

Pablo Ortúzar Madrid, "Age of Liberals", *Estudios Públicos* 147 (2017).

RÉPLICA

## LA FILOSOFÍA COMO *TROLEO*\*

**Felipe Schwember**

Universidad Adolfo Ibáñez

**RESUMEN:** En esta réplica al comentario de Pablo Ortúzar, Felipe Schwember explica la pertinencia en filosofía de la apelación a narraciones hipotéticas o a experimentos mentales. Arguye, además, que en filosofía práctica dichas herramientas sirven para ilustrar problemas o principios normativos. Indica, por último, las razones por las cuales el comentario replicado no resulta en absoluto atinente a su trabajo anterior, ya que le atribuye posiciones y tesis que en ningún momento ha defendido.

**PALABRAS CLAVE:** experimentos mentales, liberalismo, conservadurismo, contractualismo, Kant, Nozick.

### PHILOSOPHY AS BULLYING

**ABSTRACT:** *In this reply to Pablo Ortúzar commentary, Felipe Schwember elucidates why it is pertinent to use hypothetical histories or thought experiments in philosophy. He also explains that, in practical philosophy, such tools serve to illustrate normative problems or principles. He points out the reasons for which the remark*

---

FELIPE SCHWEMBER. Licenciado en derecho y en filosofía por la Universidad Católica de Chile. Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra. Profesor del Centro de Investigación en Teoría Social y Política de la Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez. Email: felipe.schwember@uai.cl.

\* Ésta es una respuesta al comentario "Age of Liberals", de Pablo Ortúzar Madrid, publicado en el número 147 de *Estudios Públicos* y realizado a partir de la conferencia "¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia", de Felipe Schwember, publicada también en el mismo número.

*he replicates here is in no way, shape or form a correct reflection of his previous work given that its attributes standpoints and theories to him that he has never defended or put forward.*

KEYWORDS: *thought experiments, liberalism, conservatism, contractarianism, Kant, Nozick.*

Cuando recién comenzaba a hacer clases de filosofía, hace ya varios años, tuve en una ocasión que explicarle a un alumno el sentido de una ficción metódica que Descartes utiliza en sus célebres *Meditaciones metafísicas*. En ellas, el filósofo francés afirma que ha decidido dar por falso todo aquello que le merezca alguna duda, por insignificante que sea. Al hilo de esa decisión, supone que todo aquello que ha percibido por la experiencia (imágenes, colores, figuras e incluso las sensaciones) son producto de un *genio maligno* que no persigue otra finalidad que la de engañarlo. El alumno, un pragmático estudiante de derecho, se quejaba amargamente, no ya del razonamiento mismo, sino de la utilidad, del sinsentido de tener que detenerse en un ejercicio tan evidentemente absurdo como el de Descartes: era obvio que el mundo existía y, aunque no lo dijera, era obvio también que por su parte consideraba inútil, inoficioso y una completa pérdida de tiempo la filosofía de Descartes y, tal vez, la filosofía en su conjunto. El hecho de que yo le explicara que el genio maligno fuera una ficción metódica, que Descartes no dudaba realmente de la existencia del mundo exterior y que, en fin, dicha ficción tuviera por finalidad allanar el camino para la instauración de la certeza como criterio de la racionalidad y, con ello, de la ciencia como paradigma del conocimiento, sirvió de poco. El alumno se encogía de hombros, en absoluto convencido por toda la explicación. Su sentido del humor no le impidió, eso sí, bromear cuando, en una ocasión, y como consuelo, me dijo, enseñándome una prueba con nota roja de otra asignatura: “Mire profe, una mala jugada del genio maligno”.

Salvo porque en un caso se trata de un alumno de primer año, los comentarios de Pablo Ortúzar a mi conferencia titulada “¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia” me recuerdan esta anécdota. Como el estudiante que se quejaba de la falta de realismo y sentido práctico de Descartes, Ortúzar me reprocha, entre otras cosas, el hacer suposiciones inconducentes, ahistóricas o, incluso peor, antihistóricas. Me reprocha, en suma, embarcarme en un ejercicio estéril.

