

OPINION

Una Conversation sobre Liberalismo y Socialismo*

Oscar Mertz**

I. Introducción

Antes de entrar a lo que son propiamente las ideas centrales de la tradición liberal es conveniente hacer una introducción que enmarque y describa el propósito de esta conversación.

No se puede fijar una fecha ni a un autor que haya determinado que es la filosofía liberal. Es dudoso discutir los crígenes históricos del liberalismo. Todos sabemos que después de la Edad Media viene la Edad Moderna, pero nadie puede decir a ciencia cierta cuando finalizó una y cuando empezó la otra. Hay distintas interpretaciones. Unos dicen que Dante, con la Divina Comedia, es el primer hombre moderno. En Ciencia Política se reconoce a Maquiavelo como el primer pensador político moderno. Están también los movimientos protestantes en el ámbito religioso. Lutero parecería ser una figura que marca la división histórica entre la época medieval y la época moderna. Otra figura es Galileo, en el ámbito de las ciencias. En todo caso, se podría decir que durante el siglo XVII se encuentran principalmente las figuras que marcan en los distintos ámbitos, en el político, económico, científico y cultural, una división entre la época moderna y la medieval.

La época contemporánea se puede concebir como un período en el que se está desarrollando una batalla ideológica,

* Este artículo se basa en dos charlas informales que realizó el autor en el Centro de Estudios Públicos. La edición del texto estuvo a cargo de Loreto Serrano y Arturo Fontaine Talavera.

** Licenciado en Filosofía en la U. de Chile y Ph.D (C) en Ciencia Política en Georgetown University. Profesor de Ciencias Políticas en la Universidad Católica de Santiago e investigador del Centro de Estudios Públicos.

porque los valores fundamentales de la época moderna y del liberalismo —que, a mi juicio, es la expresión política, económica y cultural de la época moderna— están siendo puestos en duda en forma radical por otra expresión que es el socialismo.

Ahora bien, la tradición liberal —contrariamente a lo que han sostenido ciertos críticos tradicionalistas— no niega la existencia de la verdad, pero sí analiza críticamente la posibilidad del hombre para alcanzarla racionalmente. Esta es la posición de Karl Popper, de Nishiyama.

El racionalismo crítico que caracteriza a la tradición liberal acepta la existencia de una verdad absoluta, pero duda de la posibilidad de alcanzarla o, incluso si uno la ha alcanzado, duda de que uno tenga conciencia de que la ha alcanzado.

Una época se caracteriza por un conjunto de ideas matrices, por una cultura determinada, y esa cultura cambia. Cambia a través de revoluciones culturales. A través de crisis culturales, donde los valores básicos de la cultura son sometidos a una crítica radical, y reemplazados por otros que son diversos o la negación de los antiguos. La época moderna surge en oposición al mundo medieval, y la crítica socialista es una crítica radical a los valores liberales modernos y surge en oposición a ellos.

Son tradiciones, porque como decía anteriormente, no se puede fijar una figura, una época o una persona que las defina enteramente. Naturalmente que Marx es una figura señera en la crítica socialista a la tradición liberal. Es el crítico más profundo que ha habido de la sociedad liberal. Es el crítico más radical, pero antes de Marx estaban los socialistas utópicos, los anarquistas, en fin, había todo un movimiento en el siglo XIX del cual Marx es una expresión, quizás la más importante, pero es una más dentro de un conjunto.

El marxismo no es una doctrina monolítica, sino que es una doctrina que en los cien años que está con nosotros ha evolucionado, ha cambiado, hay distintas expresiones de ella. Una de las primeras fue el socialismo democrático alemán, es decir, la interpretación de Bernstein que niega algunos de los postulados marxistas y propone una evolución. Se trata de un socialismo evolutivo. Concibe la transformación de la sociedad capitalista hacia una sociedad socialista como un proceso evolutivo, pero no destructivo, revolucionario y violento. Después están la interpretación de Lenin, que desvirtúa algunos de los puntos básicos de Marx y enfatiza otros; la expresión stalinista y el comunismo chino, que desvirtúa también algunos de los valores esenciales del marxismo. Así es que no se puede hablar de conjuntos culturales organizados y que hayan salido de la cabeza de una persona de la noche a la mañana.

También es importante consignar que las culturas no son conjuntos de valores armónicos, sino que contienen contradicciones. A medida que pasa el tiempo se enfatiza uno u otro aspecto de la cultura. Por ejemplo, la tradición liberal trata de maximizar dos valores fundamentalmente: El valor de la libertad y el valor de la igualdad. Pero si llevamos al extremo a cada uno de ellos, entonces encontramos que son incompatibles el uno con el otro. Un sistema de absoluta libertad individual produce la negación de la igualdad, es decir, la más absoluta desigualdad. Del mismo modo, la maximización del valor igualdad obviamente que llevado a su extremo reduce a la nada la libertad individual.

Entonces, los valores básicos que configuran una época histórica y una cultura contienen valores contradictorios y mucho depende de qué valores enfatizamos o cómo compatibilicemos esos valores.

Otro de los puntos que conviene tener claro es que la tradición liberal niega que existan relaciones deterministas entre las distintas esferas: la cultural, la económica y la política. No se niega que existan interrelaciones entre la esfera política y la económica, por ejemplo, pero sí se niega que existan interdependencias o que se pueda establecer algún tipo de relación causal entre una y otra.

La tradición liberal sostiene que existen interrelaciones, pero no interdependencias, es decir, por ejemplo, no podemos nosotros pronosticar que un mejoramiento económico cause una transformación en el sistema político. Indudablemente que podemos decir que una crisis económica profunda tiende a desestabilizar el sistema político, pero no necesariamente. En los Estados Unidos en la década del 30 hubo una profunda crisis económica, pero no se produjo una desestabilización del régimen político.

Por otro lado, hay estudios cuantitativos (como el de Samuel Huntington: **Political Order in Changing Societies**), en donde se establece, sobre la base de un análisis empírico, que la estabilidad política es característica de las sociedades primitivas o tradicionales y de las sociedades desarrolladas, pero que las sociedades que están en una fase de transición desde el subdesarrollo al desarrollo son las que ostentan el mayor número de casos de inestabilidad política.

Cuando hablamos de interrelaciones no estamos estableciendo una relación cuantitativamente verificable. Por otro lado, se reconocen influencias. Es decir, naturalmente que la variable económica es una variable que incide en el sistema político, pero no es determinante de él.

En el caso de Alemania, creo que se puede argumentar con bastante propiedad que las causas de su quiebre político estaban en el mismo sistema político y no en el sistema económico. In-

cluso podría argumentarse que la república de Weimar tuvo que enfrentar una situación exterior tal, que ésta provocó el quiebre político y económico.

España se comporta de acuerdo a variables de la cultura latina. Si tuviera que explicar lo que pasa, históricamente, con España, diría que la cultura política y la cultura económica imperantes en España hicieron imposible un desarrollo económico semejante al de otros países europeos, porque no había gente que tuviera ideas claras con respecto a la economía. Era una sociedad tradicional también en lo económico y se había legitimizado, como en la generalidad de los países de cultura latina, el uso de la fuerza como un instrumento legítimo dentro del juego político. De modo que en el caso español veo tantas causas políticas como económicas para explicar la inestabilidad política. Lo que sí está claro es que no existe algo así como el determinismo que planteaba Marx, aunque el marxismo popular sostiene un determinismo a raja tabla que el mismo Marx nunca sostuvo. Si uno estudia la obra de Marx misma, se da cuenta de que el pensamiento de Marx es mucho más rico, pero en última instancia hay que reconocer que en los escritos de Marx la base o infraestructura, es decir, las condiciones de producción, es el elemento dominante y no la superestructura. Es decir, la base es lo determinante.

El problema es que se incluyen en el concepto de base —en el concepto de condiciones de producción— elementos que nosotros naturalmente incluiríamos en la superestructura. Por ejemplo, el nivel de desarrollo de habilidades en los obreros y el desarrollo científico de la época. Marx no usa buenas categorías para hacer esas afirmaciones, pero, naturalmente, que el énfasis que él pone en la economía y otra serie de razones hacen pensar que para Marx lo determinante son las condiciones de producción, y que eso determina la estructura social y el sistema político.

La tradición liberal rechaza esta tesis. Por lo menos desde el punto de vista analítico, los problemas políticos hay que verlos aisladamente y proponer soluciones políticas para ellos. Esa es la receta práctica. Es decir, si nosotros en Chile tenemos problemas políticos, las recetas tienen que ser políticas. No hay remedios económicos para problemas políticos.

