses comunitarios. Este régimen de convivencia desconfía de las personas, en cuya diversidad ve la amenaza para la unidad tribal. Porque si los hombres se han asociado no es para realizar sus virtualidades personales sino para el logro del “bien común”. Debe recordarse, sin embargo, que esa noción es vacía: histórica-

mente ha asumido contenidos diversos (religiosos, carismáticos, económicos, biológicos, etc.). El “bien común” en que estaba pensando Hitler (que incluía, entre otras nociones, la de preservar la pureza de la supuesta raza aria) no es el mismo que tiene en vistas Khomeini o el que guiaba a Stalin.

El emparejamiento de las motivaciones, implícito en la voluntad gregaria del tribalismo, contrasta drásticamente con la aceptación de la diversidad de intereses que defiende el individualismo. Los custodios de la tribu reclaman, desde sus banderas (socialismo, comunismo, nacionalsocialismo, fascismo, por ej.), la primacía de la tribu (lo “social”, lo “común”, lo “nacional”, el “haz humano”).

Quizás el lector acepte con facilidad que el liberalismo es tributario de la tendencia individualista. La propuesta del “laissez faire” consiste justamente en dejar hacer a los individuos, en aceptar que dentro de la libertad exterior se cumplan los propósitos variados de las personas que viven en sociedad.

Probablemente el lector no acepte tan fácilmente que la democracia recoge el sentimiento de la tribu (“demos”, pueblo, es otro ejemplo de bandera colectiva). Históricamente el liberalismo ha ido gestando una difícil alianza con la democracia. El producto de tal alianza es el demoliberalismo. Este pasa por democracia, pero en verdad es una forma de mantener a raya la pretensión totalitaria de cierta democracia. Un demócrata agregaría que el demoliberalismo es una manera de mantener a raya los vicios del individualismo, es decir, el triunfalismo de unos pocos en desmedro de las mayorías.

Las distintas formas colectivistas suelen entrar en conflicto entre sí. En la medida que cada versión proclama una verdad absoluta, es casi inevitable la discordia entre esos credos. Pero todos los credos totalitarios saben que ningún adversario es más peligroso para ellos que el liberalismo. Este no les opone una versión concluida acerca del mundo y del hombre, no plantea un “destino colectivo” que cumplir ni un sistema petrificado de creencias. Lo que el liberalismo defiende es la necesaria libertad exterior para que los individuos puedan movilizar la formidable diversidad de motivaciones nacidas de la libertad interior. Controlar ambas libertades (intentarlo, al menos) es el primer objetivo del plan colectivista. Unificar conciencias y administrar la actividad de los individuos es la voluntad de colmena que alienta dicho plan. Pero en rigor, ningún plan de la tribu puede sobrevivir sin el asentimiento de los miembros que la componen.

Curiosamente, el liberalismo también es defensor de la igualdad. Enemigo de los privilegios no obtenidos por mérito propio, sostiene que los hombres han de ser iguales ante la ley. En este punto el colectivismo se

reconcilia con el individualismo: también él aspira a un igualitarismo. Este traslapo de dos modelos antagónicos de convivencia social es sorprendente.

Puede sostenerse que si bien ambos se refieren a la igualdad, la están concibiendo de distinto modo. La igualdad deseada por el liberalismo equivaldría a la garantía que tienen todos los competidores en el juego de la vida para iniciar dicho juego: las leyes del juego protegerían a los miembros contra cualquier desventaja indebida y aseguraría así el triunfo limpio de los mejores. Se trataría de una igualdad que viene a garantizar la diversidad plena de las personas. En estilo semejante a como la selección natural introduce las reglas de la sobrevivencia, la igualdad liberal consistiría en introducir las normas de convivencia necesarias para la mejor realización de las intenciones diferentes de los individuos. En cambio, la igualdad del plan colectivista no radicaría en las condiciones deseables sino en las condiciones finales: procuraría obtener la unificación de las conciencias en torno a la noción de un “bien común” sustantivo, defendida por el plan. Esta igualdad corregiría cualquier desviación de la uniformidad que se procura, cautelaría todo riesgo de diversidad. Se trataría, en suma, de igualdad *jurídica* en el caso del liberalismo. Y de igualdad *ideológica* en el colectivismo.