Este reproche, sin embargo, me deja en la penosa situación de tener que recordarle que, en gran parte, la filosofía consiste en ese tipo de ejercicios que él considera quiméricos. Para ilustrar el punto, baste mencionar rápidamente algunos de ellos: la paradoja del barco de Teseo, la paradoja del infinito de Zenón de Elea, la historia del anillo de Giges de Platón, las narraciones utópicas, las teorías contractualistas, el experimento de la Tierra gemela de Hilary Putnam o el dilema del tranvía de Philippa Foot. Por último, y como para no herir demasiado su eventual sentido práctico, podría ser oportuno recordarle a Ortúzar que la ciencia tampoco se salva del despropósito de recurrir a los experimentos mentales: la paradoja de los gemelos de Einstein y el gato de Schrödinger son ejemplos de ello.

No es necesario entrar aquí a discutir cada uno de estos ejercicios, ni mucho menos. Por la naturaleza y el tono de sus críticas, pareciera que cada razonamiento que parta con un “imaginemos que...” suscitará las invectivas de Ortúzar. Quizás sería excesivo suponer que, por ejemplo, si leyera el pasaje del segundo libro de *República* en el que Glaucón propone a Sócrates imaginar que existe un anillo que vuelve invisible a su portador, Pablo Ortúzar estallaría en cólera y se negaría a preguntarse lo que Platón quiere que el lector se pregunte; a saber, si el poseedor de un anillo como ése estaría o no verdaderamente obligado por las leyes y convenciones sociales. O quizás no, y haría el ejercicio de buena gana.

Como fuere, lo claro es que, ante ejercicios de ese tipo, no tiene sentido responder cosas del tipo “ese anillo de invisibilidad no existe” o “eso nunca va a pasar”, pues ni Platón (ni nadie cuerdo) cree que ese anillo realmente exista ni su intención al formular la hipótesis es que se discuta si acaso existe o no. Con el experimento mental del anillo de Giges, lo que Platón pretende es que nos hagamos ciertas preguntas, tanto acerca de la motivación de las personas a la hora de cumplir las convenciones, como de las fuentes de la obligatoriedad y rectitud de las mismas. Dicho de otro modo, el experimento mental del anillo de Giges plantea ciertos problemas normativos, no problemas fácticos o empíricos.

Y como ese experimento, las teorías contractualistas proceden sobre la base de ciertos supuestos e hipótesis normativas; por ejemplo, que todos los hombres son originalmente libres e iguales y que las diferencias son sobrevinientes y deben, por tanto, ser justificadas. Por

eso, cuando John Rawls invita al lector imaginar que ciertos agentes deliberan acerca de los principios de un orden social detrás de un velo de la ignorancia, no lo hace porque tenga una imaginación febril y desbocada que lo lleve a creerse una fantasmagoría. Lo hace porque ese expediente, el del velo de la ignorancia —es decir, la ficción metódica según la cual los agentes desconocen su propia posición social, pertenencia étnica, concepción del bien, etcétera—, asegura la imparcialidad de aquellos que deliberan. Asegura, dicho de otro modo, que los agentes (en este caso, usted o yo) no decidan de acuerdo a un interés parcial o arbitrario.