El análisis que estoy haciendo se basa en una perspectiva liberal. Desde esta perspectiva cuentan las ideas. Las ideas tienen un desarrollo que es propio de ellas, un desarrollo que no es predecible, y un poder insospechado para transformar a las instituciones y al mundo. Es imposible enfatizar demasiado el poder de las ideas. Todo cambio social, político o económico tiene que estar precedido por una visión de ese cambio. O sea, tiene que ser anticipado por ideas. Las ideas inspiran acción. Porque las instituciones, de acuerdo a la tradición liberal, son

entendidas como patrones recurrentes y estables de comportamiento, y el comportamiento está determinado por nuestra visión del mundo; y la visión del mundo que nosotros tenemos está dada por la cultura en la cual vivimos.

II. El "animal maximizador de valores"

La tradición liberal tiene una determinada concepción del hombre y de la naturaleza humana. A modo de orientación quisiera mencionar una definición del hombre dada por Harold Lasswell, que concibe al hombre como un "animal maximizador de valores". La vida del hombre se concibe sobre la base de propósitos, de acciones que están orientadas de acuerdo con ideas, orientadas de acuerdo a valores y lo que cada uno de nosotros trata de hacer en su vida es maximizar alguno de esos valores. Lasswell reconoce que existen muchos valores, pero él entrega una lista de ocho que considera característicos o típicos y que son: poder, respeto o status, bienestar, riqueza, rectitud, habilidad técnica, conocimiento y afecto.

Hay una definición bastante amplia de estos valores, pero algunos ejemplos son útiles para entender cómo piensa él que funcionan. Lasswell cree que las culturas determinan la utilización de algunos de estos valores para maximizar otros. Entonces habla de valores básicos para alcanzar ciertos valores derivados. La misma elección que nosotros hacemos de valores está determinada culturalmente, pero los mecanismos por los cuales nosotros podemos usar un valor como trampolín para alcanzar otro también están determinados culturalmente.

Por ejemplo, en Estados Unidos se puede usar la riqueza para alcanzar poder político, eso es perfectamente legítimo... Pero el camino inverso no es legítimo, es decir, no se puede utilizar el poder político para alcanzar riqueza. Eso está vedado, la cultura norteamericana no lo acepta. En general, en algunos países latinos, si bien eso es rechazado, de hecho con frecuencia se usa el poder político para alcanzar riqueza.

La cultura en que vivimos determina el uso legítimo e ilegítimo de un valor para alcanzar otro. Es decir, es perfectamente legítimo perseguir cualquiera de estos ocho valores. Lo que no se puede hacer, por ejemplo, es usar el poder político para alcanzar afecto.

La idea básica es que el hombre es concebido como un animal que maximiza valores y el hombre como individuo y no como ente genérico. Cada uno de nosotros en sus vidas maximiza alguno de estos valores. A veces, varios de ellos se buscan simultáneamente, y se usan unos para alcanzar otros. Por ejemplo, nosotros trabajamos en la universidad. Creo que uno de los valores que a nosotros nos interesa maximizar es conocimiento y ese valor que nosotros tratamos de maximizar nos

sirve, además, para alcanzar otros. Esa es la idea de cómo funcionan estos valores típicos. Nosotros perseguimos uno o varios, y montamos uno sobre otro, y el uso legítimo e ilegítimo que podamos hacer de un valor para alcanzar otro está determinado culturalmente.

Lasswell no dice que éstos sean **todos** los valores. Dice que esa es una lista de valores que él considera típica y que sirve para ejemplificar, para ver cómo funciona su idea con respecto a los valores. Pero se pueden incluir otros sin ningún problema y ver cómo se maximizan unos y, sobre esa base, cómo se pueden alcanzar otros.

Esta concepción del hombre a mí me resulta útil mencionarla, porque, primero, hay un énfasis en el individuo. El individuo como "maximizador de valores". La vida se estructura en torno a propósitos, y esos propósitos están determinados culturalmente.

La visión de la historia que se deduce de esto también es una visión construida por individuos que tienen propósitos. Esta concepción de la historia es distinta a la concepción socialista, que subraya la existencia de fuerzas históricas y cree en un determinismo también de naturaleza histórica. Es decir, que a una etapa histórica necesariamente se sucede otra y que este proceso es teleológico. Estas etapas de la historia tienen una dirección que las personas no pueden controlar y es buena en sí misma.

Por ejemplo, Marx concibe que necesariamente el capitalismo conlleva en sí las semillas de su destrucción, el germen de su destrucción y los gérmenes del nuevo sistema socialista que necesariamente tiene que evolucionar a partir de los mecanismos de producción capitalista y que ese Estado socialista es mejor que el anterior, porque es posterior. Por el mero hecho de ser posterior, para Marx el estado subsecuente y final es mejor, es éticamente superior al anterior.

La tradición liberal es pragmática, en el sentido de que juzga las acciones por las consecuencias que producen; en tanto que la visión socialista está guiada por una visión utópica. De manera que en la batalla ideológica de nuestro tiempo hay una contraposición entre una visión utópica del mundo y una visión realista, prudencial y pragmática.

El valor de las ideas y el poder de las ideas ha sido reconocido siempre en la tradición filosófica occidental. Uno de los exponentes más claros de esto es el mismo Platón. En **La República**, incluso, propone la censura de la música, del teatro y del arte en general, porque piensa que a través de la cultura ganan y pierden legitimidad los sistemas políticos. Para Platón, la estabilidad del sistema político requiere de un control de los aspectos simbólicos. La estabilidad del sistema político requiere de la pena de muerte, por ejemplo, para los impíos, no por

razones religiosas, sino porque también se le concede a la religión un papel legitimizador del orden político. En la obra de Platón hay una serie de pasajes que defienden medidas que resultan repugnantes a la mente moderna, pero que son justificadas por la importancia que Platón asigna a las ideas, a la cultura, en general, y a la necesidad de controlarla para que se produzca entonces una legitimización política.

Las ideas son poderosas, las ideas son el motor del cambio.

III. El individuo: unidad de análisis

Lo más importante en la tradición liberal es, obviamente, la idea del individuo. La idea del individuo es estrictamente moderna. Hay un artículo de Paul Johnson que aparece en el libro de Michael Novak: **Democracy and Mediating Structures**, que presenta en forma muy general (pero a mi juicio atractiva) la idea del individuo a lo largo de la historia. Dice, por ejemplo, que en el antiguo Egipto la única persona que existía era el Faraón, ese era el único individuo, el resto de la población vivía... acarrea piedras para hacerle la tumba más hermosa al Faraón, porque en el fondo la individualidad de la población dependía de la grandeza del Faraón.

Para la tradición liberal, la unidad de análisis y de acción es el individuo, la persona. Ahora me parece que la idea cristiana de la persona tuvo una importancia decisiva en la concepción moderna del individuo.

Lo que sí es indudable es que para la tradición liberal el individuo es la unidad de acción y de análisis. Nosotros pensamos la historia en términos de acciones individuales o colectivas. Pero entendemos las colectividades como 'compuestas por individuos, no como masa. Para la tradición liberal el individuo es la unidad creativa en la sociedad. Sin embargo, es falso sostener que para el liberalismo el individuo es sólo un átomo que puede existir con independencia de la sociedad. El verdadero individualismo, como nos enseña Hayek, es siempre una teoría de la sociedad.

Esta concepción del individuo es rara en la historia porque, en general, en la historia han dominado los grupos como unidades de análisis y de acción. Esclavos y libres, castas, corporaciones. En ese tipo de concepciones y de organizaciones sociales el individuo existe sólo en la medida que pertenece a uno de esos grupos. Los roles son adscriptivos. En la sociedad medieval, por ejemplo, si yo soy hijo del carpintero que está en una corporación, yo seré carpintero, no puedo ser ninguna otra cosa, porque desde mi nacimiento está determinado mi rol en la sociedad. Y está determinado por mi participación en uno de los grupos que constituyen la sociedad. No es posible cambiar y por eso los roles son adscriptivos y los derechos pertenecen a los

grupos, es decir, la unidad es el grupo. Los grupos tienen derechos y deberes, no los individuos.

Otro elemento que introduce la religión cristiana, a mi modo de ver, es la separación entre Iglesia y Estado; la separación entre la vida privada y la pública y entre la virtud individual y el Estado. En la concepción clásica, en Platón, por ejemplo, o en Aristóteles y, en general, a lo largo de toda la antigüedad, el Estado se piensa de manera que contribuya a la vida virtuosa de las personas, o sea, el griego es virtuoso en la medida en que participa en un Estado virtuoso. El Estado tiene una participación decisiva en lo que es la felicidad de la vida. Una vida feliz sólo es posible dentro de un Estado determinado.

La tradición cristiana niega esa concepción. San Agustín, por ejemplo, dice que es imposible alcanzar la virtud y la salvación a través del Estado, ello tiene que ser alcanzado a través de otra institución que es la Iglesia. Entonces el Estado deja de desempeñar un papel crucial en el ejercicio de la virtud y de la felicidad personal. Así, en la concepción moderna el Estado es pequeño y con fines muy limitados en comparación a los fines que le atribuye el pensamiento clásico griego.