Lo anterior intenta conservar la oposición liberalismo-colectivismo arguyendo que la noción de igualdad empleada por ambos no es la misma. Desde otro ángulo, puede sostenerse que si bien la oposición es clara, cada uno de los polos contiene elementos germinales que lo aproximan al otro extremo. La igualdad, en tal caso, no es congruente con el ejercicio de la libertad. Y si el liberalismo reclama igualdad es porque se ha dejado seducir por la tentación emparejadora del colectivismo. El plan de la tribu tampoco es congruente con la libertad. Es decir que libertad e igualdad no son nociones ni realidades que se puedan emparentar impunemente. Veamos primero cómo el liberalismo se desliza sin advertirlo hacia el tribalismo colectivista.

En la perspectiva liberal, la vida del organismo social debería regirse por una legalidad semejante a la que domina en todo fenómeno biológico. La evolución de la vida recurre, además, a la diversidad de formas. Ello asegura mayores posibilidades de sobrevivencia y el dominio territorial. Por otro lado, el medio funciona como selector de aquellas formas que mejor se pueden ensamblar con él. El resultado de esa diversidad sometida a la selección natural es el formidable equilibrio ecológico que la vida nos muestra. En lo social deberíamos aceptar el mismo esquema: la diversidad de actividades y productos sociales será el resultado de permitir la mayor libertad exterior a los individuos. Su imaginación y voluntad, suficiente-

mente fecundas de suyo, serán autoras de la variada riqueza que hoy ofrece la sociedad opulenta. El medio social (el mercado de las libres transacciones) obrará, a su vez, como agente selector: ciertas conductas y productos tendrán éxito, otros no. Así como la vida orgánica, sin dirigismos exteriores, ha sido fecunda para crear seres muy distintos y sumamente adaptados al entorno, así también la vida social ha de cumplirse sin dirigismos para mejor lograr la producción de bienes y servicios que los individuos requieren. Es el individuo, cada uno de los miembros de la comunidad, quien decide si un producto cualquiera es estimable: de su elección depende la sobrevida o la declinación de cada obra o acción generada por iniciativa también singular. Es bueno que seamos diferentes, que nuestros fines sean distintos. Ello redundará en salud social. Este culto de la pluralidad, nótese, no parece fácilmente aproximable a la igualdad. Sin embargo, no puede ignorarse este fenómeno tan frecuente: cuando la competencia selectiva del mercado amenaza al triunfo obtenido por uno de sus miembros, éste busca la alianza con su adversario y, si puede, organiza el monopolio. Este monopolio elimina el riesgo y asegura la sobrevivencia sin los sobresaltos de la lucha selectiva. En todos los grupos sociales se observa esa tendencia a privilegiar sus intereses mediante pactos monopolísticos. La búsqueda de seguridad acerca el individuo a la tribu. Y cuando el pacto de no competencia se consolida, ese individuo ha renunciado al sistema que le dio origen. Asimismo, los marginados por el monopolio, los emprendedores, al verse eliminados “legalmente” de la competencia en que quieren participar, dirigen sus esperanzas hacia el Estado para que éste rompa la pequeña tribu del monopolio y permita el juego libre que hará crecer al más hábil, al que produzca mejor y más barato. Pero pedirle al plan tribal (el Estado) que destruya los planes monopolísticos que se organizan dentro de la tribu, es pedirle que liquide aquello que le simpatiza. El Estado colectivo sueña con el monopolio total, con apropiarse de esas unidades cerradas a que ha descendido la iniciativa privada.