Las teorías contractualistas plantean, por consiguiente, problemas normativos, no problemas fácticos o empíricos. En su comentario a mi conferencia, empero, Pablo Ortúzar se refiere a las mismas como si éstas abordaran cuestiones empíricas, o como si fueran relatos históricos o sociológicos. Sin embargo, y pese a su vehemencia, tales teorías no son “descriptores de la realidad”. Si así fuera, habrían caído en la obsolescencia hace ya mucho tiempo. El que eso no sea así y, por el contrario, se las siga estudiando intensamente, debe ser, a buen seguro, un misterio insondable para gente como Pablo Ortúzar, que es incapaz de separar los aspectos descriptivos de la teoría, la narrativa con que ésta es presentada, del problema normativo de fondo al que con ella se apunta. Por esta razón, le parece que formular una teoría contractualista, o razonar acerca de ella, es lo mismo que jugar *Age of Empires*. Del mismo modo, y aplicando su razonamiento, deberíamos considerar a Hobbes, Locke y Rousseau como campeones *avant la lettre* del *Age of Empires* y, seguramente, a Tomás Moro, Francis Bacon o Tomasso Campanella, que “juegan” a las utopías, como campeones *avant la lettre* del *Civilization* (o cualquier otro juego de computador que sea de su agrado). Todo esto revela, claro está, que la vehemencia desprovista de perspicacia es una desventaja intelectual y que puede conducir al bochorno.

Sin embargo, tampoco quiero ser injusto con Ortúzar. En su comentario existen, mezclados con las objeciones históricas, argumentos de fondo y, digamos así, normativos en contra del contractualismo. Concretamente, impugna el individualismo y el carácter instrumental de la razón que promueve el contractualismo y que se encarna en la figura del *homo oeconomicus*. Y todo eso está muy bien, salvo por el hecho,

primero, de que yo nunca apelé en mi conferencia al contractualismo para justificar nada y, segundo, porque —ya más allá del contenido de mi propia conferencia— el contractualismo tampoco es eso que describe en su comentario Pablo Ortúzar.

Partamos por este último punto. Pareciera que Ortúzar cree que no hay más argumentos a favor del liberalismo que aquellos que podría proporcionar un contractualismo individualista e inspirado en una concepción instrumental de la razón, esto es, una concepción según la cual los individuos buscan maximizar desesperadamente su propio interés. Sin embargo, no existe una sola y única teoría contractualista, del mismo modo que no existe un solo camino al liberalismo. Existen múltiples teorías contractualistas, de la más diversa índole, que compiten además entre sí. Algunas de ellas efectivamente son individualistas y descansan en una concepción puramente instrumental de la razón, pero otras no lo hacen.<sup>1</sup> Otro tanto puede decirse del liberalismo, bajo el que se agrupa una serie de teorías que comparten un “aire de familia”, algunas de las cuales están inspiradas o vinculadas de modo más o menos estrecho con el contractualismo, mientras que otras —la mayoría, seguramente— no lo están. En suma, el retrato que Ortúzar ofrece del contractualismo y del liberalismo revela una composición de lugar que resulta asombrosa por su simpleza, falta de verosimilitud e inexactitud intelectual: nivela y trata como un conjunto inconsútil de ideas y teorías el contractualismo, el liberalismo, la concepción instrumental de la razón, la ficción del *homo oeconomicus* de la economía neoclásica y el individualismo metodológico (que confunde, por lo demás, con el individualismo como teoría sustantiva).

Pero, y volviendo al primer punto —pues en el segundo no tiene mucho sentido insistir—,<sup>2</sup> el problema fundamental del comentario de Ortúzar es que en mi ponencia yo no apelo a ninguno de los argumentos ni modelos que él me endilga. Yo en ningún momento apelé al contractualismo (menos al hobbesiano, bajo el cual unifica alegremente todas las formas de contractualismo); tampoco a la concepción instrumental

<sup>1</sup> Comparar, por ejemplo, con Schwember (2014).

<sup>2</sup> Remito al lector a cualquier manual de filosofía política para que compruebe por sí mismo las diferencias a que me refiero. Por lo demás, no me parece necesario defender aquí el contractualismo, en ninguna de sus variantes, pues todas (incluyendo la de inspiración hobbesiana) son mucho más sofisticadas y sólidas de lo que el comentario de Ortúzar permite suponer.

de la razón a que se refiere, ni, en fin, al *homo oeconomicus* como modelo antropológico o algo por el estilo. Quizás él esté impaciente por endilgarme posiciones para las cuales tiene ya de antemano (o eso cree) una batería de argumentos contundentes y demoledores; quizás su concepción particularmente gruesa del liberalismo y del contractualismo le jugaron una mala pasada. En cualquier caso, su comentario es desconcertante, porque me atribuye —insisto— posiciones, posturas y argumentos que yo no he sostenido, ni suscrito ni defendido.