De acuerdo a la concepción griega no es posible alcanzar la virtud y la felicidad fuera de la ciudad-Estado. La muerte de Sócrates es para mí uno de los ejemplos más dramáticos de cómo él estaba culturalmente determinado. Cuando es condenado, sus amigos le ofrecen escapar, pero Sócrates decide no aceptar ese ofrecimiento. Para el pensamiento griego vivir fuera de Atenas es literalmente la muerte, es el destierro. Sócrates prefiere morir, porque pese a haber sido condenado injustamente cree alcanzar la virtud precisamente a través de esa condena injusta.

Para el cristianismo la salvación no es un asunto del Estado, sino que es asunto del individuo y de la Iglesia. Los movimientos protestantes van más lejos y afirman que es un asunto directo del individuo con Dios, derribando la instancia mediadora de la Iglesia.

En términos generales, se puede decir que el advenimiento de la tradición liberal está vinculado históricamente aunque de distintas maneras: primero, en lo religioso, con el movimiento protestante; segundo, en lo económico con Adam Smith y su concepción comercial de la economía en contraposición al mercantilismo; y tercero, en el plano político con el ideal de la democracia en contraposición a un sistema político construido sobre privilegios, nobleza y monarquía.

El protestantismo ataca al clero como grupo y reduce sus privilegios que eran muchos. La concepción social de Adam Smith ataca al mercantilismo y toda la organización medieval de las corporaciones y de las prerrogativas de los estancos. Por gracia del Estado, ciertos grupos y clases disfrutaban de mono-

polios ocupacionales o comerciales. En el orden político se reducen los derechos y privilegios de la nobleza o de la clase políticamente activa y se transfieren entonces a los individuos.

En estas tres revoluciones, si se las puede llamar así, o en estas tres transformaciones, se postula al individuo como la unidad básica de análisis y se atacan ciertos derechos adquiridos por grupos.

Quiero mencionar un libro muy famoso, y muy discutido en el ambiente académico, **The Structure of Scientific Revolutions**, de Thomas Kuhn. Kuhn dice que las Ciencias avanzan de la siguiente manera: se establece lo que él llama un paradigma, que es una teoría general, y unas soluciones ejemplares de problemas, y entonces, la comunidad científica educa a las nuevas generaciones en este paradigma. La gente trabaja e investiga con el paradigma. Sin embargo, eventualmente empiezan a producirse lo que él llama anomalías, es decir, aplicando el paradigma, y las hipótesis básicas del modelo que está universalmente aceptado, empiezan a aparecer cosas que no funcionan. Se hacen experimentos que indican que las predicciones de acuerdo a esas hipótesis no coinciden. Empiezan a acumularse las anomalías. Ahora bien, si las anomalías aumentan en número, y se acumulan, eventualmente se entra en una crisis. Se produce entonces una revolución científica, en la cual el viejo paradigma es desechado porque son demasiadas las anomalías que existen y es sustituido por otro. Ahora, Kuhn no cree que el paradigma que sustituye al viejo sea necesariamente superior o que esté más cerca de la verdad. Simplemente es distinto y soluciona las anomalías que se acumularon.

Esta idea, creo que se puede aplicar al problema de las culturas y de las crisis culturales. Utilizando el mismo lenguaje, podemos decir que el paradigma medieval acumuló anomalías, que Galileo, por ejemplo, encontró unas cuantas y finalmente desechó el paradigma. Así se produjo una crisis cultural y ese paradigma fue sustituido por otro, que es el paradigma moderno.

Si pensamos en la primera crisis cultural a la que hemos hecho referencia —la transición de la sociedad medieval o sociedad tradicional a la sociedad moderna— hay varios puntos que conviene recalcar porque marcan una transformación bien importante en los diversos planos que hemos estado comentando.

Lo que parece relativamente evidente es el hecho de que la idea del individuo está dentro de la tradición cristiana. Como decía, sostengo la hipótesis de que el nacimiento de la idea del individuo está vinculado a la tradición cristiana, porque la tradición cristiana enfatiza la creencia de que el hombre tiene alma y de que sus hechos son juzgados por Dios. Sus hechos

como individuo son juzgados por Dios y determinan su suerte después de la muerte.

En todo caso, creo que no es necesario aceptar la hipótesis de que la idea del individuo es cristiana, por eso lo presento como una hipótesis. A mí me parece discutible, pero creo que es sugestiva.

El hecho histórico es que la idea del individuo surge en la época moderna, y surge en oposición a la idea de grupo que era la idea dominante de la Edad Media. A la concepción de la sociedad orgánica, constituida por grupos, se opone la idea de una sociedad constituida por individuos. Por eso es que no es el ciudadano o la persona quien elige un representante ante un parlamento, sino que los carpinteros, o los profesores o los agricultores eligen a un representante del grupo y no al individuo o ciudadano. Representa a la persona en la medida en que esa persona es un carpintero o un profesor o un agricultor.

Otra de las características de la sociedad medieval es que los roles son adscriptivos y se enfatiza el hábito o la costumbre y la tradición como algo bueno y el cambio como algo malo. Eso cambia en la época moderna, donde el cambio es valorado positivamente y la tradición es aceptada en la medida en que cumpla con ciertas condiciones. La mentalidad medieval es más bien fatalista. Se aceptan los fenómenos como naturales, y, por lo tanto, más allá del alcance de las posibilidades de manipulación. La mentalidad moderna es todo lo contrario. Enfatiza el cambio y no la tradición. Y esto también se vincula con el énfasis en el individuo. En la concepción moderna de la economía se postula que el intercambio es bueno porque ambas partes ganan. También se sostiene que la fuente de la riqueza no es la tierra ni el oro ni la plata, sino que es el trabajo. En esto coincide Smith con Marx. Ambos sostienen que la pieza clave de la economía es el trabajo. Ahí se produce un cambio importantísimo porque Smith ataca el sistema mercantilista y propone otro modelo económico que él llama la **sociedad comercial**. Dice que el origen y la causa de la riqueza de las naciones son el trabajo y el intercambio.

El desmantelamiento del mercantilismo echa por tierra todo un sistema de leyes especiales de protecciones, prebendas y privilegios que mantenían en pie a la sociedad mercantilista.

El estanco del tabaco que existió en Chile es una institución enteramente mercantilista y todos los problemas de contrabando son figuras típicas de una economía mercantilista.

Por otro parte, la Reforma es uno de los aspectos que tiene incidencia en la formulación de la cultura moderna porque hay un ataque a privilegios y un énfasis en el individuo. La reforma no es una revolución en contra de la religión cristiana, sino en contra de los privilegios del clero. El sustrato moral del liberalismo es cristiano y probablemente todo el edificio político y

económico no puede ser entendido si no se reconoce la existencia de una ley superior —la moral cristiana— que lo sustenta. Todos esos movimientos —religioso, económico, político— deben ser interpretados como ataques a instituciones de grupos y como una valorización del individuo.

IV. Ley natural

La tradición liberal en la obra de Hobbes, Locke y Adam Smith se caracteriza por una búsqueda de leyes naturales. También se puede argumentar que la Edad Media se caracteriza por una búsqueda de leyes naturales. Dentro de la tradición medieval tenemos conceptos como el de ley natural. Lo que ocurre es que el mismo concepto cambia de sentido.

Para referirse a la concepción medieval de ley natural conviene ver la cuestión noventa de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. La concepción medieval la podemos imaginar en base a círculos concéntricos. Podemos dibujar un círculo grande que es la ley divina o ley eterna. O sea, hay un orden en el universo que es eterno o divino. Dentro de ese círculo podemos insertar uno más pequeño que sería la ley natural. Inserto dentro de un concepto de ley eterna hay un concepto de ley natural y dentro de éste podemos establecer uno de ley positiva.

¿Cómo conoce el hombre la ley divina? ¿Cómo conoce el hombre la ley natural? La respuesta es que hay dos vías. Una es la razón, y la otra, la revelación. La idea de Santo Tomás, en particular, es que Dios nos ha dado la razón para que nosotros, mediante el ejercicio de ella, podamos conocer lo que es la ley natural y conducir nuestras vidas de acuerdo a ella. Pero como esto puede no ser suficiente, tenemos, además, la revelación, que es una guía adicional. Con la verdad revelada más la razón, nosotros tenemos un acceso, no muy seguro, a la ley natural.

Santo Tomás reconoce que las leyes positivas deben a veces ser cambiadas de tiempo en tiempo, y que nosotros nunca podemos estar seguros de que conocemos la ley natural. Hay un elemento de prudencia en Santo Tomás con respecto a la posibilidad de conocer la ley natural.