Notable es también el movimiento inverso del tribalismo hacia el individuo, que practica el colectivismo. Los administradores del plan tribal recurren, una vez tomado el poder, a una organización social montada en la obediencia. Surge así la burocracia, el oficinismo, en cuyos escritorios empieza a tomar cuerpo “el bien común”. Antes era sólo una vaga idea que incendió el corazón de las multitudes y las hizo conquistar el gobierno del Estado. Pero ahora, compulsados por el plan de los administradores y sin la perspectiva del beneficio personal como compensación de sus acciones, los individuos se marchitan y laboran a media máquina. La rueda social disminuye su ritmo, sometida al freno del desinterés personal que se ha origina-

do en la pérdida de la libertad exterior necesaria para movilizar las intenciones particulares. Finalmente, el terror organizado desde arriba por los administradores reemplaza al entusiasmo de la empresa personal en la actividad de los individuos. Si éstos han aceptado el plan, entregan su intimidad a la colmena. Pero, por otro lado, los administradores necesitan, además de la obediencia uniforme, la colaboración de los que saben. Sin ellos, la puesta en marcha del plan se hace poco menos que imposible. Pero los que saben son los mejores (etimológicamente: los aristócratas). Hay algo irónico en este recurso a los aristócratas por parte de los administradores abanderados del pueblo. Porque si bien la organización burocrática empalma adecuadamente con la voluntad colectivista, solicitar a los que saben, para que indiquen qué debe hacerse para sacar adelante al plan, introduce un fuerte rasgo antidemocrático. Porque el plan de los iguales está concebido por los diferentes.

Estos deslizamientos de un polo hacia el otro no deben hacernos olvidar que el tribalismo, dogmático e intolerante como es, no corre demasiados riesgos cuando recurre al individuo capacitado. Puede controlarlo con relativa facilidad. Su disidencia virtual es eliminada mediante la coacción. En cambio el individuo, en la sociedad liberal, corre mayores riesgos cuando camina hacia el Estado en demanda de seguridades: puede ser un viaje sin retorno, debido a la mayor fuerza de éste, su adversario.

El emparejamiento ideológico en torno a los fines que marcan el rumbo de la colectividad trae consigo una disminución de la diversidad creadora de los individuos: cuando éstos eligen repetir la consigna de la tribu, no explotan la rica cantera de la libertad interior. Saben, además, que están privados de la suficiente libertad exterior que les permitiría movilizar esa enorme diversidad potencial. Un mundo gris, empobrecido, reiterativo y sin expectativas es el precio que pagan las sociedades totalitarias por impedir las acciones creativas de las personas.

Los sistemas libertarios no han encontrado fórmulas mágicas para evitar los riesgos. Todo lo contrario, el riesgo de la vida en libertad es asumido como la condición para el florecimiento de la diversidad. Esto supone, claro está, una estimación positiva de la pluralidad de los intereses humanos. Los colectivismos, en cambio, ven en ella una suerte de perversidad, de anomalía. En el fondo, se trata de opciones que las personas y las sociedades han de escoger en algún momento de sus vidas.

En resumen, hemos visto tres razones diferentes en favor de la libertad. La primera es una refutación del determinismo en el ámbito humano. Si el determinismo fuese no sólo una hipótesis y, predicciones en la mano, mostrara su verdad, sería descalificado por las acciones de los hombres,

quienes, en conocimiento del futuro que se les avecina, lo modificarían. Y lo modificarían en vistas del cumplimiento de sus designios particulares, de sus preferencias. Los hombres son libres en tanto bosquejan sus propios futuros. Esto nos condujo a señalar una segunda razón en favor de la libertad: no tenemos más remedio que asumir la tarea de estimar, de asignar sentido al mundo, a nuestras acciones dentro de él y a las de nuestros prójimos. La libertad interior, como la plomada o la brújula, señala a la acción el fin elegido. Cuando nuestra intimidad ha escogido un rumbo, entonces (sólo entonces) el medio en que vivimos nos enfrentará con dificultades o facilidades. Decíamos también que somos libres, en un sentido derivado, cuando podemos ejecutar nuestro plan. Pero es ineludible que nuestro poder hacer se funde en un querer hacer previo. El polimorfismo de las intenciones humanas puede ser respetado o controlado por las reglas de convivencia social. Indicábamos —y en eso consistía una tercera razón para la libertad— que si el fin escogido como valioso es una sociedad plural, enriquecida por la infatigable diversidad de las intenciones personales, entonces no puede apostarse en favor de los colectivismos emparejadores. Es precisamente esto lo que hoy hacen muchos demócratas: claman por la libertad y votan por el colectivismo. ☐