Como en su candor quizás Ortúzar esté tentado de acusarme de escurrir el bulto o renegar de mi propio trabajo, pondré un par de citas de dos de los autores en que más ampliamente me he inspirado: Kant y Nozick.

Considérese, por ejemplo, la siguiente cita de Kant:

Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas también a los demás seres racionales. (2001, 102)

Poco después añade:

Por lo tanto, si ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que, por la representación de lo que es necesariamente fin para todos por ser un fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y pueda servir, en consecuencia, como ley práctica universal. El fundamento de este principio es así: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. (2001, 103)

Podrían, de modo ominoso para Ortúzar, multiplicarse las citas de Kant acerca de los usos no instrumentales de la razón, tanto en su doctrina de la virtud (donde afirma, por ejemplo, que la felicidad ajena es un fin que todos deben tener), como en su filosofía del derecho y su filosofía política. Y aunque yo no me haya referido al contrato social en ningún momento, puede resultar oportuno citar tan sólo un pasaje más de la filosofía política de Kant para demostrar la inexactitud de la composición de lugar de que parte Ortúzar. Después de distinguir entre

los contratos en general del *pactum unionis civilis*, esto es, del pacto en virtud del cual un grupo de personas instaaura un Estado de Derecho, afirma Kant que:

La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común, que todos tienen) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno debe tener), por tanto la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres —que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco—, es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad. (2004, 204-205)

Huelga decir que, contrariamente a lo que podría creer un lector poco esclarecido, el pasaje de Kant no implica, ni supone, ni tampoco sugiere que los hombres vivan disgregados como hombres lobos, dispersos por los campos hasta la venturosa celebración del “contrato social”.

El estado no jurídico, es decir, aquél en que no hay justicia distributiva, es el estado natural (*status naturalis*). A él no se opone el estado social (como piensa Achenwall), que podría llamarse estado artificial (*status artificialis*), sino el estado civil (*status civilis*) de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también puede haber sociedades legítimas (por ejemplo, la conyugal, la familiar, la doméstica en general y otras), para las que no vale la ley *a priori*: “debes entrar en este estado”, mientras que del estado jurídico puede decirse que todos los hombres que pueden contraer relaciones jurídicas entre sí (incluso involuntariamente) deben entrar en este estado. (Kant 2005, 136)

El “contrato originario” (que es como Kant llama al “contrato social”) es una idea de la razón y no un hecho histórico. Una idea de la razón que, explica, orienta a los legisladores en el diseño de las normas.

Considérese ahora esta cita de Nozick:

Nada dentro del aparato de la teoría de juegos, sea en la forma normal que especifica un juego o en la razón fundamental sub-

yacente bajo la negociación de soluciones modelo, requiere que cualquier participante busque valores o tenga en cuenta el hecho de que lo hace. (Nozick 1981, 463)

Nozick *no* cree que las concepciones instrumentales de la razón y la ficción del *homo oeconomicus* que subyacen a la teoría de juegos sean suficientes para levantar por sí mismas teorías políticas y morales. Más aún, seguramente no sería exagerado tomar la constatación de esta limitación estructural de la teoría de juegos como una crítica más general de Nozick a cierto tipo de teorías contractualistas; en concreto, a aquéllas de las que recela precisamente Ortúzar.