En el siglo XVII hay una afanosa búsqueda por leyes naturales para explicar fenómenos económicos, políticos y sociales. Aquí el concepto de ley natural ya no significa la ley divina o la verdad revelada, sino que tiene, más bien, la connotación de una búsqueda de leyes científicas. Las guías para alcanzar el conocimiento de estas leyes son la razón y la observación. Declina el valor de la verdad revelada para conocer las leyes de la economía, por ejemplo. En lo político, Maquiavelo es considerado el primer pensador moderno porque dice que va a des-

cribir los fenómenos políticos como realmente son y no como **deben** ser. Hay una distinción entre el **deber ser** y el **ser** que caracteriza al impulso moderno. Hay un realismo con respecto a los fenómenos sociales. Se trata de analizar cómo son y no cómo deben ser. Ya no se procura imponer un concepto de sociedad que nos viene a través de la revelación, sino que se trata de describir cómo realmente funciona una sociedad.

Hay toda una corriente de búsqueda de nuevos principios. Newton, por ejemplo, debe ser interpretado así. Representa la búsqueda de nuevos principios respecto de cómo funciona el universo. Se supone que funciona de acuerdo a ciertas leyes. Hay leyes que nosotros podemos descubrir mediante la razón. Esta idea de la búsqueda de leyes naturales, como leyes científicas, está vinculada a la idea de que si nosotros podemos determinar cuál es la naturaleza humana y cuáles son las leyes que mueven o motivan a las personas, entonces nosotros podremos diseñar un modelo político de acuerdo con esas leyes. Por lo tanto, lo que hay que hacer es conocer cuál es la naturaleza humana.

¿Cómo conocer al hombre natural? Se supone que el hombre que vive en sociedad no es realmente natural. Ese hombre ya está moldeado en las normas sociales, por lo tanto, sus reacciones no son espontáneas, sino que son el producto de un proceso de socialización. Hay una búsqueda del estado de naturaleza. El estado de naturaleza aparece como supuesto en la obra de los pensadores políticos de la época. Está en Hobbes, quien sostiene que el estado de naturaleza es un estado de guerra entre los hombres. Está en Locke, de otro modo, como comunidad natural. Está en Rousseau. En Hobbes y en Locke el estado de naturaleza es un estado hipotético, es una situación conjetural. En Rousseau, en cambio, la cosa no es tan clara. Se refiere a los indios del Caribe como viviendo en estado de naturaleza. Al parecer, en Rousseau hay una imagen histórica que marca su concepción de un estado de naturaleza. Por ello Hayek acusa a Rousseau de falso individualismo, pues concibe al hombre como un animal solitario. El mecanismo de estas construcciones intelectuales opera sobre la base de que hay que conocer la naturaleza humana para construir un sistema político. Significa la búsqueda de un estado de naturaleza, hipotético o histórico, que permita definir cómo es el hombre, para pasar de ahí a la construcción de un sistema político sobre la base de un contrato. Son los contractualistas. Este es un impulso científico; hay, en cierto modo, una imitación de los sistemas físicos en boga. Hay autores que ven una analogía entre la obra de Hobbes y la concepción del universo de Galileo, que es prenewtoniana y es caótica. La obra de Newton y la armonía de las esferas celestes, en cambio, tienen ciertos paralelos con la ima-

gen posterior que se tiene del estado de naturaleza, particularmente en Locke.

V. El planteamiento de Hobbes y el de Rousseau

Hobbes inicia el Leviatán con un llamado a la introspección, diciendo que, para conocer la naturaleza humana, tenemos que mirarnos a nosotros mismos, y así entender los motivos de los otros. Ahí hay un impulso psicológico con respecto a cómo conocer lo que es la naturaleza humana.

La visión de Hobbes del hombre es que éste es agresivo y que vive naturalmente en un estado de guerra. En el estado de naturaleza, la vida del hombre es pobre, breve y brutal.

El impulso básico del hombre es el instinto de conservación. Estos autores hablan de pasiones, pero las pasiones son impulsos básicos, por lo tanto, podríamos hablar de instintos. En el estado de naturaleza, el hombre vive temeroso de morir violentamente.

Hobbes concibe también la idea de que los hombres son esencialmente iguales. Son esencialmente iguales porque cada uno puede dar muerte al otro. Cada hombre, por débil que sea, tiene la capacidad de matar a otro. Hobbes vivió en una época de caos —publica el Leviatán en 1658— y él se dio cuenta de que había que crear un orden, porque las posibilidades de sobrevivir y de satisfacer el instinto de conservación mejoraban si se organizaba el Estado.

En la tradición moderna hay dos fuentes que llevan al hombre a la organización política. Por un lado, la razón y, por otro, los instintos. Pero el instinto es el impulso primario (también lo considera así Adam Smith); y la razón está al servicio de estos impulsos primarios. El instinto es el de conservación y la razón indica cómo llevar esto a la práctica. Dice: pongámonos de acuerdo, hagamos un contrato social y nombremos a un monarca absoluto; dejemos de hacernos justicia por nosotros mismos y entreguemos el poder de hacer justicia al monarca.

La naturaleza humana, para toda la tradición moderna, es universal. Es decir, las características esenciales de los irlandeses, de los alemanes, de los rusos y de los chinos son las mismas. Esto se contrapone a la concepción griega de que existen naturalezas humanas diversas. Aristóteles, por ejemplo, piensa que existen esclavos naturales. Platón habla de que cada uno debe encontrar su lugar en la sociedad y hacer lo que mejor pueda; utiliza una alegoría según la cual hay distintas razas: la de oro, la de plata, etc. Una concepción de la sociedad orgánica en donde hay funciones jerárquicamente superiores y funciones inferiores generalmente conlleva la idea de que existen distintas naturalezas, de que hay siervos naturales y hay líderes naturales.

Hobbes niega todo eso. La tradición liberal tiene un impulso igualitario básico que está presente desde los inicios.

De acuerdo a la concepción que se tenga de la naturaleza humana, uno construye sistemas políticos completamente diferentes. Hobbes cree que nosotros, en estado de naturaleza, vivimos en un estado de guerra. Por lo tanto, el contrato social tiene que establecer una autoridad fuerte para evitar así la inseguridad permanente. Freud piensa así también. Cree que los impulsos básicos deben ser controlados por la sociedad. Rousseau no pertenece, en verdad, a la tradición liberal. Piensa que el hombre natural es esencialmente bueno y que es la sociedad la que lo ha corrompido. Piensa que el hombre natural es una bestia solitaria que tiene un impulso básico de simpatía hacia el prójimo. Es naturalmente bueno. El Estado es el que ha corrompido al hombre. Por lo tanto, lo que tiene que cambiar es el Estado, para permitir que la buena naturaleza humana fluya libremente y así el hombre viva en armonía.

De aquí surgen concepciones del Estado radicalmente opuestas. Una es que el Estado debe reprimir ciertos impulsos básicos y regularlos. En la otra, el Estado debe dejar de hacerle mal al hombre y dejar que su bondad natural fluya.

Marx tiene una concepción roussoniana del hombre, una visión optimista. Cree que el orden social es el responsable de la condición en que vive el hombre, y que una vez que se cambia la estructura económica que provoca todas las alienaciones, el Estado va a tender a desaparecer. O sea, vamos a llegar a una etapa roussoniana de armonía entre los hombres.

Para otros pensadores de la tradición liberal como Adam Smith el hombre es un ente social; en Hobbes, en cambio, es un ente agresivo. John Locke piensa en una comunidad natural. El hombre, en estado de naturaleza, está en comunidad y no es un animal solitario. Smith no hace referencias muy explícitas a un estado de naturaleza, pero en la **Teoría de los Sentimientos Morales** argumenta que el impulso básico del hombre es la simpatía. La capacidad de sentir vicariamente lo que le pasa a otro y de percibir lo que la otra persona piensa de nosotros.

Rousseau inicia **El Contrato Social** afirmando que el hombre nació libre, y que hoy en todas partes está encadenado (1780). Rousseau tiende a idealizar el mundo clásico. Siente gran admiración por la ciudad griega y por la ciudad de Ginebra, de la cual él es ciudadano, que es una especie de ciudad-estado. Cree que el hombre de su época está esencialmente corrompido. Está encadenado, es víctima y esclavo de las pasiones socialmente estimuladas. Vive en un orden social en donde no predomina la virtud, sino el vicio, el materialismo. ¿Cómo remediar esa situación? Parte en búsqueda de la naturaleza humana y mentalmente se va a las islas del Caribe. Es bien

complejo el fenómeno porque en estado natural, el hombre vive feliz y tiene simpatía, pero no es bien hombre todavía, es medio bestia. El verdadero hombre aparecerá al final de la historia.

De su concepción del hombre primitivo, esencialmente bondadoso; de su concepción de la sociedad de su época, como corruptora del hombre; y de su idealización de la organización griega clásica, infiere un modelo de democracia directa, en la cual una pequeña comunidad de hombres libres, que concurren a una asamblea, pueden determinar la voluntad general. Y la voluntad general no es meramente la suma de las voluntades individuales, sino que es la armonía entre mi querer personal y mi interés personal y el interés general. Todo esto es bastante contradictorio, pero así lo pensó Rousseau. Hay interpretaciones dialécticas que aparentemente resuelven estas contradicciones.

