

Felipe Schwember, "¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia", *Estudios Públicos* 147 (2017).

COMENTARIO

## AGE OF LIBERALS\*

**Pablo Ortúzar Madrid**

Instituto de Estudios de la Sociedad

**RESUMEN:** En este comentario, su autor sostiene que el liberalismo, más que una descripción de la realidad, es un programa político y, como tal, recurre a argumentos elaborados para explicar la necesidad de ciertas libertades e instituciones, pero falla en dar cuenta de aspectos de la sociedad que escapan a su limitado esquema.

**PALABRAS CLAVE:** liberalismo, antropología, sociedad, Estado subsidiario.

### AGE OF LIBERALS

**ABSTRACT:** *The author of this commentary argues that liberalism is less a description of reality than a political programme. As such, it uses very elaborate arguments to explain the need for certain freedoms and institutions, but fails to capture aspects of society that fall outside its limited purview.*

**KEYWORDS:** *liberalism, anthropology, society, subsidiary State.*

---

PABLO ORTÚZAR MADRID. Antropólogo de la Universidad de Chile. Magíster en sociología por la misma casa de estudios. Director de investigación del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES). Email: [portuzar@ieschile.cl](mailto:portuzar@ieschile.cl).

\* Versión revisada del comentario realizado en el simposio "¿Es la desigualdad un problema político?", llevado a cabo el martes 6 de septiembre de 2016 en el CEP.

Cuando yo era niño, uno de los juegos de computador más populares era el *Age of Empires*. En él, uno estaba a cargo de desarrollar una civilización desde la caza y recolección hasta el imperio, para enfrentarla a otras, y debía tomar una serie de decisiones estratégicas para lograr un equilibrio entre los desarrollos urbano, social, político, económico, religioso y militar. Si uno lograba generar un “modelo de desarrollo” exitoso y tomaba buenas decisiones militares, podría dominar el juego y derrotar a los oponentes. La contienda terminaba cuando sólo quedaba un jugador.

Si los adultos hubieran podido escuchar nuestras conversaciones sobre estrategia, que abarcaban a veces buena parte de las clases y los recreos, probablemente habrían experimentado una profunda extrañeza, pues habrían tenido la impresión de que hablábamos sobre fenómenos humanos e históricos que les resultaban familiares (el desarrollo de las civilizaciones), pero desde una perspectiva totalmente ajena a las posibilidades humanas (la del planificador total), y apelando a reglas y límites que tampoco existían en el mundo real. Y es muy probable también que si alguno de esos adultos hubiera instalado el juego en su computador no sólo hubiese captado al poco tiempo aquello de lo que hablábamos, sino que también habría terminado por disfrutar esas conversaciones e incluso querido participar de ellas.

Cuento esta anécdota no porque haya olvidado lo que iba a decir y esté tratando de ganar algo de tiempo, sino porque cuando leo debates en el contexto de las teorías liberales tiendo a experimentar una extrañeza y una fascinación similar a la que los adultos de mi historia podrían haber experimentado con *Age of Empires* (y, por favor, no piensen que pretendo decir que mi posición es “adulta” y la que examino, “infantil”, ya que el asunto no tiene nada que ver con eso, como ya veremos). Cuando leo a Rawls, a Nozick o al profesor Schwember, tengo la impresión de que hablan sobre algo que me es familiar: la sociedad humana, los vínculos sociales, las obligaciones, el poder o la violencia. Sin embargo, la perspectiva que adoptan para abordar estos fenómenos y los límites y reglas que sus argumentos asumen me parecen sumamente ajenos y extraños, al mismo tiempo que inteligentes e interesantes.

¿De dónde viene esta extrañeza? ¿Qué es tan raro en el diseño del juego liberal? Hay dos elementos en él que resultan difícilmen-

te defendibles como descriptores de la realidad, y que se encuentran muy vinculados: el contractualismo, por un lado, y el llamado “homo economicus”, por otro. El contractualismo presenta el hecho social como producto de un contrato mediante el cual los individuos retienen ciertos “derechos naturales” o libertades que resultan indisponibles por el colectivo social emergente. Esto supone, a su vez, que la validez de una norma depende del consentimiento de quien se vea obligado por ella. La antropología del “homo economicus”, por otro lado, presenta al ser humano como un maximizador de utilidades guiado en su acción principalmente por sus intereses. La suma de estos elementos termina describiendo la sociedad humana como una organización nacida de un contrato pactado de acuerdo a los intereses de las partes.