Por último, considérese el siguiente pasaje de una nota al pie de página de *Anarquía, Estado y utopía*, de Nozick:

No suponemos aquí, ni en ninguna otra parte, la satisfacción de aquellas condiciones especificadas en el modelo artificial de los economistas de la llamada “competencia perfecta”. Un modo apropiado de análisis es presentado por Israel M. Kirzner. (Nozick 1988, 186)

Incluyo esta cita para anticiparme a la majadería de algún eventual contradictor ansioso de que la razón instrumental y el egoísmo se cuecen como los *verdaderos fundamentos* de una filosofía con la que yo simpatizo y de la que me he servido para escribir el trabajo que Ortúzar comenta. Como la cita revela, ni Nozick ni Kirzner adhieren al modelo neoclásico para interpretar los fenómenos económicos. De hecho, cualquier autor medianamente informado acerca del liberalismo y del libertarismo contemporáneo sabría que no son pocos los autores liberales (por de pronto, todos los autores de la Escuela Austríaca de Economía y Schumpeter) que rechazan el modelo (ahora sí *explicativo*) de la economía neoclásica. Y todo ello sin perjuicio de que el propio interés y el uso instrumental de la razón tengan y deban tener legítima cabida en la vida social y, por lo mismo, también lugar en una teoría. El mercado, por ejemplo (y como tan bien viera Hegel), es precisamente una de las instancias por antonomasia de expresión de esa voluntad unilateral de los agentes. Sin embargo, los *principios* sobre los que descansa el mercado —el derecho privado, el derecho penal y, en fin, lo que Hegel llamaba el “derecho abstracto”— no pueden fundarse en esa racionalidad



instrumental ni en el *homo oeconomicus*. Y del hecho de decir que esa racionalidad y esos modelos no sean autocontenidos ni autosuficientes no se sigue que sean inútiles ni tengan función alguna.

En resumen, resulta insólito que, habiéndome inspirado ampliamente en Kant y en Nozick —y habiéndolo además yo así advertido—, se me reproche recurrir a un concepto instrumental de la razón, a un contractualismo egoísta o, en fin, a la ficción del *homo oeconomicus*, todos conceptos o ficciones que no desempeñan ningún papel en la estrategia de fundamentación de la filosofía práctica de esos autores. Como dice el refrán: Ortúzar escuchó sonar campanas, pero no supo dónde.

Así las cosas, creo que las críticas de Ortúzar que podrían considerarse pertinentes son pocas. Muy pocas, de hecho, me temo. Algunas me parece que descansan en diferencias semánticas, que, por lo mismo, seguramente no sean muy relevantes. Ortúzar no parece considerar el mercado como parte de la sociedad civil y, además, parece pensar que yo por mi parte no creo ¿en la existencia?, ¿en la relevancia? de la sociedad civil más allá del mercado. Sin embargo, yo no he dicho ni he insinuado ni sugerido que la sociedad civil sea idéntica o se reduzca al mercado ni, poniéndolo en los peculiarísimos términos de mi comentador, que no exista ni deba existir la sociedad civil. Tampoco he celebrado que exista algo así como un abismo entre el individuo solitario y el Estado. Y nunca he afirmado ni sugerido ni insinuado que los individuos no necesiten de la familia ni, en general, de relaciones estrechas con otros miembros de su comunidad para poder desarrollar sus potencialidades, llevar vidas plenas, formarse como ciudadanos, etcétera.

Lo mismo es posible añadir acerca de otras asunciones e interpretaciones erróneas o gratuitas. Sería muy largo y tedioso referirse a todas. Pero, por ejemplo, a ningún lector culto de filosofía se le ocurriría decir que Locke (un importante precursor del liberalismo), Smith, Kant, Humboldt, Mill, Hayek, Rawls, Nozick u otros liberales creían que las personas eran mónadas cuyo solipsismo se veía mágica e inexplicablemente interrumpido por un súbito instinto gregario o un feliz cálculo de utilidad. Basta leer los primeros cinco capítulos de, por ejemplo, *El segundo tratado sobre el gobierno*, de Locke, para darse cuenta de que la sociabilidad del hombre se da por descontada, y de que existen muchas asociaciones y comunidades diferentes del Estado y anteriores