En todo caso, Rousseau llega a una formulación de Estado moderno, donde el ciudadano es un ente moral que quiere el bien general. El problema moral básico es, no que uno no mate porque no debe, sino que uno tiene que querer no matar. Para que el impulso moral sea tal, tiene que ser sentido.

Como la naturaleza humana en Rousseau es buena, la expresión de la voluntad es, en el fondo, una expresión de autorrealización. El es el primer romántico. Es el primero que formula este deseo de autorrealización como meta de la existencia humana.

En general, las argumentaciones que culpan al medio social de los índices de criminalidad, por ejemplo, y que modificando el medio social creen que van a eliminar la causa que provoca la criminalidad, son de origen roussoniano.

Rousseau sostiene que el hombre es malo por causa del orden social contemporáneo. Por lo tanto, hay que cambiar el orden social y así se termina la causa de los males. En tanto que Hobbes dice: no. La criminalidad está en la naturaleza humana, por lo tanto, para bajar los índices de criminalidad es necesario establecer una autoridad capaz de castigar.

VI. Una Reflexión sobre Platón

Para una mejor comprensión y para tener una perspectiva más general de cuál es el problema del siglo XVII, desde el punto de vista filosófico, conviene mencionar algunos antecedentes históricos. Pienso que el pensamiento filosófico no muestra una evolución histórica. Una de las mejores descripciones del pensamiento filosófico es aquella que dice que el filósofo dialoga con sus pares. Es decir, Heidegger dialoga con Platón y escribe sobre Platón. Sartre dialoga con Marx. Esto porque los problemas son los mismos y hay planteamientos básicos comunes. La discu-

sión entre Platón y Aristóteles es contemporánea en este sentido.

Quisiera referirme a un tema debatido por Platón y Aristóteles. Una de las obras políticas más importantes de Platón es **La República**,

Es un diálogo sobre la justicia, y contiene una construcción utópica, una construcción de una sociedad ideal. En el medio de **La República** existe algo que, a primera vista, aparece como ajeno al libro. Es la famosa alegoría de la caverna. Platón vivió en una época de decadencia. Atenas había alcanzado su época de oro con Pericles en el siglo V y luego entró en una época de decadencia. La guerra con Esparta terminó por desintegrar el sistema político ateniense. Platón estaba profundamente insatisfecho con las condiciones políticas de su época. Se dedica a diagnosticar las causas de ese mal y a proponer una solución, un nuevo modelo de sociedad que superaría los males que aquejaban a la ciudad de Atenas en su época.

En general, la acción del teórico político, del filósofo político o del reformador social puede concebirse de manera analógica como la acción de un médico. Formula un diagnóstico de la enfermedad y propone una cura con la finalidad de producir un cuerpo social saludable. En Platón eso es muy claro, como también lo es en Marx. Este último rechaza violentamente el orden social existente. La crítica que hace a la sociedad burguesa de su época es terriblemente incisiva, amarga, emocional, cargada de reproche moral. Hay una tendencia a moralizar, a descalificar, desde un punto de vista moral, el orden político y social existente. En Hobbes eso también es así. Vive en una época de crisis, viene saliendo de las guerras religiosas. Inglaterra ha vivido una larga etapa de anarquía, de violencia y, en consecuencia, el problema de Hobbes es la anarquía. Desarrolla un sistema político mediante el cual se supera la anarquía y se propone un orden. Lo mismo hace Platón. La carta séptima de Platón, que se considera auténtica, contiene una de las pocas referencias personales directas que hay del filósofo ateniense. En ella cuenta que en su juventud se sintió atraído a participar en la vida política. Se esperanzó con un nuevo gobierno, pero luego se dio cuenta de que los vicios existentes eran peores o iguales a los del gobierno anterior. Se desilusionó con el gobierno de Atenas y emprendió una aventura muy curiosa. Viaja a Siracusa, una colonia griega, donde reinaba el tirano Dionisio, a quien trató de influir para construir una sociedad platónica. Dionisio no accedió y Platón estableció una relación íntima con el hijo de Dionisio, pero en definitiva le fue mal y debió huir de Siracusa. Llegó a Atenas escapando de la esclavitud. Dada esa fallida experiencia y la imposibilidad que sintió de actuar políticamente en Atenas, Platón se dedicó a teorizar sobre la política.

La República es una obra, según se dice, muy elaborada. Al parecer, Platón la escribió 25 veces, de manera que cada palabra ahí contenida tiene un lugar conscientemente elegido por Platón. De modo que no es casual que el mito de la caverna se encuentre en la mitad de la obra. Un comentarista moderno, Erik Voegelín, por ejemplo, hace notar que **La República** comienza con la palabra **bajando** e interpreta esto de la siguiente manera: Sócrates baja al Pireo —al puerto— con unos amigos a celebrar una fiesta religiosa de un dios nuevo, no griego. El diálogo inicia un recuento de los conceptos de justicia y que revelan las situaciones en que se encuentra Atenas y la cultura imperante en Atenas. Es una bajada porque la situación es mala en todo sentido. Luego de dialogar en torno a la justicia, viene la construcción de la sociedad ideal.

Para construir una sociedad ideal, la primera pregunta que uno debe hacerse es ¿cómo sé yo cuál es la sociedad ideal? Puedo estar de acuerdo en que existe injusticia, por ejemplo, pero tengo que pensar en una solución que sea buena. Entonces surge la inquietud en cuanto a los criterios de bondad que debo seguir. ¿Es posible descubrir la verdad con respecto a cuál sea la mejor sociedad? ¿Tengo acceso racional a ese concepto? ¿Existe un orden natural que puedan alcanzar las sociedades para vivir de manera estable? De suerte que toda pregunta por la buena sociedad se transforma también en una pregunta epistemológica, ¿cómo conozco cuál es la buena sociedad? Es por ello que en la mitad de **La República** está el mito de la caverna.

De acuerdo a Platón, no todas las personas pueden alcanzar la verdad. Para Platón los conceptos de verdad —que significa el descubrimiento de algo que está oculto—, bondad y justicia se conjugan en la búsqueda de la verdad. Si conozco la verdad quiere decir que conozco el bien. Lo que es verdadero es bueno y es justo. En la alegoría de la caverna, Platón nos dice que el hombre vive encadenado y que ve sombras. No ve la luz del sol, que en esa alegoría es la verdad, el bien supremo. Los hombres sólo ven sombras, es decir, verdades derivadas, opiniones, prejuicios. Los hombres no tienen la capacidad para alcanzar la verdad, salvo el filósofo. Este logra desencadenarse, salir de la caverna y ver la luz del sol. El filósofo presenta un dilema. Por una parte es autosuficiente con su verdad, en realidad no necesita contársela a los demás. Pero siempre hay un imperativo moral en esto de que si uno conoce el bien y sabe que otra gente está viviendo en el error, uno tiene la obligación moral de decirles cuál es el bien, de guiarlos hacia el bien. El filósofo vuelve a la caverna y les dice a los encadenados que ellos no están viendo la luz sino que están viendo solamente las sombras. Los encadenados no creen y rechazan al filósofo.

Se ha argumentado que toda concepción filosófica que acepte las premisas platónicas en el sentido de que existe una verdad, la verdad, y que acepte además que hay una persona con dotes especiales capaz de conocerla, deberá aceptar que se le concedan poderes especiales a esa persona para que pueda imponerla. Según un crítico contemporáneo como Karl Popper, la doctrina platónica sostenida en **La República** es totalitaria. Es la primera versión del comunismo, y, en cierto modo, un antecedente de Marx. En la obra el filósofo elabora la sociedad ideal y propone la abolición de la familia, la abolición de la propiedad privada, la reglamentación del proceso de procreación, la censura, etc.

Platón argumenta que existen diversas clases sociales. Utilizando la alegoría de los metales dice que hay una clase dorada, una clase argentina y una clase de bronce. Si uno mezcla los metales se convierten en una mezcla que no sirve para nada y, por lo tanto, las clases no deben mezclarse. Cada una tiene funciones específicas. La clase de los guardianes, que es la de los guerreros y es de donde emerge el filósofo, es la clase mejor, está jerárquicamente arriba, es la más virtuosa, y sus integrantes viven en comunidad. Hay unos festivales una vez al año en donde el filósofo determina qué hombre debe juntarse con qué mujer y no hay reconocimiento de los hijos. Si uno ha participado en el festival entonces tiene todos los hijos que nazcan de esa gestación colectiva. La segunda clase es la de los artesanos, de la gente que vive en las ciudades. Los últimos son los campesinos. Esta es una sociedad enteramente planificada y reglamentada.