Tanto el contractualismo como la reducción de la motivación humana a los intereses racionales resultan propuestas absolutamente ficticias desde el punto de vista de la antropología social, así como desde la mirada de la mayoría de las ciencias humanas o sociales. La razón es simple: el ser humano es un animal que despliega su potencial mediante la mimesis conductual (imitando a otros seres humanos) y el desarrollo de su capacidad simbólica. Luego, los únicos individuos presociales serían los contados casos de “niños salvajes” criados por otros mamíferos. Y esos animales humanos no viven vidas humanas, sino animales, pues imitan la conducta de los animales que los acogen. Esto significa que las vidas propiamente humanas son siempre un fenómeno social, lo cual no significa que nuestra propia identidad —o nuestra subjetividad— sea una ilusión, sino que ella se construye necesariamente en relación con otros.

En cuanto al “homo economicus”, esta idea resulta insostenible porque cercena la motivación humana para reducirla a criterios de utilidad fijados arbitrariamente por quien pretende describir esa conducta. Cuando este reduccionismo intenta ser eludido definiendo la utilidad como aquello a lo que la persona atribuye utilidad (y así se dicen cosas como que la Madre Teresa maximizaba la salvación, al igual que Saddam Hussein el poder), esta teoría del comportamiento se vuelve trivial e irrelevante.

Ahora bien, dicho esto, es importante aclarar algo: la mayoría de los liberales, incluyendo al profesor Schwember, tiene perfecta conciencia de que estos modelos no describen la realidad. Luego, no vale como

“refutación” del liberalismo señalarlo. Los únicos liberales que creen (o simulan creer) que describen la realidad desde estos modelos son personas que lo hacen por ingenuidad, fanatismo ideológico o interés político. Así, las ciencias sociales pueden ahorrarse el desprecio a las teorías liberales y a la economía política clásica a partir de esta fácil jugada. Lo que resulta interesante pensar es otra cosa: ¿por qué describen la realidad a partir de tales ficciones?

La respuesta es que el liberalismo no es tanto una teoría social como un programa político. Y lo que las teorías liberales discuten son, por ello, asuntos más bien programáticos. El mundo es descrito como si los individuos fueran anteriores a la sociedad para poder defender la libertad individual frente a los abusos del colectivo. Y la motivación es descrita como interés, pues lo que el liberalismo busca, tal como lo explica notablemente Albert Hirschman en su famoso libro<sup>1</sup>, es apaciguar las pasiones incentivando los intereses. Así, la imagen del mundo propuesta por los liberales no corresponde a una descripción de la realidad, sino a un horizonte político: se busca crear un mundo donde la libertad individual se encuentre segura, y donde las personas interactúen libremente guiados por sus intereses, y no por las peligrosas pasiones.

Cómo es que surgió este programa político es un asunto muy interesante de discutir, aunque no sea éste el momento indicado. Si le hacemos caso a las tesis de Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela expresada en el libro *Politización y monetarización en América Latina*,<sup>2</sup> tendría que ver con la percepción de ruptura del vínculo social presencial (pre-reflexivo, tradicional o como se prefiera llamarlo), producto de las guerras de religión europeas, en un primer momento, y la proletarianización industrial, en otro. Dado que ese vínculo aparecía como roto en la presencia, debía ser reconstruido en el plano reflexivo, mediante instituciones. Luego, la pregunta por el diseño institucional adecuado para la reconstrucción del vínculo social, para esta reinvenición de la sociedad sobre bases contractuales, se convierte en el gran objeto de discusión. Y la idea de reconstruir este mundo sobre la base de los intereses y no de las pasiones tiene que ver con el hecho de que los intereses siempre son negociables, y conducen a la gente por el aparentemente inocuo camino

---

<sup>1</sup> *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977).

<sup>2</sup> Santiago: IES, 2012.

de la acumulación, mientras que las pasiones, debido a su carácter no transaccional, y tal como parece señalar la experiencia, son campo fértil para la guerra, la violencia y el asesinato.