a él.<sup>3</sup> Por de pronto, el matrimonio y la familia. Otro tanto ocurre con todos los demás autores mencionados. Sin embargo, la interpretación de Ortúzar insiste en achacar robinsonadas al liberalismo. Siguiendo su método de lectura, del hecho, por ejemplo, que Kant no mencione la ley de gravedad en su tratado de filosofía del derecho, ¿deberíamos entender que la suya es una teoría ingrátida del derecho, o algo por el estilo? Puesto que seguramente Ortúzar no aborda así *todas* sus lecturas, ¿cuál es el gusto de atribuir a estos autores este tipo de tesis implausibles? Me resulta muy difícil —por no decir imposible— imaginar explicaciones satisfactorias a este respecto. Como fuere, así abordada, la discusión filosófica no puede evitar convertirse, se quiera o no, en un simple e inconducente *troleo*.

Lo dicho acerca del presunto solipsismo liberal se aplica también a los otros puntos que menciona, como el de las virtudes, la educación y la familia. Ciertamente, los conservadores suelen creer, erróneamente, que ellos tienen el monopolio de esos asuntos en un doble sentido: creen que son los únicos a los que de verdad les importan tales problemas y que, además, son los únicos que tienen algo sensato e importante que decir al respecto. El que, por ejemplo, Kant tenga un tratado completo sobre la virtud o que Adam Smith sea autor de un libro titulado *Teoría de los sentimientos morales* no parece ser suficiente para derribar este prejuicio. Puesto que el tema respecto del cual se nos invitó a discutir era el de la desigualdad, yo en mi ponencia no toqué ninguno de esos dos temas (ni muchos otros, ciertamente, que también guardan vinculación con ellos). De mi mención, al principio de mi conferencia, al reconocimiento, así como de mi adhesión general a la libertad individual, se podría colegir sin mucho esfuerzo mi simpatía por la ampliación del concepto de familia, el matrimonio igualitario, etcétera. No tengo problema en tratar esos temas. Sin embargo, ésta no era la oportunidad para hacerlo.

Creo que el único punto interesante que Ortúzar toca es el de si acaso mi apuesta por lo que he llamado la “voluntad perfecta” no podría

---

<sup>3</sup> En el caso de Locke, es cierto, la narración mezcla elementos históricos con elementos normativos. No obstante, la sustancia del argumento de Locke no radica ni depende de su plausibilidad histórica. Lo crucial es, nuevamente, el principio que sostiene que, precisamente, el individuo, su familia y todo el conjunto de relaciones sociales son normativamente anteriores al Estado, que existe en función de ellas, y no al revés.

escorar hacia un Estado mayor al Estado subsidiario o, más aún, incluso hacia un Estado de bienestar.

Antes de abordar ese problema, quisiera llamar la atención acerca de un aspecto de toda mi argumentación que Ortúzar omite, pese a que, por otra parte, le habría servido para buscar los vasos comunicantes entre sus propias posiciones comunitaristas y pretendidamente aristotélicas y las posiciones modernas. El concepto de voluntad imperfecta está tomado precisamente de la tradición aristotélica y, más precisamente, de la escolástica salmantina: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez, entre otros. En ese sentido, y más allá de los usos sistemáticos que yo pretendo darle al concepto en éste y otros trabajos, el mismo sirve para ilustrar la continuidad entre la escolástica y el contractualismo moderno, cuyas posturas, por lo que a la filosofía del derecho y a la filosofía política conciernen, descansan en el principio *volenti non fit iniuria*: al que consiente no se le hace daño. Creo que muchos de los prejuicios que los comunitaristas tienen contra la filosofía moderna —y especialmente contra el contractualismo— se disiparían si vieran que muchas de las tesis características de esta última se encuentran en buena medida anticipadas en autores escolásticos: por ejemplo, las primeras defensas en favor de la justificación democrática y convencional del gobierno temporal se encuentran entre esos autores o los derechos naturales. La Escuela de Salamanca es el eslabón perdido de la teoría política, y los comunitaristas y conservadores de todo tipo harían bien en revisarla, al menos para comprobar las conexiones que existen entre paradigmas que tienden, erróneamente, a considerar como inconmensurables y absolutamente discontinuos.