Aristóteles llevó a cabo una crítica radical de esta teoría platónica. A su juicio, Platón tiene una visión demasiado optimista de la naturaleza humana. Que la naturaleza humana no es tan maleable como Platón supone. Que el hombre, naturalmente, prefiere un hijo propio a mil hijos ajenos; Que el hombre, naturalmente, cuida más lo que es propio que lo ajeno o lo público. En definitiva, sostiene que todo el programa platónico está condenado al fracaso, que es una utopía.

La versión platónica de la sociedad perfecta y la crítica aristotélica conforman una polémica que es permanente y que se ha mantenido a lo largo de los siglos. De algún modo es la polémica entre los marxistas y los no marxistas o entre los liberales y los totalitarios. Marx también propone una sociedad utópica, una sociedad en la cual, a través de una revolución, se va a eliminar la propiedad privada, otras instituciones burguesas, y el hombre finalmente va a realizarse en la historia. Va a desaparecer el Estado y todos van a vivir felices. La crítica a Marx es precisamente que él piensa que la naturaleza humana es perfectible en tanto que la experiencia demuestra que

si el Estado desaparece, los hombres se matarán los unos a los otros porque no habría justicia que aplicar.

En todo sistema de filosofía política hay primero una epistemología, hay una teoría del conocimiento que determina en buena parte lo que el sistema político, derivado de esa teoría, va a ser. La tradición liberal es crítica y cauta con respecto a las posibilidades de alcanzar certezas. Enfatiza la experiencia pasada como una guía para la acción en el presente. Enfatiza la prudencia, el evitar medidas extremas, el hecho de que toda medida en el organismo social tiene consecuencias no predecibles, muchas veces contrarias a las buenas intenciones del legislador. Esta es la tradición aristotélica que afirma que la naturaleza humana es mucho más limitada, mucho menos flexible de lo que el reformador utópico piensa.

Dentro de la filosofía griega en general, el Estado persigue la virtud, la felicidad de los ciudadanos en su conjunto y hay una estrecha relación entre la virtud del gobernante y la virtud de la sociedad toda. El gobernante es un reflejo de la sociedad. No existe la distinción entre lo privado y lo público. En el sistema griego todas las acciones son públicas, y por tanto, la concepción del Estado tiende a ser totalista donde las diversas esferas económica, social, política y religiosa se confunden en una sola. Con la tradición liberal hay una circunscripción mayor de la esfera de influencia del Estado.

VII. Contrato Social y Límites de la Autoridad: Locke

Hay dos ideas esenciales para comprender la tradición liberal. Un impulso igualitario, es decir, una concepción universal e igualitaria de la naturaleza humana. La segunda es que el poder está limitado por un cuerpo social que delega un poder limitado. Tenemos que consentir. La razón nos indica que debemos aceptar un convenio, un contrato en el cual nosotros renunciamos a ciertos poderes a cambio de una vida más segura. La idea de consentimiento conlleva la idea de un gobierno limitado. El gobierno es aquello que nosotros consentimos que sea. No es un fenómeno natural, sino el producto de nuestro consentimiento. Locke enfatiza este aspecto. Es Locke quien establece las bases del gobierno limitado y de la tradición constitucionalista. El constitucionalismo es, esencialmente, la idea del gobierno limitado.

Hay otra característica más que ya hemos enunciado y que conlleva la idea de que es necesario limitar al gobierno. Si todos somos iguales, en cuanto seres humanos, si todos estamos movidos por pasiones, el gobernante también lo está, y por lo tanto, el gobernante debe estar limitado por algo, de lo contrario se convierte en un tirano. **Por lo tanto, otra de las características esenciales del liberalismo es que existe una desconfianza**

permanente hacia el gobernante y un afán por limitar la esfera de acción del gobierno. Surge entonces la idea de los derechos que el soberano no puede mancillar. Hay límites a la acción del gobierno que están dados por derechos que son anteriores al gobernante. El hombre, al aceptar un contrato social, renuncia a algunas de sus capacidades, pero no a todas. Renuncia a la capacidad que tiene de buscar la justicia por sus propios medios, pero recupera ese derecho cuando no existe una autoridad competente que lo protege. No habiendo una autoridad competente, volvemos al estado de naturaleza y recuperamos nuestro poder natural de hacernos justicia por nuestros propios medios.

Cuando se quiebra el orden político hay una regresión hacia el estado de naturaleza. El hombre recupera los poderes que ha delegado en manos del Estado.

VIII. Progreso y Perfectibilidad. Revolución Inglesa y Francesa

Las revoluciones que se hicieron en el mundo anglosajón, es decir, la revolución de 1688 en Inglaterra y la revolución norteamericana, fueron reformistas, tuvieron objetivos políticos, pero no fueron revoluciones sociales. La revolución francesa, en cambio, aspiró a mucho más y, tal vez por eso, consiguió mucho menos. El escritor norteamericano, Martin Diamond, escribió un artículo llamado **The Revolution of Sober Expectations**. En él sostiene que las metas de las revoluciones anglosajonas eran reformas de las estructuras políticas existentes. No fueron revoluciones contra la tradición, ni la religión, ni tuvieron ingredientes románticos.

La revolución francesa, por el contrario, fue una revolución total, un quiebre con la tradición, con el pasado, una abolición de todo lo existente y un nuevo comenzar desde cero. Ello explica la reacción de algunos pensadores de la época. Edmund Burke por ejemplo, conocido como el primer exponente del pensamiento conservador moderno, es famoso por un libro que se llama **Reflexiones en Torno a la Revolución Francesa**. Su obra tiene la forma de una carta, y en ella hace una serie de reflexiones que caracterizan lo que se puede llamar el pensamiento conservador.

Es un ataque a las posiciones racionalistas y constructivistas y una valorización de la experiencia, del pasado. Muestra un escepticismo muy grande con respecto a las posibilidades de la revolución francesa.

Una idea que diferencia a ambas revoluciones es la siguiente. En el mundo anglosajón prende el concepto de progreso, el que no implica la idea de que sea inevitable, de que esté históricamente condicionado.

Progreso es el producto del esfuerzo individual. En contraposición a ello, la revolución francesa desarrolla la idea de la

perfectibilidad, que enfatiza un elemento de necesidad histórica y de inevitabilidad. La idea de perfectibilidad encierra siempre la idea de que es posible transformar radicalmente al hombre, de que el hombre es esencialmente bueno, de que ha sido corrompido por las instituciones sociales y políticas que ha desarrollado, pero que si se cambian esas instituciones, el hombre va a desarrollar su "verdadera" naturaleza. La idea de Rousseau cobra vida. Históricamente, Rousseau marca los puntos esenciales que caracterizan al impulso romántico y al impulso socialista. En muchos aspectos Rousseau es un antecesor del pensamiento socialista. Sin embargo, hay algunas obras suyas menos conocidas como, por ejemplo, **La Constitución de Polonia**, donde adopta un punto de vista mucho más pragmático. De manera que, si bien podemos encontrar en Rousseau el origen de algunas de las ideas que conforman la tradición socialista, no se puede decir que él sea un socialista propiamente tal. No obstante, está en él la idea de que la verdadera naturaleza humana está al final de un proceso y de que la historia lleva necesariamente a ese fin. Esta es una concepción teleológica de la historia (**telos**, en griego, significa **fin**).

El progreso, en contraposición, no es inevitable y supone un esfuerzo individual. La visión cristiana del hombre no promete la perfección en esta vida. La idea de perfectibilidad, en cambio, promete la realización personal y colectiva en la historia. Por eso, a mi modo de ver, uno de los problemas que tiene la teología de la liberación y algunas interpretaciones de la doctrina social de la Iglesia es que abandonan la promesa de la perfección en la otra vida y tratan de realizarla en ésta. Con ello, pienso, se insertan dentro de la tradición roussoniana y socialista.

Para la tradición liberal, el gobierno no debe preocuparse de la salvación de las almas. El alma humana es una preocupación de la Iglesia, de la persona misma, pero no es responsabilidad del gobierno. Tampoco es responsabilidad del gobierno la búsqueda de la verdad, ni la realización del individuo. La búsqueda de la verdad y la realización individual, las preocupaciones religiosas y morales son excluidas de manera deliberada. La Constitución norteamericana, por ejemplo, establece en algunos de sus artículos, que el gobierno no deberá dictar leyes sobre libertad de opinión, religión, etc. Hay zonas de acción que están vedadas al gobierno, de acuerdo a esta concepción. Hay limitaciones a la autoridad. La persecución de fines morales es responsabilidad de los individuos o de colectividades menores, de las sociedades intermedias, pero no del gobierno. Toda idea de gobierno que implique la búsqueda colectiva de fines morales no se inserta dentro de la tradición liberal. En ese sentido, la Constitución norteamericana es la primera que es enteramente polí-

tica, y que excluye otros ámbitos. En tal sentido, es genuinamente liberal.