Siendo esto así, el debate liberal suele girar en torno al diseño ideal del contrato social y al problema de la voluntad de las partes en relación con el consentimiento. Esto es cierto incluso en el caso de Marx, quien buscaba erradicar las desigualdades materiales que hacían que las personas no pudieran concurrir con igual libertad a la esfera del intercambio, y que él consideró que se generaban en la esfera de la producción. Los problemas emergen, por supuesto, cuando los diseños para construir y asegurar la “igual libertad” implican instrumentos de alto riesgo y fases transicionales en que el poder es concentrado y las libertades suprimidas en tal grado que se vuelve improbable que el proyecto llegue a su destino original. Esto fue advertido en su momento no sólo por los ricos y poderosos que buscaban mantener sus posiciones privilegiadas, sino también por anarquistas como Rudolph Rocker, quien acusaba a los revolucionarios franceses y a los marxistas de tomar sus armas prestadas del arsenal del absolutismo, refiriéndose a la utilización del Estado para tratar de implantar a la fuerza en la realidad los diseños abstractos creados dentro del esquema del gran juego liberal.

En la exposición del profesor Schwember que he venido a comentar, y créanme que eso es lo que he estado haciendo todo este tiempo aunque no lo parezca, nos encontramos con una impecable refutación de ciertas posturas igualitaristas que hoy son aceptadas de manera acrítica por amplios sectores de la academia y de la opinión pública. Esta refutación es realizada dentro del gran juego liberal, con pleno respeto a sus reglas. Ya escuchamos lo persuasivo que resulta el argumento respecto a lo injusto que es moralizar la distribución de dotes naturales entre las personas y los riesgos para la libertad que implica tratar de corregir su distribución. Y lo mismo podemos decir del absurdo que supone tratar los bienes que resultan de la cooperación y la interacción social como si se tratara de bienes colectivos, simulando que la contribución de cada cual a su producción es indiscernible. No tengo nada que decir respecto a esos dos primeros elegantes y precisos movimientos.

En cambio, cuando el profesor Schwember, una vez que ha despedido a Rawls, salta hacia el plano de la realidad, parecen quedar unos cuantos cabos sueltos. Este salto tiene un preámbulo teórico. Primero se

arguye, dentro del universo liberal, que un intercambio es justo siempre que sea voluntario. Luego, no existe un “justiprecio” ni para los bienes ni para el trabajo: el precio justo es el acordado voluntariamente. En consecuencia, el lucro, la ganancia obtenida a partir de acuerdos voluntarios, es perfectamente justo y razonable. Negar esto es negar la libertad humana y desconocer, desde el poder, la capacidad de pactar de las personas, tratándolas como incapaces.

Quienes quieren tratar a las personas como incapaces, asumiendo una visión paternalista y aristocrática, piensan que la gente no sabe lo que quiere o lo que le conviene. O bien, piensan que en tanto agentes de mercado son incapaces de remontarse a la perspectiva del bien común, pero que sí lo son en el contexto ciudadano de una asamblea. Así, en el mercado nos trataríamos simplemente como medios, mientras que en el contexto ciudadano nos trataríamos como fines. Tal alegato moral radical contra el mercado es reconocible, por ejemplo, en el trabajo del profesor Fernando Atria, pero tiene fuertes reminiscencias de la condena medieval a la usura (cuando, tal como explica Bartolomé Clavero en su excelente libro *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*,<sup>3</sup> la iglesia católica condenaba incluso el deseo de obtener una ganancia por reciprocidad a un acto gratuito bajo la acusación de “usura mental”). En el caso de Atria, eso sí, él alega que no moraliza el mercado, pues permite su subsistencia para la producción e intercambio de todo aquello que no es importante para la “igual libertad” de las personas. El problema, claro, es llegar a determinar seriamente qué es aquello. Por lo demás, tolerar las relaciones de mercado en torno a lo que es irrelevante para la libertad no parece dejar de sostenerse sobre una condena moral del mercado.

Schwember fustiga entonces estas visiones señalando que acordar libremente con alguien un trato y cumplirlo es un acto de reconocimiento de la dignidad y la libertad del otro. Luego, lucrar no es meramente usar a alguien, sino usarlo de una forma que reconoce, al mismo tiempo, que el otro es un fin en sí mismo. Así, bajo condiciones ideales de mercado, nadie podría alegar abuso alguno.