Ahora bien, y con respecto al único punto que merece la pena del comentario de Ortúzar, no creo que exista un criterio que permita trazar *a priori*, de modo inequívoco y más allá de toda duda razonable, la extensión que debería tener *aquí y ahora* el Estado. Esta indeterminación quizás podría parecer molesta o decepcionante a aquellos que esperan demasiado de los principios o tienen ambiciones deductivistas desmedidas. Me temo, sin embargo, que dicha indeterminación constituye un desafío para toda filosofía práctica. No existe una aplicación lineal y mecánica de los principios, ni en ética, ni en el derecho, ni en la política. Y su aplicación deja, además, siempre un amplio espacio de discusión. Por algo decía Aristóteles que, en la filosofía práctica, más

allá de los principios, el hombre instruido debía contentarse con verdades generales y aproximadas, que valgan para la mayoría, pero tal vez no para todos los casos. Podría ocurrir que el Estado subsidiario que yo defiendo, en su esfuerzo por sacar a la gente de la necesidad, tuviera que —de acuerdo a sus posibilidades y demás juicios prudenciales pertinentes— asumir tareas y alcanzar una extensión mayor a la que tenía el Estado en Chile en, por ejemplo, 2014. No ignoro tampoco que no existe una línea con la que trazar de una vez y para siempre la frontera entre la necesidad y la no necesidad, y que, por el contrario, esa línea es móvil, sinuosa, escurridiza y variable según las condiciones históricas. No se me oculta tampoco una serie de problemas que mi posición suscita, problemas que no viene al caso tratar aquí y que tendrán que esperar a otra ocasión, como, por ejemplo, si mi concepción de la voluntariedad no es demasiado causalista; o si con ella no escoro hacia un concepto positivo de libertad; o si ella me puede llevar hasta el liberalismo igualitario (aunque este problema, más bien escolar, me parece secundario), etcétera.

Sin embargo, y pese a que estos problemas sean molestos, inevitables o difíciles, sigue en pie el hecho de que resulta completamente diferente partir de un principio que de otro. Es diferente partir de una concepción global *tendencialmente* más igualitaria (como la de Rawls, para quien la propiedad de los medios de producción puede ser indistintamente pública o privada), que partir de una *tendencialmente* más libertaria (como la que he defendido aquí y según la cual la propiedad de los medios de producción debería ser *prima facie* privada). Un pequeño cambio en los principios lleva a un gran cambio en las conclusiones, y por eso no resulta trivial sostener unos principios u otros. Por de pronto, y en especial en este tipo de discusiones, los principios determinarán la carga de la prueba (por ejemplo, si los padres pueden o no aportar de forma individual al mejoramiento de la educación de sus hijos o no, etcétera). Esto, en fin, tiene que ver con que los principios ofrecen una perspectiva general y, con ello, un ideal al cual aspirar. En mi conferencia he intentado esbozar una defensa de esos principios. He dejado, ciertamente, muchísimos puntos sin tocar. Confío en poder tratarlos en otra oportunidad y, de paso, beneficiarme de los comentarios y críticas atinentes de mis colegas o lectores. Ciertamente, de tales comentarios y críticas no se puede sino estar agradecido.

## REFERENCIAS

- Kant, Immanuel. 2001. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Austral.
- . 2004. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2005. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1988. *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schwember Augier, Felipe. 2014. “Razón, consentimiento y contrato. El difícil mínimo común denominador de las teorías contractualistas”. *Ideas y Valores* 63 (156): 101-127. *EP*