IX. Deseo, Necesidad y Alienación

La tradición socialista piensa que se pueden perseguir fines morales colectivamente. La tradición liberal concibe la naturaleza humana como movida por pasiones, y estas pasiones como llevando a ciertas cosas. Se trata de aspiraciones que aparecen como deseos, más bien que como necesidades. Por su parte la tradición socialista concibe al hombre como falto de algo, como carente de cosas que necesita para su realización. Por lo tanto, la función del gobierno es proveer al hombre de estos elementos para que realice todas sus potencialidades. El hombre solo no puede hacerlo, el gobierno tiene que dárselo. Es muy propio de la tradición socialista el intento de trazar una línea divisoria entre necesidades (básicas) y deseos (prescindibles).

X. Marx

La tradición socialista piensa que el hombre vive en un estado de alienación. En lo económico es explotado; en lo religioso toma una parte de sí y la transforma en dios, y, por lo tanto, desarrolla un dualismo que lo divide. Esta división, que le hace reconocer una parte de sí mismo como lo otro, como lo ajeno, es lo que constituye la alienación para Marx. Hay también una alienación política en el sentido de que lo que se considera el interés público no es sino el interés particular de un sector de la población y, por lo tanto, ahí también se produce un fenómeno alienante. Hay una serie de alienaciones, el hombre vive alienado, vive explotado. Lo que necesita es que se transformen las estructuras sociales de manera que el hombre deje de vivir alienado y pueda desarrollar todas sus potencialidades. Marx conjetura acerca de cómo será la sociedad ideal, una vez que sean superadas las alienaciones. En la Ideología Alemana dice que el hombre en esa sociedad podrá cazar en la mañana, pescar después de almuerzo, arrear el ganado en la tarde y filosofar después de comida, sin tener jamás que transformarse en cazador, pescador, pastor o filósofo.

Smith empieza La Riqueza de las Naciones, enfatizando que la división del trabajo es el elemento que facilita y que hace posible la creación de riqueza. Marx niega eso. Dice que la división del trabajo es el principio de la alienación. Y, por lo tanto, en la sociedad socialista que él visualiza no existe la división del trabajo y el hombre puede desarrollar múltiples habilidades. Marx se aventura pocas veces a definir cómo va a ser la sociedad socialista. Predice, sí, cómo va a terminar el capitalismo, cómo la sociedad capitalista va a ser sobrepasada por

un orden social y económico superior, cosa que tendrá que ser a través de una revolución. Pero Marx también es ambiguo con respecto a cómo va a ser esa revolución. Hace una que otra anticipación con respecto a cómo va a ser la sociedad que surja después de la revolución. Habla de la dictadura del proletariado, pero se discute si con esto en realidad quiere significar un gobierno dictatorial, según la interpretación de Lenin. Para algunos, en la obra misma de Marx, el asunto no está claro. Lenin introdujo en este aspecto una importante modificación en el pensamiento de Marx.

Para Marx el Estado tiene que desaparecer. En la sociedad burguesa, el Estado es un instrumento de explotación controlado por la clase capitalista, es un instrumento que usa una de las clases en su lucha. Si desaparecen las clases sociales, no hay necesidad del Estado; por lo tanto el Estado va a tender a desaparecer en la medida en que desaparezcan las clases sociales. El Estado es el aparato opresor. Gobierno significa el grupo de personas que ostenta, en un momento determinado, el poder dentro de un sistema político. El Estado se refiere más bien al aparato de gobierno que utilizan las distintas clases para gobernar. Marx afirma que la organización social burguesa deshumaniza al hombre. Marx cree que el hombre es un hacedor de cosas, es un **homo faber**. Concibe que lo innato en el hombre es producir y que la productividad en la sociedad socialista va a crecer enormemente, porque el obrero que está explotado en una fábrica, trabajando en una máquina, haciendo siempre lo mismo, no se está realizando. Está alienado, porque el producto de su trabajo no le es totalmente retribuido en la forma de salario, sino sólo en parte. La otra parte se la roba el capitalista y es la plusvalía —la utilidad— que le permite al capitalista acumular capital.

Marx piensa que la sociedad socialista solamente es posible como etapa superior al capitalismo. No puede haber una revolución socialista si no ha habido un desarrollo y agotamiento del sistema capitalista. Por ello, una revolución como la de Mao, en un país completamente subdesarrollado y agrario, es absolutamente antiMarx. Marx habría dicho que Mao no entendía el socialismo científico. El socialismo sólo puede surgir cuando el capitalismo ha florecido, ha producido riqueza y ha generado las contradicciones que producen, necesariamente, la revolución que lleva a la dictadura del proletariado y al término de la historia. Esa es la teleología, que significa que hay un fin y una vez que se llega a ese fin, alcanzamos un estado estático, una suerte de paraíso terrenal. Este concepto de sociedad tiene un elemento cuasi religioso y ataca a la sociedad capitalista en términos morales. Como sostiene Schumpeter, el marxismo es una filosofía, es una religión, es una sociología y una economía, todo en uno. Por ello, los ataques a la economía marxista no

invalidan la creencia del marxista. Creo que en la actualidad nadie defiende seriamente la concepción económica de Marx, pero eso no impide a los marxistas seguir actuando como lo han hecho siempre.

A la muerte de Marx, sus herederos intelectuales son los socialistas alemanes, quienes tratan de aplicar sus ideas, pero comienzan a interpretarlas e introducen modificaciones a su pensamiento. Luego, Lenin entra en pugna con este grupo y se producen divisiones. Lenin hace la revolución en Rusia y crea un pensamiento que, según afirma, es la única interpretación verdadera de Marx. Pero Lenin es un tergiversador de Marx, lo mismo ocurre con Mao y otros. Todos lo interpretan añadiéndole nuevos conceptos o negando principios básicos de la doctrina de Marx. Para Marx, el socialismo es el producto de las contradicciones que genera el capitalismo. Según Marx, la revolución tendría que haberse realizado en Inglaterra o en Alemania o en Francia que eran los países más industrializados del mundo. Para Marx, el actor histórico es el proletariado, es decir, la clase de obreros industriales organizada que ha desarrollado una conciencia de clase, y que es la que lleva adelante la revolución. Toma el poder y transforma a la sociedad para llegar al cuadro que hemos descrito anteriormente.

En Rusia no existía un proletariado industrial organizado como el que piensa Marx, y Lenin crea entonces la unión entre los proletarios y los campesinos. Marx nunca habló de los campesinos. Para Marx, los campesinos constituían la clase más reaccionaria del mundo. Desde el punto de vista filosófico, lo que hace y escribe Lenin, es una seria tergiversación de Marx, porque no está de acuerdo con la visión de la historia de Marx. Mao, después, se basa sólo en campesinos. Desde el punto de vista de Marx esto no tiene sentido y no es marxismo.

El punto clave está en que para Marx la historia es teleológica, es decir, una dirección determinada por un fin. Cuando lleguemos allá se termina la historia. Nosotros no podemos influir en el curso de los acontecimientos. Los acontecimientos se desarrollan de acuerdo a una dinámica propia, de acuerdo a una mecánica que es la dialéctica. Nosotros, tal vez, podamos sólo apresurar los acontecimientos.

XI. Hegel y Marx

Marx era de origen judío y se formó en la cultura alemana. Fue un asiduo lector de Hegel y nunca abandonó la concepción hegeliana de la historia y el método hegeliano que es el método dialéctico.

Vale la pena recalcar algunos de los principios de Hegel, porque encierran una visión del mundo que no es fácil de aceptar, pero que tiene su lógica. Hegel sostiene que lo que es