El problema, ahora sí, comienza cuando salimos de las condiciones ideales. Y el profesor Schwember lo hace con aparente decisión, pero

---

<sup>3</sup> Milán: Giuffrè, 1991.

no con mucho éxito. Parte por admitir que la voluntariedad no es plena en muchos casos, sino que tiene grados, y que mientras menos perfecta es, menos justo es el acuerdo. Y de ello concluye que los que padecen necesidad tienen derecho a los bienes suficientes que les permitan aliviar esa necesidad, y que esa tarea debe quedar en manos de la sociedad, a través del Estado. El Estado, afirma, debe crear las condiciones que garanticen que los individuos puedan contratar con “voluntad perfecta”, prologándose dicha extensión sólo hasta el punto en que los individuos puedan valerse por sí mismos, y por el tiempo en que dicha intervención concebida como transitoria sea necesaria. Tal Estado, que Schwember llama “subsidiario”, no podría, entonces, reclamar para sí la realización de actividades que excedan el alivio de la necesidad. Y sería el único que legítimamente podría imponerse a los individuos. La desigualdad económica, una vez puestos los individuos en posición de pactar libremente, deviene, además, irrelevante.

En el cierre, el autor defiende su visión del Estado “subsidiario y no paternalista”, alegando que es el único que respeta la libertad de los individuos “para determinar soberanamente el modo de vida que quieran llevar mientras con ello permitan a los demás hacer lo mismo”, y criticando el hecho de que ningún partido político defienda esta visión en Chile, ya que la izquierda sería liberal en lo moral, pero conservadora en lo económico, y la derecha lo contrario. O se defiende el derecho de los individuos a celebrar los acuerdos que quieran en todos los ámbitos de la vida, o no se lo defiende en ninguno.

Sin embargo, tal como en el capítulo de *Pinky y Cerebro* en que ellos construyen un mundo igual al real, pero de papel maché, y luego convencen a todos los habitantes del planeta para que se trasladen a esa reproducción, el profesor Schwember nos convenció de que estábamos saliendo del mundo abstracto del gran juego liberal para internarnos en la realidad social, pero era un truco: nos llevó a un mundo paralelo idéntico al gran juego liberal. Y es que la realidad en que nos sumergimos luego de que el autor anunciara que iba a matizar su argumento —ya que “en la realidad no siempre decidimos con voluntad perfecta”— resulta tan poco real como el esquema anterior. Y no protege mejor la libertad individual.

Schwember las emprende noblemente contra la pretensión de algunos liberales-libertarios de hacerse los locos frente al problema de

la desigualdad radical de condiciones, que pone a algunas personas en una posición de negociación muy desfavorable. Igualmente se enfrenta con aquellos que, bajo los supuestos del “homo economicus”, tratan de suplantar el consentimiento real por uno hipotético. Ambos golpes están relacionados: lo que el profesor busca afirmar es que si no hay consentimiento libre, éste no puede ser supuesto. Luego, no pueden ser simplemente pasadas por alto las condiciones de ese consentimiento. Y un verdadero liberal, alguien que pusiera la libertad individual como horizonte político, no debería pasar por alto esa advertencia.

Sin embargo, el esquema de realidad que usa el autor, como ya dijimos, es demasiado limitado. En él parece haber individuos capaces y Estado. Y nada más. Eso es lo que vuelve tan simple la solución propuesta, que podría resumirse en un “tanto mercado como sea posible, tanto Estado como sea necesario”. Y también vuelve equivoco el uso del concepto de “subsidiariedad”.

Ya explicamos que los seres humanos se realizan como tales sólo en contextos sociales. Esto significa que llegamos a ser humanos participando en organizaciones humanas determinadas, muchas de las cuales no elegimos (como la familia o la nación) y de las cuales depende el despliegue de nuestras capacidades y, por supuesto, de nuestras libertades. La habilitación humana para llevar una vida individual libre en sociedad y la reproducción de las condiciones de posibilidad de esa habilitación se sostienen en una serie de organizaciones que el Estado no puede crear ni reemplazar, sino simplemente proteger e incentivar. A esto apunta el concepto de subsidiariedad. Los individuos capaces y el Estado, por supuesto, son muy importantes para el orden social, pero están lejos de agotarlo: hay niños, hay personas incapaces, hay familias y hay organizaciones civiles de todo tipo que no operan ni bajo la lógica del mercado ni bajo la lógica del Estado. Desconocer esta realidad en nombre de la autonomía individual radical o de la omnipotencia del Estado es un error teórico con enormes consecuencias políticas.

Una sociedad donde sólo hay Estado e individuos capaces que dependen del Estado para ser puestos en condiciones óptimas de consentimiento contractual, de modo de poder “hacer lo que quieran en todos los ámbitos”, es una especie de fantasía civilista que puede tener nefastas consecuencias para las libertades humanas. Y que, a pesar de lo que pudiera pensar el autor, no se aleja mucho de un “Estado de bienes-



tar”. Esto porque un Estado encargado de liberar al individuo de todas las cargas que le impiden hacer “lo que realmente quiere en todos los ámbitos de la vida” es un Estado que no deja de operar como un padre, sólo que lo hace como un padre irresponsable, que no se preocupa de educar a sus hijos para la libertad, sino sólo de darles una buena mesada. El efecto de esta lógica, cuando se aplica a la política social, es la atomización, el individualismo y la irresponsabilidad. Y su resultado es que el Estado debe sistemáticamente asumir más y más funciones en aras de apoyar a individuos cada vez menos responsables. Y esos individuos, dependientes, egoístas y atomizados, no son capaces de ofrecer resistencia eventual alguna a los abusos del aparato burocrático. A esto se refería Tocqueville cuando temía por el devenir de Estados Unidos, y a esto se refiere la genial película distópica *Wall-E*, en la que un robot dedicado a recoger basura termina teniendo una vida interior y una libertad mucho más rica que los seres humanos reducidos a una especie de ganado retozante.

Creo que nadie puede, entonces, defender las libertades humanas sin ser un conservador en lo que toca a la defensa de las instituciones que las hacen posibles y que las sostienen. Y ese liberalismo, con el que me identifico, básicamente plantea que sin una sociedad robusta, sin un tejido social denso, no hay libertad posible. Pero una sociedad robusta está construida sobre obligaciones y deberes muchas veces no consentidos. No está constituida para la libertad y la autonomía radical de cada individuo, sino para el florecimiento de las libertades humanas en un contexto humano que es, por lo tanto, social. Y esto es lo mismo que decir que no es posible una sociedad humana sin una idea de la vida buena e instituciones determinadas que la hagan posible.

Muchos liberales, en el fondo, saben esto, pero no les gusta admitirlo. Y no les gusta porque se supone que su visión política está diseñada para evitar la guerra a muerte entre distintas visiones de lo que es una vida buena. Y aunque han estado dispuestos a grandes guerras y enfrentamientos para defender que una vida buena es aquella en la que pueden convivir distintas visiones de la vida buena, en tanto estén de acuerdo con ciertos principios básicos que hacen posible esa convivencia, siguen sin querer mirarse en el espejo de la política. Y es eso lo que, a ratos, los confunde, como cuando pretenden aplicar sin más las mismas reglas de tolerancia y pluralismo surgidas en Europa —para

evitar que católicos, protestantes y judíos se aniquilaran— a miembros de pueblos que no forman parte de esa historia ni de las formas sociales surgidas a partir de ella. También es esa confusión la que los lleva a creer que una sociedad en la que el individuo es abandonado a su autonomía radical no terminará por descomponerse de manera violenta, en la medida en que las pasiones que el proyecto liberal trató de encerrar en una especie de caja de Pandora se vean liberadas, sin freno alguno, nuevamente.

A veces, cuando niño, era capaz de pasar largas horas en el computador jugando *Age of Empires*. En esos casos, comenzaba a sentir felicidad o rabia por cosas que pasaban en una realidad que no era real. Y muchas veces, sabiamente, mis padres me ordenaban abandonar el computador y salir a jugar afuera, a la calle. Y las habilidades necesarias para jugar en la calle con otros niños eran, por supuesto, muy distintas a las necesarias para jugar en el computador. Muy distintas, y muy necesarias también. Los liberales, creo yo, se encuentran en una situación parecida: les haría bien un poco de barro en los zapatos, algo de lluvia en el pelo y aprender a jugar otros juegos, con otras reglas, con otros jugadores. No porque su juego sea malo o aburrido, sino porque, quizás, es demasiado entretenido. *EP*