racional es real. Es una filosofía idealista, lo que significa que las ideas o el espíritu tiene prioridad por sobre la materia. El que lo racional sea real significa que si yo concibo algo, desde un punto de vista lógico como necesario, entonces a la vez es. Lo que es real es racional, es decir, es real porque es racional. ¿Qué es racional? Aquello que sigue las normas del método dialéctico. Según Hegel, en la **Fenomenología del Espíritu**, hay en la historia de la humanidad, un proceso de creación del espíritu. El hombre va desarrollando, a lo largo de la historia, una conciencia de sí y una conciencia del mundo. El hombre va madurando en sus facultades racionales. Con Hegel esta evolución alcanzará la etapa del Espíritu Absoluto. Hegel se ve como el último de esa serie de pensadores como Platón, Aristóteles, Kant y Descartes. El es el resumen de la historia, su expresión más perfecta, y su pensamiento es la realidad. El es la personificación del espíritu de Occidente en su camino histórico de perfección. Hay una concepción de racionalidad creciente a lo largo de un proceso histórico. Hegel concibe ese proceso histórico en términos dialécticos. Esto está desarrollado en otra de sus obras, **La Lógica**, pero que es un tratado de metafísica, porque lo racional es lo real. En esa lógica hay una construcción de la realidad a partir de lo que Hegel considera que son partículas esenciales. El primer capítulo se refiere al ser. Dice que lo más general que podemos decir sobre una cosa es que es. Es algo tan general, que si nosotros llevamos el pensamiento al límite y pensamos el ser, llegamos a un grado tal de generalidad y vacío que terminamos pensando en la nada, sin embargo, ser y nada son contrapuestos y de su contraposición brota el devenir. Este es el modelo básico de la dialéctica. La dialéctica funciona sobre la base de una tesis, de una antítesis y de una síntesis. La historia, según Hegel y Marx, funciona así. En la historia se produce un fenómeno que genera su antítesis y del conflicto de ambas se produce una síntesis. Marx conserva este método y también esta concepción. Marx, en su juventud, estudia en Berlín, donde se convierte en un hegeliano entusiasta. Después se distancia de Hegel y hace una crítica a la filosofía del derecho de Hegel. En la crítica a Hegel y siguiendo el mismo método de Hegel, Marx desarrolla sus propios conceptos políticos básicos. La historia funciona de acuerdo a este método, porque la historia es racional, por lo tanto, es real; y si es racional, entonces es dialéctica. Es dialéctica de la siguiente manera. La historia de la humanidad está constituida por luchas de clases. Los actores no son individuos, sino clases sociales. A diferencia de la tradición liberal, para la cual es el individuo la unidad de análisis y de acción en la historia, para la tradición socialista son las clases sociales; son actores colectivos que personifican fuerzas de la historia. Las clases desarrollan, en lo económico —que es lo que a Marx le interesa—,

posiciones antagónicas de tesis-antítesis y en la revolución se produce una síntesis que es un nuevo modelo económico.

XII. Lo económico para Marx

Marx cree que lo económico es la clave para explicar el devenir del hombre a lo largo de la historia. Llega a esta conclusión tras haber analizado las diversas alienaciones en que vive el hombre en la sociedad contemporánea. Anteriormente mencionaba la alienación religiosa, la política, la social. Al analizar cada una de estas alienaciones, Marx descubre que tienen su fundamento en otra: la alienación económica. Ahí tienen su origen. Una vez que Marx descubre la primacía de lo económico, dedica el resto de su vida al análisis económico, a estudiar la economía del sistema capitalista. Marx escribe en su juventud los famosos **Manuscritos económico-filosóficos de 1848**, y otras obras de corte filosófico político, pero cuando llega a la conclusión de que la primacía está en lo económico termina toda disquisición filosófica. Algunos sostienen que hay dos Marx: el de la juventud, que era un humanista romántico (el Marx de los **Manuscritos**, por ejemplo), y el otro, el verdadero Marx que descubre la primacía de lo económico (el Marx de **El Capital**, por ejemplo). A los marxistas occidentales que tienen cierta sensibilidad moral e intelectual, naturalmente que les interesa rescatar el primer Marx, y dicen que hay una unidad de pensamiento entre el Marx que estudió a Hegel y luego lo abandonó, pero conservando los principios filosóficos hegelianos. La visión que prevalece entre los marxistas de Occidente es la de no separar al Marx filosófico del Marx económico.

Una vez que Marx descubre la primacía de lo económico se dedica a analizar el sistema económico y la historia económica. Consagra el resto de su vida al estudio de la economía. Todo esto culmina con una obra que no alcanzó a publicar en su totalidad, que es **El Capital**. ¿Cuál es la visión que tiene Marx de la historia económica? Que existió una sociedad feudal donde los polos antagónicos estaban dados por la relación amo-siervo; que el sistema económico vigente exacerbó este antagonismo; y que este estado de cosas terminó con la revolución que hizo la burguesía. La burguesía, históricamente, tuvo que luchar contra el orden establecido feudal y crear un nuevo sistema, el sistema capitalista que es superior al anterior. Pero al desarrollarse el capitalismo surge el antagonismo entre el capitalista y el obrero. En la sociedad feudal fue la burguesía la clase revolucionaria. Al establecerse la burguesía es el proletariado el que tiene que llevar adelante la revolución.

Para Marx, proletario es aquel que vende su trabajo y que no es dueño de los bienes de producción y, por tanto, es explotado.

XIII. Contraposiciones entre socialismo y liberalismo

La obra de Marx es un proceso de crítica radical del orden liberal. En lo económico, Smith y Marx toman el trabajo como la unidad de análisis. Para Smith, la remuneración del trabajo está determinada por el mercado y, en esa medida, es justa. En tanto que para Marx, por definición, en las relaciones de trabajo hay explotación. Así es como Marx explica la emergencia del capital. Para que se acumule capital, tiene que haber explotación.

El impacto de Marx en la cultura de la segunda mitad del siglo XIX fue enorme y más fuerte aún en la primera mitad del siglo XX. Estamos viviendo los años en que se producen las primeras reacciones en contra de una progresiva socialización del pensamiento y de la cultura.

La industrialización en Inglaterra produjo un fenómeno que vale la pena analizar. Cuando se empezaron a crear fuentes de trabajo en la ciudad con las primeras industrias, se produjo una emigración del campo a la ciudad. Empezaron a crecer las ciudades y nacieron las poblaciones obreras donde la gente vivía miserablemente. Los intelectuales empezaron a indignarse moralmente por esta situación y empezaron a relatarla. Tenemos en la literatura descripciones terribles del trabajo de los niños en las fábricas. Uno de los argumentos que se esgrime para atacar esta descripción es que la gente no fue obligada a emigrar desde el campo a la ciudad, sino que lo hizo voluntariamente y, por lo tanto, votó con los pies; se fue a la ciudad y prefirió eso a seguir viviendo en el campo, de lo cual podemos inferir que la vida en el campo debe haber sido muchísimo peor. Probablemente, la miseria en el campo, si bien era peor, estaba dispersa; en la ciudad, en cambio, se concentró y entonces se hizo más patente. A esto se debe, en gran medida, esa leyenda negra de la revolución industrial.

Otro punto importante de contraposición es que, de acuerdo a la tradición liberal, hay una armonía de intereses de tal modo que cuando hacemos un intercambio comercial libre, ambos ganamos. Esto implica una visión armónica de la sociedad, donde todos persiguen su interés personal, pero indirectamente contribuyen al bien general. La riqueza de las naciones es el producto de la riqueza individual. No así para Marx, quien estima que no hay armonía de intereses, sino que hay conflicto de clases. Este inevitable conflicto de clases es el motor de la historia y cesará sólo después del advenimiento de la dictadura del proletariado.

De acuerdo a la tradición liberal, el hombre está guiado por pasiones, que lo llevan a la satisfacción de deseos y esto es lo que determina nuestro comportamiento. Para Marx sólo exis-

ten necesidades. El interés personal es egoísmo. Por lo tanto, Marx hace una crítica moral a su concepción del hombre liberal.

Ambas tradiciones tienen diversas definiciones de libertad. Como lo ha enfatizado Hayek, la definición de libertad en la tradición liberal es una definición negativa, vale decir, es ausencia de coerción. En tanto que en la tradición socialista, desde Rousseau en adelante, hay una definición positiva de la libertad. Se trata de poder hacer cosas, de poder realizarse... Y para poder hacer esto necesitamos de condiciones determinadas, de manera que nuestra libertad no la podemos realizar individualmente, sino que necesitamos condiciones sociales determinadas. Marx no define al hombre como individuo, sino como un ser de especie. Es la especie humana la que, a lo largo de la historia, viene emergiendo y evolucionando hasta alcanzar la verdadera humanidad.

En la tradición liberal, la acción colectiva es el producto de un acuerdo, y este acuerdo está motivado en cada uno de nosotros por el interés personal. Para Marx esto es una falacia, porque el interés colectivo está dado por la visión teleológica de la historia. Nuestras acciones tienen sentido solamente si las vemos insertas dentro de un determinismo histórico. Por lo tanto, el bien público no lo determinamos nosotros, sino que está determinado por Marx.

La tradición liberal sostiene que el progreso y la acción del hombre están fundados en la competencia. Hay una lucha regulada por normas donde hay ganadores y perdedores. Para la tradición socialista no debe haber perdedores. Un esquema social que tiene perdedores es moralmente condenable, porque nosotros tenemos que realizar las potencialidades de la especie y si algunos quedan atrás, no estamos cumpliendo con nuestro cometido. El capitalismo es creatividad destructiva. El progreso está concebido como una superación constante de técnicas de producción en un proceso de competencia. Marx, en cambio, cree que la lucha de clases es inevitable hasta el establecimiento de la dictadura del proletariado. Con posterioridad a ella no habrá perdedores, no habrá explotados.

Simplificar fenómenos sociales complejos, así como también las teorías que los interpretan, es una empresa peligrosa, porque las simplificaciones se aproximan más a la caricatura que al retrato. Mi propósito ha sido más bien el de proponer un marco para estimular la discusión y el estudio de estas materias. La mayoría de las generalizaciones que he propuesto requieren de ulterior cualificación.